



**O profeta e o principal. A ação política  
ameríndia e seus personagens**

---

Renato Sztutman

Série: Produção Acadêmica Premiada



# **O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens**

---

Renato Sztutman

**Série: Produção Acadêmica Premiada**

## UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITORA: Profa. Dra. Suely Vilela

VICE-REITOR: Prof. Dr. Franco Maria Lajolo

### FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR: Prof. Dr. Gabriel Cohn

VICE-DIRETORA: Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini

#### SERVIÇO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

Eliana Bento da Silva Amatuzzi Barros – MTb 35.814

Projeto Gráfico

Dorli Hiroko Yamaoka – MTb 35.815

Diagramação

Erbert A. Silva – MTb 35.870

#### COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO ON-LINE

Presidente - Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini

Membros

DA - Profa. Dra. Rose Satiko Gitirana Hikiji

DF - Prof. Dr. Vladimir Safatle

DH - Profa. Mary Anne Junqueira (titular)

DH - Prof. Rafael de Bivar Marquese (suplente)

DL - Prof. Dr. Marcello Modesto dos Santos

DLCV - Prof. Dr. Waldemar Ferreira Netto

DLM - Profa. Dra. Roberta Barni

DLO - Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah

DS - Profa. Dra. Márcia Lima

DTLLC - Prof. Dr. Marcus Mazzari

STI - Maurício Pereira Nunes

SCS - Dorli Hiroko Yamaoka

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

---

S998 Sztutman, Renato

O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens / Renato Sztutman. - São Paulo : Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008  
355 p. (Produção Acadêmica Premiada)

Originalmente apresentada como tese do autor (Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005).

1. Índios - Brasil. 2. Participação política. 3. Profetismo (Aspectos políticos)
4. Antropologia política. 5. Guerra. I. Título. II. Série.

ISBN 978-85-7506-150-3

21ª CDD 306.2

<b>Preâmbulo</b> .....	09
<b>Parte I</b>	
<b>Capítulo 01</b>	
Meditações clastrianas .....	17
<b>Capítulo 02</b>	
Os antigos Tupi reencontrados .....	59
<b>Parte II</b>	
<b>Capítulo 03</b>	
Sobre a grandeza do guerreiro selvagem .....	111
<b>Capítulo 04</b>	
Esboços do político .....	171
<b>Parte III</b>	
Capítulo 05	
Sobre a chegada do profeta estrangeiro .....	241
Capítulo 06	
Metamorfoses da política .....	299
<b>Bibliografia</b> .....	345



### **Resumo**

Esta tese parte de uma interrogação sobre a articulação, entre os antigos Tupi da costa brasileira, entre o profetismo e o domínio político. Para tanto, ela revisita discussões caras à história da antropologia, como aquelas promovidas por Pierre e Hélène Clastres, o primeiro fortemente engajado no projeto de uma antropologia política. Cruzando os dados do passado com as etnografias sobre povos ameríndios do presente, esta tese propõe uma reflexão sobre a ação política ameríndia, tendo em vista as maneiras pelas quais podem se constituir pessoas e grupos, líderes e unidades sociopolíticas, mas também os mecanismos que impedem, a todo o momento, que estes se estabilizem, se enrijeçam, congelem assimetrias.

**Palavras-chave:** ameríndios, ação política, antigos Tupi da costa, profetismo, guerra

### **Abstract**

This thesis focuses on the relationship, among the ancient Tupi of the Brazilian coast, between prophetic movements and the political domain. In so doing, it returns to some classic discussions that play an important part in anthropology's history, as those which were carried by Pierre and Hélène Clastres; the first one being hardly engaged on the foundation of a political anthropology. Comparing data of past societies with recent ethnographies of contemporary indigenous peoples, this thesis proposes a reflection on Amerindian political agency, stressing the ways people and groups, leaders and sociopolitical units, can be made (and thus be extended), as well as regarding the mechanisms that offer resistance to the stabilization of these people and groups, which could result in a fixed asymmetry.

**Key-words:** Amerindians, political agency, ancient Tupi, prophetism, war.

## **Principais etnias citadas**

1. Tupi antigos
2. Carijó
3. Guarani
4. Parakanã
5. Araweté
6. Assurini
7. Wajãpi
8. Kagwahiv
9. Guayaki
10. Chiriguano
11. Zo'é
12. Tukano
13. Barasana
14. Makuna
15. Desana
16. Munduruku
17. Piaroa
18. Aparai e Wayana
19. Tiriyo
20. Yanomami
21. Waiwai
22. Kapon
23. Pemon
24. Achuar
25. Shuar
26. Shipibo
27. Matis
28. Piro
29. Kaxinawá
30. Chulupi-Nivacle
31. Guaná
32. Ashaninka
33. Amuesha
34. Wauja
35. Kuikuro
36. Kamayurá
37. Yawalapíti
38. Ikpeng
39. Juruna
40. Suyá
41. Xavante

# Preâmbulo

Este trabalho propõe dois retornos. O primeiro diz respeito aos antigos Tupi da costa brasileira e, mais precisamente, à relação entre o seu profetismo e o seu domínio político. Ou, em outros termos, à articulação (ou mesmo implicação), ali, entre o religioso e o político. Nota-se que este é um tema já bastante visitado pelos americanistas, antropólogos e historiadores. O segundo retorno se dá na direção das obras de Pierre e H  l  ne Clastres, nas quais dados e interpreta  es sobre esses povos quinhentistas e seiscentistas recebem um tratamento bastante original e são postos em diálogo com a etnografia de grupos indígenas atuais sob a promessa da funda  o de uma certa antropologia política. O interesse deste trabalho   , pois, ao mesmo tempo expandir esse diálogo e refletir sobre a validade e os limites desta antropologia política, tendo em vista novas etnografias e sínteses sobre os povos das terras baixas da América do Sul.

O mundo tupi-guarani no momento da Conquista, insistem Pierre e H  l  ne Clastres em textos que se retro-alimentam, poderia ter sido palco para a forma  o de uma espécie de proto-Estado. E isso se explicaria tanto pela centraliza  o efetuada pelos chefes de guerra como pela emergência de certos líderes religiosos – profetas – capazes de atrair um grande número de adeptos. Contudo, ambos os autores admitem, de modo algo paradoxal, que aquele mundo jamais deixou de nos oferecer um exemplo de exalta  o da liberdade, de recusa do poder político como coer  o. Parece-me, diante desses problemas, que o caso dos antigos Tupi pode contribuir    compreensão não de como uma “sociedade primitiva” – na defini  o de Pierre Clastres – deixa de s  -lo, mas de como uma sociedade indígena pode conter em si elementos de diferencia  o interna e quais os meios que ela dispõe para impedir que essa diferencia  o culmine na emergência de um poder separado. Esse caso pode contribuir, ademais, para o entendimento de como certos personagens adquirirem prestígio – por exemplo, por meio do ritual e da guerra – e obter uma posi  o política, mostrando-se hábeis para reunir em torno de si seguidores e contribuir para a cristaliza  o (estabiliza  o) de unidades sociais discretas. Nota-se, conforme enfatizou Pierre Clastres, que a obten  o de uma posi  o política – a chefia, por exemplo – não    o mesmo que o exercício do poder político, que se realiza forçosamente pela coer  o.

Devo examinar, nas páginas seguintes, o modo pelo qual boa parte desses problemas reverbera na etnografia sul-americana atual, e isso conduzir   a uma experiência menos preocupada em obter respostas definitivas que em arriscar compara  es e reflexões mais gerais sobre a a  o política ameríndia. Duas questões devem ser postas nesse sentido. Em primeiro lugar: em que medida a obra, especialmente de Pierre Clastres, que discorre sobre os princípios de uma filosofia política ameríndia, pode dialogar com as etnografias e sínteses produzidas na virada do século XXI? A questão seguinte seria: em que medida os dados e interpreta  es sobre as popula  es antigas – no caso, os antigos Tupi – dialogam, eles têm, com os dados e interpreta  es de popula  es atuais? Essas interroga  es serão objeto da primeira parte deste trabalho. Sinalizo, por ora, os caminhos que conduziram    sua formula  o.

No momento em que eu iniciava a pesquisa que culminaria na reda  o deste texto, deparei-me com um bom número de reflexões, diretas ou indiretas, sobre a obra de Pierre Clastres, assim como com a nova edi  o brasileira de seus dois livros de ensaios, que traziam entrevistas inéditas. Confesso, ademais, que meu interesse sobre a obra deste autor aumentou significativamente quando li pela primeira

vez o ensaio de Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman, “Pierre Clastres, etnólogo da América”, publicado, em 2001, na revista Sexta-Feira (n. 6, “Utopia”), da qual sou um dos editores. No ano seguinte, pude ler a dissertação de Gustavo Barbosa, *A socialidade contra o Estado* (2002), que trazia, de modo bastante original, o pensamento do autor para as discussões atuais em torno da noção de “socialidade”, saída conceitual que Marilyn Strathern encontrou para o problema próprio à ciência social moderna, qual seja, a dicotomia indivíduo e sociedade. Com efeito, a obra desta autora, sobretudo *The gender of the gift* (1988), já havia chamado a minha atenção devido à crítica a noções como dominação e poder, bem como sua insistência, diante do mundo melanésio, para os processos de objetivação de pessoas e grupos. Nota-se, pois, que as inquietações clastrianas, que não deixam de ser testemunhas do tempo em que foram lançadas, não constituem objeto apenas de um saudosismo intelectual, nem apenas matéria para uma nova história da antropologia ou do americanismo. Elas reverberam em certos problemas teóricos, etnológicos e etnográficos, que integram a pauta da antropologia atual.

Mas o meu encontro com a obra de Pierre Clastres não se deve apenas a um fascínio pela literatura. Ele remete ao meu primeiro projeto de doutorado e, de modo indireto, à pesquisa realizada para o mestrado. O problema que eu havia escolhido num primeiro momento para minha investigação de tese era justamente a relação, em diversas partes da Amazônia indígena atual, entre o xamanismo e a ação política – ação política tomada num sentido largo, abarcando tanto a política faccional (engendrada, por exemplo, no sistema de agressões) como a constituição de um domínio político (espaços comuns, locais e supralocais, e posições do tipo chefia).

Se a estratégia então escolhida por mim era a comparação entre diferentes materiais etnográficos, não posso negar que a origem de todas as minhas inquietações foi uma experiência muito breve entre os Wajãpi (grupo de língua tupi-guarani) no rio Oiapoque, Guiana Francesa. Durante o curto trabalho de campo, realizado em 1996, acompanhei transações entre grupos wajãpi meridionais e setentrionais, que se tornavam bastante claras no oferecimento incessante de festas de bebida fermentada. Este se tornou, aliás, o tema de minha dissertação de mestrado – *Caxiri, a celebração da alteridade* (Sztutman 2000). Em algumas conversas com os Wajãpi do Amapari (meridionais), impressionei-me sobretudo com o que eles falavam a respeito dos xamãs do Oiapoque. Diziam-me, entre outras coisas, serem eles muito poderosos (e perigosos), em parte porque detinham acesso a elementos do mundo dos brancos (no caso, franceses), como a cachaça, as armas e as letras. Isso os tornava, segundo meus informantes, mais eficazes no trabalho de cura, pelo qual eram não raro procurados. Entre os Wajãpi do Oiapoque (setentrionais), proliferavam muitas acusações culpabilizando, por infortúnios e doenças, xamãs de longe – ora de outros grupos locais, ora de outras regiões. Em suma, os Wajãpi, de ambos os sítios, pareciam extrair do xamanismo e seu sistema de agressões uma cartografia e um idioma decisivo para conduzir suas relações políticas, que envolviam tanto rivalidades como alianças.

O que me impressionou no Oiapoque não é, de modo algum, um tema incomum nas terras baixas da América do Sul, senão o contrário. Quando voltei de campo e iniciei um trabalho de cotejo bibliográfico, pude me dar conta disso. Apoiei-me, sobretudo, no trabalho de Dominique Gallois (1988) sobre os Wajãpi do Amapari, fortemente debruçado sobre a questão da política de agressões e sua relação com os processos de fragmentação e constituição dos grupos sociais. A autora comentava também, em um relatório acerca da visita dos Wajãpi do Amapari ao Oiapoque em 1990, sobre o papel dos xamãs na retomada das boas relações entre os “blocos” meridionais e setentrionais, por muito tempo distanciados entre si (Gallois 1991). Comparando, algum tempo depois, a etnografia wajãpi com a de outros grupos, vizinhos ou não, tais os Yanomami, os Jivaro, os Aruak subandinos e os alto-xinguanos, passei a me interessar

pela maneira como os diferentes xamanismos engajavam-se em processos tanto de fragmentação como de constituição de grupos sociais e, nesse sentido, como eles atuavam como forças tanto centrífugas quanto centrípetas.

Através do problema do xamanismo, pude então reencontrar uma antropologia política, que não era todavia idêntica à de Pierre Clastres. Com efeito, eu redescobria Clastres ao mesmo tempo em que descobria uma antropologia mais atual, que passava a colocar em xeque a oposição entre natureza e cultura, oposição que diria menos sobre as sociedades indígenas – ameríndias e melanésias, por exemplo – que sobre “nós” – ocidentais, modernos, naturalistas, multi-culturalistas, euro-americanos etc. Refiro-me, em especial, aos trabalhos de Bruno Latour (1994), sobre a constituição moderna, e aos de Eduardo Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998) e Philippe Descola (1992, 2001), sobre regimes ontológicos indígenas, tais o perspectivismo e o animismo. Em poucas palavras, estes trabalhos sugeriam que a noção de “política” dificilmente poderia ser dissociada da de “natureza” e, nesse sentido, qualquer “política dos homens”, aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa “política cósmica” ou “cosmopolítica”, noção que Latour, de sua parte, toma emprestado da filósofa Isabelle Stengers. Lendo esses autores, sempre à luz das etnografias mais ou menos recentes sobre os povos ameríndios, o problema que me ocorreu era: como (re)pensar a antropologia política tendo em vista essa noção de cosmopolítica, na qual se integram aos coletivos humanos agentes não-humanos? Como, ademais, voltar ao problema da chefia e da guerra ameríndia, ambos temas largamente meditados por Clastres, considerando o xamanismo (e, vale ressaltar, o ritual num sentido mais amplo) e seus corolários? Muitas pistas para essas questões podiam ser encontradas em textos de Descola (1988), Stephen Hugh-Jones (1994) e Viveiros de Castro (2002b), todos interessados, cada qual ao seu modo, na relação, ou mesmo interpenetração, entre regimes cosmológicos e regimes sociopolíticos.

Outras questões – relacionadas, por exemplo, a acontecimentos mais ou menos recentes – me inquietavam nesse período inicial de pesquisa. Durante os anos 1980 e 1990, quando a antropologia política de Pierre Clastres parecia algo adormecida, e quando floresciam os estudos sobre as cosmologias e ontologias ameríndias – bem como os famosos modelos Jê, Tupi, dravidiano etc. –, muito se falou, ao menos no que diz respeito ao cenário brasileiro, da explosão de uma “política indígena”, desta vez um movimento de reivindicação dos próprios índios pelos seus direitos no contexto de suas interações com a sociedade e o Estado nacional. Uma certa antropologia militante insistia na necessidade de conceber os índios como “sujeitos de sua própria história”, ou seja, como capazes de responder aos eventos históricos e se constituir como agentes políticos plenos. Essas constatações aos poucos contribuía para a conclusão de que, para compreender esses agenciamentos, efetuados na história das relações com o mundo não-indígena, colonial ou pós-colonial, era antes preciso adentrar os aspectos dessa “política indígena” e, por conseguinte, dos assim chamados “regimes de historicidade” nativos. Como argumenta Beatriz Perrone-Moisés (2003), em um ensaio sobre as guerras coloniais e a Legislação portuguesa, os colonizadores tendiam a qualificar como ação política apenas aquilo que se lhes mostrava de modo inteligível, ou seja, que se conformava à noção européia de política. Todo o resto era qualificado como ferocidade, comportamento próprio de animais. Nos dias de hoje, embora a idéia de animalização tenha sido contornada em nome do discurso da “cultura”, resta então a dificuldade em descrever essa política indígena para além do âmbito da relação com o Estado nacional e, ademais, para além das definições modernas. Imagino que parte dessa dificuldade diz respeito à estranheza que nos causam ainda essas cosmopolíticas ameríndias.

Durante dois anos, dedicados à leitura de textos sobre o xamanismo, deparei-me com uma diver-

sidade de casos ameríndios que, aos poucos, me fazia cair num colecionismo de dados e interpretações que acabava por se tornar pouco instigante. Ademais, o meu foco deslizava – e se borrava – do xamanismo propriamente dito para o problema da ação política em termos mais amplos, o que exigia uma análise que levasse em conta outros aspectos fundamentais, como o parentesco, a chefia, o comércio e a guerra. Dentre os casos que eu tinha a intenção de abordar, mais ainda não sabia bem como, estavam os Tupi antigos, conhecidos pelos seus incessantes movimentos proféticos e pela intrigante profusão de chefias de guerra que faziam muitos autores, tal o próprio Clastres, falar numa “origem do Estado” ou, ao menos, num motor de diferenciação algo estranho à imagem de indivisão total, como projetada nas sociedades ditas primitivas. Grupos faziam-se e se desfaziam, ao mesmo tempo em que personagens, tais os profetas e os chefes de guerra (“principais”, no dizer dos cronistas), entravam e saíam de cena. Tudo isso ocorria de maneira imbricada com a realização de rituais (dentre os quais a antropofagia era a mais importante) e com a profusão de discursos proféticos, que teciam considerações sobre o fim do mundo e sobre a necessidade de buscar uma terra sem mal, lugar onde cessaria todo o infortúnio.

Com efeito, no Relatório para o exame de qualificação, apresentado em agosto de 2003, foi-me recomendado um recorte mais severo para a minha investigação e, a despeito das dúvidas, este recaiu sobre os antigos Tupi, o que representava ao menos dois desafios. O primeiro era o de voltar, como já salientado, a um material sobre o qual muito já havia sido escrito; ou seja, trabalhar com interpretações de interpretações, teorias de teorias, falas sobre falas. O segundo era o de fazer dialogar, de algum modo, esse material com o material etnográfico atual, tendo em vista, é claro, os problemas então iluminados. Nesse sentido, ao tomar os antigos Tupi como ponto de partida e, de certo modo, como ponto de vista, decidi não abdicar do exercício de comparação, ainda que fosse necessário limitá-lo, controlá-lo.

Esse trabalho, devo salientar, não se define por um cotejo sistemático de fontes primárias. Voltei a elas à medida que me parecia necessário. Preferi, no que se refere aos antigos Tupi, reservar o foco para as fontes secundárias, dentre elas, as reflexões obrigatórias e já clássicas de Alfred Métraux, Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro. Se Fernandes foi aquele que se debruçou de modo mais científico sobre as fontes primárias, orquestrando-as para produzir duas monografias, no sentido estrito do termo, sobre os antigos Tupi da costa, Métraux, e, sobretudo, Viveiros de Castro, tiveram como mérito ter feito dialogar essas fontes primárias com as etnografias de grupos de língua tupi da atualidade. Se Fernandes, em *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1952/1970), conferiu dignidade etnográfica aos antigos Tupi, Viveiros de Castro, em *Araweté, os deuses canibais* (1986), evidenciou continuidades, num plano estrutural, entre o pensamento desses povos e o dos povos tupi atuais. Por essas razões, refletir sobre os antigos Tupi é, antes de tudo, refletir sobre as interpretações produzidas a partir deles, é refletir sobre determinados capítulos da própria etnologia americanista.

Se há aqui uma certa ambição comparativa, partindo do caso dos antigos Tupi em direção à etnografia atual das terras baixas da América do Sul, esta não tem como propósito revelar a ação política ameríndia “como ela é”, mas apenas levantar problemas comuns a povos de diferentes tempos e lugares. De acordo com Marcel Detienne (2000), para comparar “culturas”, distantes tanto no espaço como no tempo, é antes necessário “construir comparáveis”, isto é, perguntas passíveis de serem respondidas sob diferentes ângulos. O comparatista, nesse sentido, não deve almejar uma resposta comum, única, mas, pelo contrário, confrontar respostas diversas – no caso, formuladas pelos indígenas e seus antropólogos – para problemas semelhantes. O seu trabalho é o de estimular uma discussão, abrir um debate e introduzir nele, cada vez mais, novos pontos de vista.

O texto que aqui apresento é, inspirado nessa idéia de comparatismo, dotado de um caráter experimental, ou seja, mais interessado em aprofundar interrogações do que em prover respostas. Devo, assim, me situar sob o ponto de vista dos antigos Tupi da costa, posição que teve de ser construída a partir do cotejo da literatura, para alcançar uma visão um pouco mais geral sobre as terras baixas sul-americanas, tomando como foco (amplo) a constituição e extensão de pessoas e grupos a partir de movimentos como a guerra e o xamanismo. Para tanto, optei por dividir esta tese em seis ensaios (capítulos) interdependentes, distribuídos em três partes.

A primeira parte tem por objetivo qualificar isso que chamei há pouco de “retornos”. O capítulo 1, “Meditações clastrianas”, trata, como indicado no título, da obra de Pierre e Hélène Clastres e, mais precisamente, dos problemas por eles suscitados a partir do material dos Tupi da costa do Quinhentos e Seiscentos. Esse capítulo procura, como já adiantado acima, pensar o projeto da antropologia política de Pierre Clastres, autor de *A sociedade contra o Estado*, à luz das reflexões atuais da etnologia americanista. O capítulo 2, “Os antigos Tupi reencontrados”, esboça uma (re)apresentação desses povos, refletindo sobre a historiografia disponível e sobre os sentidos do que Carlos Fausto (1992) enfatizou como uma crítica etnográfica das fontes.

A segunda parte debruça-se sobre a constituição, entre os antigos Tupi, de grandes guerreiros e de grupos sociais que têm a sua gênese sobretudo na guerra. O capítulo 3, “Sobre a grandeza do guerreiro selvagem”, reflete sobre o tema clássico da fabricação do guerreiro (e da pessoa de modo geral) e, para tanto, retoma algumas descrições do ritual antropofágico. Essa discussão conduz para uma interrogação sobre as condições de magnificação desses sujeitos, visto que a agência obtida na execução de um inimigo podia ser potencializada com a execução sucessiva de outros inimigos. Esse processo estava na base da gênese de grandes guerreiros, renomados e respeitados, passíveis de estar à frente de outros homens, de “conter outros homens” (Strathern 1991). O capítulo 4, “Esboços do político”, passa desse problema por assim dizer subjetivo, colhido aliás em outros tempos e espaços, para o da constituição de espaços públicos e chefias, ou seja, do domínio político. Isso exige uma digressão sobre o problema intrigante das chefias e das assim referidas “complexidades” sociopolíticas, com as quais nos deparamos em diversos momentos da etnografia americanista. Voltamos, em seguida, ao caso tupi antigo, de modo a examinar fenômenos descritos nas crônicas de maneira jamais insuspeita, como o “Conselho dos Anciãos”, as “províncias”, os grandes morubixabas (grandes principais ou chefes de guerra), a Guerra dos Tamoios e as relações de paz com os europeus.

A terceira parte focaliza a gênese, entre os antigos Tupi, de grandes xamãs e, simultaneamente, dos movimentos migratórios e/ou insurgentes, ambos relacionados à busca da terra sem mal. O capítulo 5, “Sobre a chegada do profeta estrangeiro”, principia com uma reflexão sobre o sentido dessa terra da abundância e a sua presença na cosmopolítica tupi, em particular, e ameríndia, em geral. Aponta então o problema da diferenciação entre os “xamãs”, referidos pelos cronistas pelos termos mais diversos, problema que será reencontrado em grupos atuais tanto tupi como não-tupi, tais os Aruak subandinos e os alto-xinguanos. Entre os xamãs, da mesma forma que entre os guerreiros, algo como uma magnificação pode ser descrita. O que isso tem a ver com a ocupação de uma posição política é uma questão bastante delicada que permanece por pensar. O capítulo 6, “Metamorfoses da política”, inicia-se com uma nova ênfase na obra de Hélène Clastres, *La terre sans mal*, desta vez para problematizar a contradição, apontada por ela nos Tupi e Guarani antigos, entre o religioso e o político. Contrastando o exemplo do profetismo dos Tupi antigos, fortemente entrelaçado com o universo da guerra, com outros profetismos, por exemplo, o dos Aruak subandinos, no Setecentos, proponho uma reflexão sobre os corolários políti-

cos dessas ações, qual seja, a sua relação com a constituição de lideranças e grupos, para além do sentido da “reação” ou “resistência”, por vezes enfatizado em outros estudos.

A separação entre a segunda e a terceira parte, assim como o título desta tese, podem parecer repor a dualidade entre principais (chefes de guerra) e profetas (xamãs), entre morubixabas e caraíbas, personagens decisivos da ação política tupi e, de certa maneira, da ação política ameríndia em geral. Ora, o que interessa aqui não é insistir numa distinção rígida entre liderança religiosa e política mas, pelo contrário, pensar as suas dobraduras, bem como a gênese das diversas formas de liderança e a sua transformação umas nas outras, considerando que aquilo que as alimenta de agência é justamente essa capacidade de agregar relações, seja no mundo da inimizade, seja no mundo da estrangeiridade, seja no mundo da sobrenatureza ou da sobrehumanidade. Ou, em outros termos, trata-se de relações estabelecidas no plano da virtualidade, como sugeriu Viveiros de Castro (2000/2002) fazendo dialogar os conceitos ameríndios com os conceitos de filósofos como Gilles Deleuze e Félix Guattari. Como tudo o mais nas sociocosmologias ameríndias, essas figuras decisivas da ação política e os grupos ou unidades, aos quais elas se vêm imbricadas, mantêm-se em constante metamorfose, não cansam de se desdobrar. E são essas metamorfoses que cabe aqui acompanhar e descrever.

São Paulo, 30 de outubro de 2005

# PARTE I

## Capítulo 01



## Meditações clastrianas

*A política é uma experimentação ativa, porque não se sabe de antemão o que vai acontecer com uma linha.*

– Gilles Deleuze, *Diálogos*

O poder, em seu cerne e seu ápice, despreza a metamorfose.

– Elias Canetti, *Massa e poder*

### Uma interrogação indigesta

Ao se defrontar com a etnografia de povos ameríndios diversos, Pierre Clastres deparou-se, em vários momentos de sua obra, com uma questão espinhosa: *pode o poder político emergir em uma “sociedade primitiva”, qual seja, uma sociedade igualitária e indivisa?* A questão não é fácil, a começar pelo fato de que essa emergência significaria justamente o momento em que se deixa de ser primitivo, pois o poder político é a sua própria negação. Pierre Clastres evita quantificações: ou bem uma sociedade é primitiva, ou seja, é *contra* o Estado, contra o poder político, ou bem é uma sociedade *com* Estado, marcada pela desigualdade entre os seus membros, desigualdade política antes de ser econômica. Se passagem há, entre um tipo de sociedade a outro, essa ocorreria de um só golpe: não é possível estabelecer períodos ou matizes intermediários capazes de anunciá-la. Há, decerto, contingências que podem favorecer a passagem. Não obstante, permanecer ou não em “estado primitivo” é antes de tudo uma questão de disposição ou mesmo escolha, ainda que esta não pertença à ordem da ação consciente. Não se trata de uma escolha racional, que supõe indivíduos livres e calculistas, tampouco de um voluntarismo, que pressupõe a elaboração de um projeto premeditado de resistência, mas uma escolha ontológica, que implica pessoas totais (no sentido maussiano da expressão) e uma certa reflexão sobre a existência.

A tese da “sociedade contra o Estado” afirma, em linhas gerais, que os ameríndios não são de modo algum ingênuos: eles conhecem, à sua maneira, o poder político – definido como coerção ou, weberianamente, como monopólio da violência –, e é aí onde reside a virtude de sua sociedade: eles decidiram negá-lo em favor da *liberdade*, da ausência de grilhões. Às forças que conduzem à formação do Estado (esse poder político transcendente ou separado), sejam elas internas ou externas, a sociedade primitiva responde com outras forças, espécies de contra-poderes que asseguram a impossibilidade de acumulação de poder tanto político como econômico e, logo, de constituição de um aparelho autônomo que se promulga capaz de representar, de modo eficaz, todos e o Todo. Por certo, há em Clastres a imagem de um embate que resulta no abafamento da “forma Estado” ou, em outros termos, a favor da indivisão social e da autonomia político-econômica da unidade básica da assim chamada “sociedade primitiva”, o grupo local.

O pensamento de Clastres refuta as teses que viam nas sociedades primitivas a ausência absoluta do Estado, e que acabavam por relegá-las a uma posição pré-política. A antropologia política do autor merece esse título justamente por afirmar que, nessas sociedades, o Estado – o poder político, a possibilidade de criação de um centro único e ressonante – não é um estranho total, mas sim uma possibilidade reconhecida e inscrita no social; possibilidade, no entanto, neutralizada por forças que provêm da pró-

pria sociedade. Daí a “revolução copernicana” proposta: tomar o poder político como algo passível de ser neutralizado e isso exige um redirecionamento do olhar<sup>1</sup>. “Quando o espelho não nos devolve a nossa própria imagem, isso não prova que não haja nada a observar” (1969/2003: 16). O que se deve, pois, observar são as respostas e também as perguntas formuladas pelos próprios indígenas. Com Clastres, as sociedades primitivas, cuja imagem primordial é buscada na América do Sul tropical, deixam de ser pré-políticas, ou seja, indiferentes, para serem *contra* o poder político. Se elas reconhecem o problema do poder político, fazem-no de maneira qualitativamente diferente de nós, modernos, que teimamos em tomá-lo como necessidade. A lição ameríndia consiste justamente em apontar o aspecto contingencial dessa transcendência – a emergência do Estado – e, assim, o que surge como necessário é justamente a negação da transcendência. Conclui-se, assim, que, se em toda parte, a ação política é um *modo de lidar com o poder político* – o que é muito diverso de uma maneira de buscar conquistá-lo –, entre os ameríndios, ela oferece decerto um contraponto ao Ocidente moderno, onde tudo converge para a figura do Estado.

As definições complexas da antropologia política de Clastres ganham refinamento na leitura que recebem de autores como Gilles Deleuze e Felix Guattari. Nos *Milles Plateaux* (1980), ambos alegam que a *política*, que tendemos a relacionar aos níveis molares, deve sua existência a fatores moleculares, nos quais podemos identificar tanto linhas de “segmentaridade flexíveis” como “linhas de fuga”, ambas impedindo a ressonância em um único centro e a constituição de um todo separado e transcendente, ou seja, o aparelho de Estado<sup>2</sup>. No caso das linhas de fuga, trata-se de um dispositivo que tanto nega como constrói. A presença do Estado, resultado de um endurecimento das “linhas de segmentaridade”, ou seja, perda de seu caráter flexível e criação de um centro de ressonância capaz de subjugar as multiplicidades, deve ser pensada, portanto, como parte de um emaranhado maior, em que as partes valem mais que o todo e em que a estabilidade tende a ser invadida por mecanismos de pulverização e fragmentação. Deleuze e Guattari propõem, então, que se o Estado define uma “macropolítica” (e, por conseguinte, uma macro-segmentaridade), as demais linhas por ele escamoteadas conformam algo como uma “micropolítica”, que deve ser igualmente considerada. Assim, se a política e seus julgamentos são sempre molares – ou seja, conduzem ao Estado –, é a dimensão molecular que a *produz* de fato, e isso em um duplo sentido. Nas palavras dos autores,

Se nós conferirmos à palavra “linha” um sentido bastante geral, veremos que não há apenas duas, mas, com efeito, três linhas: 1) Uma linha relativamente flexível de códigos e territorialidades entrelaçadas – é porque partimos de uma segmentaridade dita *primitiva*, em que as segmentações de territórios e de linhagens compunham o espaço social; 2) Uma linha dura, que procede pela

<sup>1</sup> Em “Copérnico e os selvagens” (1969/2003), Clastres edifica o seu projeto de antropologia política a partir da crítica à teoria de Lapierre, que postula a existência de sociedades que desconhecem Estado ou governo, sociedades que ocupariam a posição de “classe zero” dentro de um contínuo de quantidades de poder político. Clastres repudia esse raciocínio, que estaria assentado numa teleologia, promovendo a sua “revolução copernicana” que substitui o “sem Estado” – idéia abraçada, entre outros, pelos organizadores do *African Political Systems*, E. Evans-Pritchard e M. Fortes – pelo “contra o Estado”. Assim, se o poder político é algo imanente ao social, a sua realização como coerção – ou seja, o seu exercício – pode ser impedido ou neutralizado. Para uma revisão do debate entre Clastres e Lapierre, que, aliás, não se esgota nesse único ensaio, ver o trabalho de Sérgio Cardoso (1989 e 1995).

<sup>2</sup> No *plateau* “Micropolitique et segmentarité”, Deleuze e Guattari afirmam que o “homem é um ser segmentar” (1980: 254), o que significa uma tendência ao mesmo tempo em direção à *divisão* e à *unidade*. Na esteira de ambos os autores, Márcio Goldman, que se volta à reflexão antropológica propriamente dita, identifica a segmentaridade a um mecanismo por assim dizer universal e se coloca contra a “grande divisão”, operada muitas vezes pela disciplina, sobretudo devido à influência de um estudo como *African Political Systems*, de Evans-Pritchard e M. Fortes (1940), entre “sociedades segmentares” e “sociedade com poder centralizado” – ou seja, “com” e “sem” Estado. A segmentaridade, na leitura de Goldman, “não consiste na divisão de uma suposta unidade primeira em entidades discretas, mas na conversão de multiplicidades em segmentos, ou seja, em unidades simultaneamente divisíveis e unificáveis” (2001: 85). A segmentaridade seria, assim, uma atividade que faz com que as partes e o todo não se oponham, e que impede a formação de uma totalidade transcendente. Para Goldman, o erro de muitas análises antropológicas, sobretudo aquelas que se desenvolveram acerca de sociedades africanas, foi o de tomar a segmentaridade como um dado morfológico, sendo que o que há de inovador nesse conceito é justamente a impossibilidade de separar morfologia de ideologia. Para uma discussão do conceito de segmentaridade, extraído dos *Milles plateaux*, com referência ao contexto ameríndio e, mais especificamente, ao debate em torno do “perspectivismo”, ver Lima (2005).

organização dual dos segmentos, pela concentricidade dos círculos em ressonância e pela *sobrecodificação generalizada*: o espaço social implica aqui um *aparelho de Estado*. Trata-se de um outro sistema, distinto do sistema primitivo, precisamente porque a sobrecodificação não é um código ainda mais forte, mas um procedimento específico diferente daquele dos códigos (do mesmo modo, a reterritorialização não é um território a mais, mas se faz no espaço geometricamente sobrecodificado); 3) Uma ou mais linhas de fuga, marcadas de quanta, definidas por decodificação e desterritorialização (há sempre algo com uma máquina de guerra que funciona nessas linhas). (1980: 271; grifos dos autores)

O mais importante, segundo Deleuze e Guattari, é tomar essas linhas pela sua possibilidade de conversão mútua, ou seja, pela sua implicação no interior de um mesmo grupo ou indivíduo: “Parece, então, que as três linhas não apenas coexistem, mas se transformam, passam umas nas outras” (idem: 272). O que é rígido pode se flexibilizar ou mesmo se pulverizar, e o fugidio pode ser capturado pela atividade de sobrecodificação<sup>3</sup>.

A *política* redefinida pelos autores consiste, portanto, num jogo simultâneo de duas “tendências” opostas que definem tensões: a sobrecodificação/ reterritorialização – criação de unidades estáveis que coincidem com um território fixo – e a codificação/ desterritorialização – produção de um estado de instabilidade que impede a cristalização de unidades e territórios. Com isso, põe-se em risco a “grande divisão” entre sociedades segmentares e com Estado, modernas e primitivas. As últimas se distinguem menos pela sua “natureza” que pelas contingências e pela sua capacidade de escolher (no sentido filosófico sugerido acima) – tal um corolário da tal “revolução copernicana” de Clastres, que os autores não se cansam de *homenagear*. Se as sociedades modernas permitiram o desenvolvimento de aparelhos de ressonância, fazendo com que os centros díspares convergissem de modo acentuado, as sociedades indígenas – ao menos em grande parte daquelas das terras baixas da América do Sul – preferiram inibir a constituição desses centros que, no entanto, não deixam de fazer de sua aparição uma ameaça. Ninguém está imune ao perigo. Resta pensar, em consonância com o pensamento desses povos, como o perigo pode se manifestar.

Essas idéias permitem-nos retornar às interrogações clastrianas e aos paradoxos delas oriundos. Permitem-nos reencontrar certas questões deixadas em aberto. Ao indagar pela possibilidade de emergência, entre os ameríndios, do poder político, Clastres esbarra em aspectos espinhosos que deixam seu pensamento tanto mais problemático quanto mais instigante. Como podemos ler em diversos momentos de sua obra, essa possibilidade pode ser encontrada, curiosamente, no desenvolvimento de forças que atuam como anti-políticas ou contra-poderes. Ora, o que chamo aqui de *ação política*, tendo em vista o privilégio do caráter processual em detrimento do institucional, deve abarcar esses aspectos “políticos” (propriamente ditos) e “anti-políticos”, pois não diz respeito, vale salientar, à busca do poder político em si mesmo, e sim a uma maneira de lidar com ele.

Se voltarmos o olhar para os antigos Tupi da costa brasileira, que se prestam como espécie de referência crucial ao pensamento de Pierre Clastres – em parte porque lhe oferecem a imagem de uma sociedade indígena antes do confronto com o Ocidente (o que permitiria, talvez ilusoriamente, compre-

---

<sup>3</sup> Deleuze e Guattari compartilham com Clastres a crítica à oposição entre sociedades sem Estado – “sociedades segmentares”, na definição de Fortes e Evans-Pritchard – e sociedades com Estado desta vez tanto para reencontrar a sociedade “flexível” ou “primitiva” nos mecanismos do Estado moderno quanto para reencontrar a “forma Estado” nos sistemas segmentares. Se de um lado, podemos reconhecer aquilo que escapa à sobrecodificação e à ressonância, do outro, podemos sinalizar tendências centrípetas, indícios de formação de centros.

ender a sua dinâmica política interna para além dos efeitos da Conquista), em parte por abrigar imagens intrigantes de transformações sociopolíticas –, veremos que as forças, que supostamente conteriam os germes do poder político, eram justamente as mais libertárias, visto que operavam linhas de fuga. Em suma, a *guerra* e o *profetismo*. De um lado, a vertigem centrífuga que nega a centralização e a cristalização das alianças políticas; do outro, a recusa de toda vida mundana em favor da busca da terra sem mal, espécie de negativo de toda organização social vigente. Mas o que dizer desses “germes”? Em que circunstâncias eles podem ser visualizados? Pode-se dizer que eles significam um movimento irreversível a caminho de uma centralização política? Em que medida a noção clastriana de “sociedade primitiva” – essa máquina contra o Estado – ainda nos é boa para pensar? Debrucemo-nos, antes de tudo, sobre essas inquietações.

### O ideal e o empírico

Nota-se que grande parte das críticas antropológicas dirigidas a Pierre Clastres dizem respeito à insuficiência de sua análise, tanto etnográfica como historiográfica. Clastres é reconhecido, no mais das vezes, como um filósofo na antropologia: ele seria o autor de um conceito específico de “sociedade primitiva”, assentado numa certa filosofia da chefia e numa ontologia da guerra, que muitas vezes não correspondem à realidade empírica. Penso em alguns exemplos, aqueles que me parecem mais pertinentes. Carlos Fausto (1992), em um balanço sobre os estudos realizados sobre os antigos Tupi da costa, critica certas teses de Clastres relativas a esses povos, por exemplo, a densidade demográfica como causa de complexificação política e a dissociação da guerra em relação a outras instâncias, tais a chefia e o profetismo. Diferentes estudos sobre sistemas regionais, como o Alto Xingu, que muitas vezes aproximam a etnologia da perspectiva da história e da arqueologia, tendem a enfatizar um sistema bastante diverso daquele descrito por Clastres, marcado pela paz em um plano regional e pelo desenvolvimento de chefias hereditárias, que beiram a coerção (Menget 1993; Heckenberger 1999, 2001; Barcelos Neto 2004). Outros estudos, como entre os Aruak subandinos, destacam a emergência de chefes sacerdotes, que se afastam do modelo clastriano, visto que unem *posição política* e *poder cósmico*, detêm uma linguagem plena de significado e estendem sua influência política para um domínio supralocal, aproximando-se da imagem andina dos templos e sítios de peregrinação (Santos Granero 1991, 1993a, 1993b, 2002).

“As sociedades primitivas existem?”, pergunta-se Marcos Lanna (2004), ao considerar que a oposição entre troca e poder – e, por conseguinte, entre comércio e guerra – impede Clastres de adentrar os meandros dos diversos casos etnográficos, em que as relações de dívida se vêm forçosamente inscritas no campo da reciprocidade. Isso sem falar na crítica de autores como Claude Léfort (1982) e Philippe Descola (1988), que acusam Clastres de ter negligenciado o papel da religião nos processos políticos. O primeiro retoma o problema das realezas sagradas – da África à Polinésia – para reintegrar o religioso na constituição do político. O último, atento aos exemplos amazônicos, propõe que o xamanismo seja trazido às discussões sobre a vida política, uma vez que estaria empenhado tanto na oposição à figura do chefe tradicional, como na própria constituição do lugar da chefia, revelando-se uma presença ambígua, porém fundamental<sup>4</sup>.

Segundo Philippe Descola, nas terras baixas da América do Sul, os xamãs são os “únicos a

---

<sup>4</sup> O problema das realezas sagradas é retornado em Marshall Sahlins (1990), num ensaio oferecido a Clastres, ao qual voltaremos no capítulo 4. Para um balanço sobre os trabalhos antropológicos que discutiram a relação entre o político e o sagrado, ver Georges Balandier (1967).

exercer sobre outrem um poder especificamente diferente das conexões de autoridade definidos por laços entre parentes” (1988: 825). O ponto é que eles se deslocam para diferentes posições: podem ser guerreiros, chefes ou ambos ao mesmo tempo; isso porque propiciam a mediação entre campos internos e externos, incluindo não apenas o domínio de aliados e inimigos, mas também do invisível onde habitam os seres sobrenaturais, plenamente dotados de *agência*. A crítica de Descola apenas inicia uma discussão sobre a relação entre xamanismo e política, entre a política cósmica e a política dos homens, nas Terras baixas da América do Sul, que parece retornar em ensaios de Stephen Hugh-Jones (1994) e de Eduardo Viveiros de Castro (2002b), ambos preocupados com a função política do xamanismo. Será por meio da leitura destes textos que se tornará possível compreender o xamanismo senão como um fenômeno propriamente político, como algo que opera de modo fundamental na ação política, seja em favor da pulverização, seja para a constituição de unidades flexíveis, variáveis quanto à sua estabilidade.

Voltarei a essas visadas críticas ao longo desse trabalho, sobretudo aquelas que dizem respeito à relação entre o político e o religioso. Por ora, importa assinalar que o contraste entre algumas das novas etnografias e a idéia clastriana da “sociedade primitiva” deve ser revisto, pois talvez não seja tão marcado como se pensou. Uma possível releitura de Pierre Clastres pode se dar, por exemplo, à luz das reflexões recentes de Marilyn Strathern (1988 e 1999) e Eduardo Viveiros de Castro (2002a) sobre o que é, afinal, a antropologia. E, sob a perspectiva destes autores, a antropologia define-se, em linhas gerais, como fruto do embate – experimental – entre os nossos conceitos e filosofias, jamais descontextualizados, e os conceitos e filosofias indígenas, apreendidos, via de regra, na experiência empírica. Com isso, não pretendo dizer apenas “trabalho de campo”, mas toda a erudição em torno do material etnográfico e historiográfico disponível sobre uma determinada paisagem.

No período – curto, diga-se de passagem – em que Pierre Clastres escreve, esse material, no que diz respeito à América do sul tropical, é ainda bastante escasso. Mas não é, de modo algum, desprezível, assim como não o é a sua experiência junto a diferentes povos: os Aché-Guayaki e os Guarani – ambos falantes de línguas tupi-guarani –, os Nivacle-Chulupi, da família lingüística Guaicuru (habitantes do Chaco) e, por fim, os Yanomami, da floresta norte-amazônica. Entre os Aché, caçadores e coletores nômades, Clastres produziu um belo relato etnográfico, *Chroniques des indiens Guayaki* (1972). Os Guarani, “os últimos homens”, confrontados com a constante ameaça ocidental, lhe serviram como matéria de inúmeras reflexões sobre filosofia indígena e, sobretudo, de uma coletânea de cantos (*Le grand parler*, 1974) que evocam temas cosmogônicos, muitos deles relacionados à busca da terra sem mal. Nota-se que essa aproximação com os Guarani rendia a referência inevitável aos Tupi-Guarani quinhentistas e seiscentistas, do litoral e do Paraguai. Os Yanomami, estudados por Jacques Lizot e brevemente visitados por Clastres nos anos 1970, propiciaram um encontro com a imagem de uma “sociedade primitiva genuína”, relativamente distante do mundo dos brancos e livre o suficiente para operar sua máquina guerreira. Entre os Chulupi, finalmente, Clastres iniciou, além de uma análise sobre a sua mitologia, uma reflexão sobre uma sociedade indígena não estranha a formas de estratificação social, tarefa que não pôde ter seqüência devido à sua morte prematura em 1977.

Examinemos, um pouco mais de perto, os argumentos gerais de Pierre Clastres. Tomemos, em princípio, suas duas principais teses, independente da etnografia que as baseia, para depois retornar à base empírica. Como tentarei demonstrar, é importante tomá-las pela sua implicação mútua, num movimento que vai da negatividade à positividade:

- 1) As sociedades primitivas são *sociedades contra o Estado*
- 2) As sociedades primitivas são *sociedades-para-a-guerra*

Essas teses foram desenvolvidas em momentos diversos e são interdependentes. A primeira foi apresentada na coletânea não por acaso denominada *La Société contre l'État*, publicada em 1974; e a segunda, em dois artigos de 1977 – “Arqueologia da violência” e “O infortúnio do guerreiro selvagem” –, ambos reunidos na segunda coletânea *Recherches d'Anthropologie Politique*, que teve publicação póstuma em 1980<sup>5</sup>. Tomemos a primeira tese. Com ela, Clastres procura desvelar uma filosofia política original que tem como base metafísica o “horror ao Um”. O Um é aquele que prima pela coerção, que subjuga todas as diferenças ou multiplicidades em nome de uma verdade instituída. Ao impor um controle externo a todos os membros da sociedade, ele passa a deter meios de extrair riquezas de uns em favor de outros, o que logo resulta uma divisão radical, fazendo a diferença turvar-se em desigualdade. Essa tese inverte a causalidade marxista: a dominação econômica não determina a dominação política, é justamente a política que instaura e possibilita qualquer divisão. Permanecer primitivo – ser contra o Estado – é um ato de vontade (um *desejo* que não parte de um indivíduo racional, nem permanece consciente), uma recusa filosófica: ao abafar a emergência do Um, sinônimo de coerção (violência), mesmo que não diretamente física, repele-se também a desigualdade econômica, a exploração de uns pelos outros<sup>6</sup>. Mais uma vez, nessas definições, não há espaço para eufemismos ou hipérboles.

A primeira tese centra-se em uma figura por excelência política: o chefe “tradicional”, que ocupa o lugar do poder sem jamais exercê-lo, e ele não o faz justamente porque é tido como prisioneiro do grupo que cumpre *representar*. O chefe ameríndio é, pois, uma figura política limite: um agente esvaziado, assim como sua palavra, que seduz sem induzir, puro valor que pouco comunica<sup>7</sup>. O *domínio político*, fundamentado na chefia, reduz-se, desse modo, a uma *posição* destituída de substância: ele explicita um lugar esvaziado que, no entanto, deve ser feito visível, pois é essa visibilidade que permite com que ele seja controlado, cerceado.

Passemos à segunda tese. Se, de um lado, o que define o Ser primitivo é um “ser-contra”, que torna visível uma posição política para esvaziá-la; do outro, é preciso descrever suas pulsões. Com efeito, a positividade nas sociedades primitivas está dada, segundo Clastres, não na chefia, mas na guerra, justamente essa *negação do poder político*. A guerra é o que produz a autarquia dos grupos locais indivisos impedindo que eles sucumbam a uma estrutura maior em que possa despertar um poder centralizado. A guerra é, na tradução de Deleuze e Guattari (op. cit.) das idéias clastrianas, uma “máquina abstrata” – máquina porque fabrica (*faz*) a sociedade ameríndia como sociedade primitiva, que recusa o Um em nome de uma espécie de nomadismo filosófico, um apego às linhas de fuga e às práticas de conjuração<sup>8</sup>. A máquina de guerra está, pois, a serviço da Diferença – não a dissolução mecânica da Unidade, mas a irredutibilidade das multiplicidades –, ao passo que o aparelho do Estado (uma espécie de “máquina de captura” segundo a nomenclatura dos autores) está a serviço do Um e, para retomar o pensamento guarani parafraseado por Clastres, o Um é o próprio Mal<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Análises sobre a comunicação e entre essas duas obras podem ser encontradas em Lima e Goldman (2001, 2003) e, mais recentemente, Lanna (2004). Passo, a seguir, a remeter às edições brasileiras destas duas coletâneas: *A sociedade contra o Estado* (2003) e *Arqueologia da violência* (2004).

<sup>6</sup> Essa tese reaparece nos escritos de Joanna Overing (em especial 1983, 1991) sobre o caráter da produção entre os Piaroa, aos quais voltaremos no item 1.6 (“O sujeito magnificado”). Para uma aproximação entre Overing e Clastres, ver a pequena introdução de Sylvia Caiuby Novaes (2002) à tradução brasileira de “Estruturas elementares de reciprocidade”.

<sup>7</sup> Sobre a figura problemática do chefe tradicional em Clastres, ver Marc Richir (1987). Voltarei a essa discussão no capítulo 4.

<sup>8</sup> “A máquina abstrata ou diagramática não funciona para representar, mesmo alguma coisa real, mas constrói um real que está por vir, um outro tipo de realidade” (Deleuze & Guattari 1980: 177).

<sup>9</sup> Essa reflexão já estava presente no ensaio, “Do Um sem o Múltiplo”, a propósito do pensamento dos carafbas guarani. Segundo eles, “O Mal é o Um. O Bem não é o Múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa verdadeiramente os seres completos.

Thomas Hobbes, no *Leviatã*, assume que a guerra não se resume jamais à batalha: trata-se de algo mais abstrato, de uma disposição inerente ao homem. No entanto, se para Hobbes essa disposição deve ser domada para que se constitua a vida em sociedade, visto que ela pertence ao “estado de natureza”, para Clastres, é ela que dá o fundamento da vida primitiva, pois, ao limitar o campo da troca, também propicia a autonomia e a liberdade da comunidade e das pessoas que a constituem<sup>10</sup>. Assim, a maquinaria da guerra invade todo o tecido social, e não se opõe a ele. Ela está presente, por exemplo, desde os rituais de iniciação dos jovens guerreiros, cuja “fabricação” reside no princípio de que todos são iguais, e essa igualdade deve ser marcada no corpo, justamente porque prescinde de um aparelho externo<sup>11</sup>. Se o Estado é uma forma separada da sociedade, e por isso não pode prescindir da escrita das leis, que produzem a sua transcendência, os rituais de iniciação, baseados em métodos de mutilação corporal (imposição de marcas), são a negação desse poder transcendente, visto que inscrevem a sociedade nos corpos individuais.

Afora esses rituais, a máquina de guerra tem por aliada a palavra, sobretudo a dos xamãs ou profetas, que permite a comunicação com o mundo sobrenatural. Os cantos dos caraíbas guarani, essas figuras a meio caminho entre a humanidade e a divindade, são o veículo pelo qual a aversão ao Um é declarada, são a enunciação de um mundo anti-político, onde tudo é liberdade. Nesse sentido, o tema da terra sem mal, tradução guarani para o tema do devir não-humano, revela-se complementar ao impulso guerreiro: ambos constituem forças ou máquinas que impedem a emergência do poder político, separado e uno. Tudo se passa como se a identificação dos homens com um domínio extra-social – natural ou sobrenatural – impedisse a constituição desse poder separado, que é, por definição, um poder por assim dizer purificado, pois que plenamente humano. A palavra vazia do chefe, que se dirige aos seus semelhantes, “homens”, opõe-se, pois, à palavra plena do xamã-profeta, cuja enunciação já não diz respeito apenas a um sujeito plenamente humano, mas sim visitado por subjetividades não-humanas, de quem provém uma espécie de poder ou potência cósmica. Apenas a última pode fazer, materializar, agir no mundo, ao passo que a primeira permanece estéril. Essa última idéia é desenvolvida, paralelamente e fluidamente, em *Le Grand Parler* e no trabalho notável de Hélène Clastres, *La Terre sans Mal* (1975), que será largamente recuperado aqui.

Como propõe Descola no texto acima citado, Pierre Clastres não desenvolveu a fundo a questão da relação entre humanos e não-humanos, como aparece no pensamento dos ameríndios e, por conseguinte, do xamanismo como prática de sentido, o que acabou por reduzir sua antropologia política a um domínio “demasiadamente” humano. A interrogação que se impõe imediatamente neste trabalho é, por-

---

*Yvy mara-ey*, designação dos Últimos Homens, não abriga mais homens, não abriga mais deuses: somente iguais, deuses-homens, homens-deuses, tais que nenhum dentre eles se diz segundo o Um” (1972/2003: 191). Ou seja, o que se repudia é a idéia de Unidade como Totalidade, a irredutibilidade da dualidade. Essa mesma idéia pode ser reencontrada, em elaboração contudo bastante diversa, em *História de lince* (1993), de Lévi-Strauss, em que o dualismo como forma de pensamento é apresentado como a própria expressão da irredutibilidade da Diferença (o que torna a identidade um processo fadado ao fracasso), e no artigo “O dois e seu múltiplo”, de Tânia Stolze Lima (1996), que esboça uma teoria etnográfica na qual o perspectivismo de um povo ameríndio (os Juruna) – idéia de que é possível mudar de ponto de vista, e impossível aceder a um ponto de vista geral – opõe-se ao holismo, à Unidade, como descrita pelo caraíba apresentado por Clastres. Os argumentos de Lima, por seu turno, vão ao encontro da reflexão mais geral de Eduardo Viveiros de Castro, que passa a se referir a um “perspectivismo ameríndio”, esse pensamento que recusa o estabelecimento de um ponto de vista do todo e sobre o todo, e que repudia a oposição entre sujeito e objeto do conhecimento como patamares fixos e não cambiáveis. Nesse sentido, a “revolução copernicana” apenas iniciada por Clastres encontra em Viveiros de Castro uma continuidade decisiva. A “sociedade primitiva” como *desejo* transforma-se no perspectivismo ameríndio e sua disposição cognitiva contra a sobrecodificação do pensamento.

<sup>10</sup> Para uma discussão da crítica filosófica que Clastres dirige, em “Arqueologia da violência” (1977a/2004), à filosofia de Thomas Hobbes, ver Abensour (1987).

<sup>11</sup> Generalizando para diferentes povos indígenas, Clastres admite em “Da tortura nas sociedades primitivas”: “A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *Tu não é menos importante do que ninguém*. A lei inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, *de um poder que lhe escaparia*. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei” (1973c/2003: 203).

tanto, como repensar essa antropologia política a partir das novas reflexões – etnográficas – sobre as idéias indígenas a respeito de *que é a pessoa, o agente e o sujeito*, o que implica repensar a fronteira entre a humanidade e a não-humanidade, e também entre o parentesco, o não-parentesco e a inimizade. Em outros termos: que podemos dizer de uma ação política que não pensa desenvolver-se em um solo exclusivamente humano? Nesse sentido, a revolução copernicana clastriana – esse pensar contra a corrente – não teria se completado; pelo menos é o que sinalizam os novos estudos de etnologia indígena, interessados, antes de tudo, em pensar o pensamento ameríndio a partir dos nossos conceitos, mas para além deles<sup>12</sup>.

Por ora, voltemos ao material etnográfico com o qual se defronta Clastres. Tomemos as particularidades dos grupos estudados mais a fundo por ele. Em diversas paisagens do Paraguai, o autor pôde encontrar três grupos diversos: os Guayaki-Aché, os Guarani e os Nivacle-Chulupi. Se os Guayaki são caçadores-coletores semi-nômades, os Nivacle-Chulupi das planícies chaquenhas apresentam uma organização sociopolítica baseada na presença de uma elite de guerreiros. Os Guarani, grupo populoso marcado por uma difícil história de encontro com o Ocidente, despertam o interesse devido à sua intensa vida religiosa, em que a presença do tema da terra sem mal reenvia fortemente tanto aos antigos Guarani como aos antigos Tupi da costa. Esses últimos não seriam, em Clastres, um objeto menor: pelo contrário, trariam, ao lado dos Chulupi, o enigma da formação de figuras guerreiras eminentes, gerando em cada caso uma configuração política específica e por assim dizer discordante da idéia de sociedade primitiva “pura”. As hierarquias chulupi, no Chaco, e as grandes aldeias dos antigos Tupi da costa, além do fato da suposta cristalização, entre eles, de “províncias” ou “confederações”, lideradas por chefes prestigiosos, produzem por certo derrapagens no pensamento clastriano. A imagem da sociedade primitiva é resgatada, por fim, entre os Yanomami, brevemente estudados por Clastres, que chega a declará-los como “uma das últimas sociedades primitivas do planeta”, aqueles que não sucumbiram à tirania do Um. Os Guayaki, contrariamente, seriam retratados, durante os anos 1960, como um povo “apodrecido”, fadado ao desaparecimento porque apanhado pelo (mau) encontro com o Ocidente. Com os Guarani, o mesmo poderia ser dito; não obstante, é em sua intensa vida religiosa – que maximiza o desejo de busca pela terra sem mal – que pode ser vislumbrada a persistência de sua recusa de viver no mundo da Unidade.

Os antigos Tupi da costa preenchem, ao lado dos atuais Yanomami, o desejo do autor de se situar antes do encontro com o Ocidente. É o recuo, seja no espaço – a floresta densa – seja no tempo – o Quinhentos –, que o permite apreender algo como uma sociedade primitiva revelada em sua própria dinâmica. É possível vislumbrar as maquinarias sociais em atividade entre os Guayaki – mas, como grande parte dos grupos tupi-guarani estudados naquela época, estes eram vistos como diante de uma ameaça mortal. Em termos de prognósticos, Clastres não se afasta sobremaneira dos teóricos da aculturação que visitavam, na metade do Novecentos, grupos tupi diversos<sup>13</sup>. Não obstante, onde muitos viram assi-

<sup>12</sup> Como sugere Goldman (2001), é preciso distinguir entre a noção de ator/ indivíduo e noção de sujeito no sentido pleno do termo. O problema ameríndio do sujeito diverge decerto do problema moderno que, como lembra Bruno Latour (1997), está calcado num ato de “purificação” da ação humana, ou seja, na extração da agência dos não-humanos, o que redundava num conceito de ator – consciente e racional – que deixa de lado a noção, bastante produtiva, de “actante”, todo aquele, humano como não-humano, que se presta como fonte de ação. Como demonstra Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998), no desenvolvimento da idéia do perspectivismo, para os ameríndios, *o sujeito é antes de tudo a posição do enunciador*. Aquele que se coloca na posição de sujeito é tomado imediatamente como *humano*, o que significa, sobretudo, que a humanidade é ela também posicional. Seres tidos como não-humanos são, desse modo, potencialmente humanos, visto que podem se alojar na posição de sujeito. A discussão sobre o estatuto complexo do sujeito no americanismo tropical revela uma trajetória já antiga; nesse sentido, seria impossível apresentar aqui uma listagem de obras fundamentais. Aponto apenas que ela remonta a um período que vai desde os estudos sobre a “noção de pessoa” – dos quais o ensaio de Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1987) parece ser um marco –, passando pelos estudos sobre a constituição de identidades (por exemplo, Lévi-Strauss 1977, Carneiro da Cunha 1978, Crocker 1977, Viveiros de Castro 1977, Overing 1987), até chegar aos estudos sobre o animismo (Descola 1986, 1989, 1992) e o perspectivismo (Viveiros de Castro 1996b/2002, 1998, 2000/2002; Lima 1996, 1999, 2005), que desenvolvem a idéia de que a pessoa é revelada como portadora de qualidades humanas e não-humanas. Recentemente, essa problemática ganhou um foco especial com os escritos de Anne-Christine Taylor sobre os Jivaro (2000, 2003).

<sup>13</sup> Tenho em mente, entre outros, os trabalhos de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1971), sobre os Tenetehara, e de Egon Schaden (1951) sobre os Guarani.

milação, ruralização, proletarização, mestiçagem, Clastres viu *etnocídio*, ou seja, desnaturação, deixar de ser o que se é, perecer. Nesse sentido, era preciso reenviar a imagem de sociedades tupi-guarani atuais – os Guayaki e os Guarani – aos seus antepassados gloriosos, a uma sociedade que vivia de fato para a guerra, retirando dela as condições para a sua existência. Os Tupi acossados ganhavam, assim, o seu berço, a sua Grécia.

De fato, os povos do litoral quinhentista eram bravos guerreiros, e era a arte de fazer a guerra o que os projetava para fora de qualquer interioridade política. Contudo, eram os mesmos que intrigavam o autor, uma vez que se apresentavam, como ninguém, numa espécie de abismo – acidente ou “mau encontro” – causado pela sedução do poder<sup>14</sup>. Baseado nas crônicas disponíveis, Clastres aponta a experiência singular de uma configuração política que parecia anunciar, já antes da Conquista, o germe de um Estado (um proto-Estado?) – tal a emergência de líderes supralocais, que extraíam seu prestígio da guerra (mas também do trato com o mundo sobrenatural), engendrando novas formas de organização que diferiam do padrão de autonomia local, baseado em grupos locais dispersos. Via-se, pois, entre os grupos tupi da costa, a realização de tendências centrípetas que permaneciam latentes. Essa constatação levava Clastres a tatear certas conclusões.

Os Tupi, particularmente os da costa brasileira, revelam pois uma nítida tendência à constituição de sistemas políticos amplos com chefias poderosas, cuja estrutura deveria ser analisada; de fato, ao estender-se o campo de aplicação de uma autoridade central suscita conflitos agudos com os pequenos poderes locais; surge então a questão sobre a natureza das relações entre chefia principal e subchefias: por exemplo, entre o “Rei” Quoniambec e os “reizinhos” e seus vassalos. (1963/2003: 91)

Essa “miragem”, enfatizada mais de uma vez pelo autor, deve ser discutida com cautela. Teria Clastres se deixado seduzir pelos relatos de cronistas, nativos de sua época, como André Thevet e Hans Staden, que projetavam insistentemente seus modelos monárquicos na apreensão da realidade indígena? Em que sentido esses recuos centrípetos significam “novidades” em relação ao padrão tupi?<sup>15</sup>

Um perigo subjacente é congelar a revolução copernicana de Clastres, esta que recusa a dicotomia entre sociedades “sem” e “com” Estado, a uma nova dicotomia fixa, que pode derivar, por exemplo, da idéia de que o Estado, o poder político em exercício, nasce de um só golpe, e isso pressupõe um processo irreversível. Como propõem Deleuze e Guattari, nos *Milles plateaux*, talvez seja o caso de tomar a noção clastriana de Estado de maneira ainda menos substantiva e encontrar, nele, uma força ou vetor sempre presente, que pode ou não se manifestar, a depender da configuração de momentos particulares na experiência indígena. Assim, “há tantos centros de poder nas sociedades primitivas quanto nas sociedades com Estado. Mas estas se comportam como aparelhos de ressonância, elas organizam a ressonância, ao passo que aquelas os inibem” (1980: 257)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> A reflexão sobre o “mau encontro”, ou seja, sobre a emergência do poder político – o “inonimável” – como acidente histórico cuja irreversível ocorre quando da leitura, por Clastres, de Étienne de La Boétie. Para uma revisão dessa leitura, e sobretudo da afirmação de um “pensamento livre”, ver Cardoso (1989).

<sup>15</sup> Clastres, em um texto panorâmico como “Mitos e ritos dos índios da América do Sul” (1981/2004), diferencia a “sociedade primitiva” da “sociedade tupi”, na qual poderia ser encontrada a formação de um “proto-Estado”. Note-se que o autor tinha pouco acesso ao material historiográfico sobre as chefaturas caribe e aruak, que proliferavam durante o período colonial, como podemos ler atualmente (ver, por exemplo, Whitehead 1994 e Santos Granero & Hill 2002). Para um balanço acerca das chefaturas coloniais, ver Roosevelt (1993), Heckenberger (1999) e Fausto (2000).

<sup>16</sup> Nas palavras de Deleuze e Guattari, “nem tudo é Estado, justamente porque sempre e em toda parte houve Estados” (1980: 535). Ou ainda, “há nas sociedades primitivas tantas tendências que ‘buscam’ o Estado, tanto vetores que trabalham na direção do Estado quanto de movimentos no Estado, ou fora dele, que tendem a dele se separar, dele se premunir, ou bem fazê-lo evoluir, ou mesmo aboli-lo: *tudo coexiste em interação perpétua*” (idem: 536; grifos meus). Os autores criticam, nesse sentido, a indiferença dos etnólogos com relação à arqueologia,

Voltemos, de maneira a examinar a relação entre idéia e empiria em Clastres, ao exemplo descrito pelo autor das estranhas transformações dos povos tupi-guarani da costa quinhentista e seiscentista. A discussão sobre a possível emergência de um poder político separado entre eles não pode ser afastada de um outro tema crucial, que reenvia ao domínio não da política dos homens, o domínio da chefia dita tradicional – chefia de paz, mas também chefia de guerra –, mas da política cósmica : o *profetismo*.

### O paradoxo do profetismo tupi-guarani: Pierre Clastres

Qual o quadro dos Tupi da costa que Clastres tem diante de si? Em linhas gerais, tratava-se, antes da Conquista europeia, da configuração de grupos locais populosos, da expansão territorial e, mais importante, do crescimento do prestígio dos grandes chefes de guerra, os morubixabas. Diante do movimento de centralização política que esses engendravam, eclodiam movimentos proféticos conduzidos por grandes xamãs – pajés-guaçu ou caraíbas – que pregavam o abandono da vida mundana e das regras sociais, como aquelas que presidiam o casamento, e a busca imediata da terra sem mal, terra da abundância, em algum lugar situado, não se sabe ao certo se a leste ou oeste, na direção do mar (o Atlântico) ou das montanhas (os Andes). Líderes de grandes migrações, que contavam com a adesão de membros de diferentes grupos locais, por vezes inimigos entre si, esses profetas acabavam por constituir liderança política, dando forma a novos coletivos. Clastres entrevê nesse processo o perigo da formação de um germe de poder político, que colocaria em xeque a existência do “mundo exemplar tupi-guarani”. Esse ponto é claramente manifesto no final de um ensaio de síntese, “A sociedade contra o Estado”.

Eis uma sociedade primitiva que, atravessada, ameaçada pela irresistível ascensão dos chefes, suscita em si mesma e libera forças capazes, mesmo ao preço de um quase suicídio coletivo, de fazer fracassar a dinâmica da chefia, de impedir o movimento que poderia levar à transformação dos chefes em reis portadores de leis. De um lado, os chefes; do outro, e contra eles, os profetas: tal é, traçado segundo suas linhas essenciais, o quadro da sociedade tupi-guarani no final do século XV. E a “máquina” profética funcionava perfeitamente bem, uma vez que os karai eram capazes de se fazer seguir por massas surpreendentes de índios fanatizados, diríamos hoje, pela palavras desses homens, a ponto de acompanhá-los até na morte. (1974/2003: 233).

Os profetas, personagens por excelência da anti-política selvagem, assumiam para si uma prerrogativa eminentemente política, qual seja, reunir membros de grupos locais diversos em torno de um ideal comum. Nesse afã de agregar gente e de constituir uma liderança de tipo diverso, eles acabavam por se tornar espécies de rivais dos chefes de guerra, que também ganhavam destaque num âmbito supralocal, designado pelos cronistas como “província”. Prossigamos com o raciocínio do autor.

O que isso quer dizer? Os profetas, armados apenas de seus *logos*, podiam determinar uma “mobilização” dos índios, podiam realizar essa coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Eles conseguiram realizar, de um só golpe, o “programa” dos chefes! Armadilha da história? Fatalidade que apesar de tudo consagra a própria sociedade primitiva à dependência? Não se sabe. Mas, em todo o caso, o ato insurrecional dos

---

ciência empenhada em buscar vestígios do Estado no mundo primitivo. “Diremos que os etnólogos, trancafiados em seus territórios específicos, [...] recusam confrontá-los aos territórios arqueológicos que comprometeriam o ideal de autarquia. Eles tiram fotos de seus primitivos, mas recusam antes de tudo a coexistência de dois mapas, etnográfico e arqueológico” (1980: 535). Voltarei à questão da arqueologia, ao meu ver crucial para a antropologia política, nos capítulos 2 e 4.

profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por uma estranha reviravolta das coisas, infinitamente mais poder do que os segundos detinham. Então talvez seja preciso retificar a idéia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever da palavra *inocente*, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota. (idem: 233-234).

Estamos, com Clastres, diante de um mundo virado do avesso. Como um contra-poder pode constituir-se em poder político? Como um mecanismo de pulverização (fuga) pode dar origem a uma nova unidade? Como a palavra, que é a antítese da violência, pode desenvolver o seu germe? A palavra profética, libertária, perdia a sua inocência, fazendo-se comando<sup>17</sup>. O profetismo desenvolvia-se sob um registro não propriamente político, mas sim religioso, guiando-se pela promessa de uma *metamorfose divina* capaz de livrar os homens dos infortúnios dados pela sua condição. Clastres (1970/2003, 1974/1990) reencontra o mesmo desejo de metamorfose entre os profetas dos Guarani atuais, que jamais se cansam de impelir a todos a buscar a terra sem mal, seja em deslocamentos espaciais, seja em rituais, através da entoação de cantos. No entanto, se entre os Guarani atuais, o profetismo consiste num ato religioso de recusa, entre os antigos Tupi da costa, ele redundava num ato político de fundação, fazendo despontar o paradoxo.

Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens? Talvez. Mas, mesmo na experiência extrema do profetismo (porque sem dúvida a sociedade tupi-guarani tinha atingido por razões demográficas ou outras, os limites extremos que determinam uma sociedade como sociedade primitiva), o que os selvagens nos mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história de sua luta contra o Estado. (idem: 234).

O profetismo dos Tupi antigos é, assim, retratado como uma “experiência extrema”, qual seja, um

---

<sup>17</sup> Discutindo o conjunto de suas idéias, Hannah Arendt, em *Qu'est-ce que la politique?* (2003), opõe a experiência moderna da política à experiência grega. Na Grécia Antiga, a política, atividade própria da pólis, está vinculada ao manejo da palavra, à arte da persuasão. Seguindo a tradição aristotélica, Arendt pensa o poder político, aquele que busca imitar a perfeição dos deuses e instaurar um espaço público autônomo, como oposto a um poder despótico, um poder que se dá pela força física. A desnaturação do modelo grego viria com a idéia de Império consolidada pelo romanos e, finalmente, com a constituição do Estado-nação no princípio do Estado moderno. Nesse momento, a política passa a consistir no monopólio dos meios da violência, e uma espécie de barbárie é anunciada. Embebida em uma tradição humanista, Arendt se pergunta pela origem da política e, nesse ponto, é obrigada a retornar ao problema da violência. No princípio, afirma ela, está a violência: seja a guerra, seja a revolução (ver Arendt 1963). Nesse sentido, a política é por definição um ato de paz, calcado na palavra, que pode desviar-se quando tomada como meio de exercer a violência. Há decerto uma parcial convergência entre o pensamento de Clastres e o de Arendt. Ambos vêem na palavra um modo oposto à coerção. No entanto, se a última restitui a positividade do político, o primeiro para reencontrar o patamar divino não é preciso ser inteiramente humano. Ora, essa empresa pode ser reencontrada, de certo modo, em Philippe Descola (2001), para quem o contínuismo entre natureza e sociedade, revelado em um regime ontológico do tipo animista, pode ser tratado como homólogo ao contínuismo social estabelecido nas relações intra-humanas, iluminadas por Clastres. O fato de as relações com o mundo não-humano infletirem sobre as relações no mundo humano pode constituir-se numa via bastante original para (re)pensar as idéias clastrianas.

movimento desesperado contra fenômenos indesejados, que colocam limites à sociedade primitiva, tornando manifestas tendências centrípetas latentes<sup>18</sup>. Ora, se ele iniciava como resistência a essas tendências, culminava por realizá-las de modo ainda mais radical. Se ele principiava como conjuração das unidades esboçadas ou impostas, terminava pela proposição de uma nova unidade, dotada de maior amplitude. O profetismo é apresentado por Clastres, em suma, como reflexo de uma sociedade ameaçada, em vias de destruição; e é sob essa ameaça que habitaria o germe do infortúnio. Tais intuições, que não deixam de soar precipitadas, jamais foram desenvolvidas de modo sistemático pelo autor, que muitas vezes tratou do problema da emergência do poder político como *mistério* e que nunca tomou os antigos Tupi da costa (tampouco os antigos Guarani do Paraguai) como objeto de estudo propriamente dito. Não obstante, a trilha de questões aberta por Pierre Clastres foi retomada de modo bastante original por Hélène Clastres. Se nele uma reflexão forte sobre a chefia contrasta com uma reflexão fraca sobre o profetismo, nela, as coisas se invertem.

### O paradoxo do profetismo tupi-guarani: Hélène Clastres

Em *La Terre sans Mal*, Hélène Clastres toma o paradoxo vislumbrado por Clastres como contradição, uma vez que, entre os grupos tupi-guarani, a função profética, associada às migrações, não seria de modo algum compatível com a função política. Ao se tornar um líder político, ao conformar um novo coletivo, o profeta perderia o seu caráter negador, deixaria de agir em favor da religião nativa, cujo compromisso era com a evasão, para compactuar com um projeto de unidade, que iria da mais simples segmentação à origem do Estado. Nas palavras da autora:

Alguns caraíbas foram efetivamente chefes de uma província. Ora, o estatuto de chefe é incompatível com o estatuto de *karai*. Sem dúvida, sobretudo no Quinhentos, eram raros aqueles que acumulavam as duas funções. É possível que eles nem existissem antes da Conquista. No Seiscentos, no entanto, era possível encontrar alguns deles (como Pacamon). A potência deles se devia, de forma abusada, à reunião dos dois poderes que, todavia, deixavam de estar no mesmo plano: *o poder religioso era, ali, necessariamente subordinado ao político*. (1975: 55; grifos meus)

O profetismo de viés político é, com Hélène Clastres, uma exceção: pode-se mesmo afirmar que ele é resultado de um processo histórico, como aquele gerado pela Conquista. A imagem oferecida pela autora do sistema dos Tupi e Guarani antigos é a da separação entre dois “poderes” de natureza diversa:

---

<sup>18</sup> Como já salientado, Clastres vê no aumento populacional um fator importante para a emergência do Estado. Tal o que defendia em um ensaio como “Elementos de demografia ameríndia”. Em um primeiro texto sobre a questão, Clastres assinala que “[...] entre o guia de um bando de caçadores nômades guayaki de 25 a 30 pessoas ou o chefe de um partido de uma centena de guerreiros no Chaco, e os grandes *mburuvicha* [o autor se refere mais propriamente aos Guarani antigos], os líderes tupi-guarani que levaram ao combate exércitos de vários milhares de homens, há uma diferença radical, uma diferença de natureza” (1973a/2003: 114). É curioso notar que, em um texto como “Independência e exogamia” (1963/2003), Clastres demonstrava que a presença de aldeias populosas não significava a centralização política propriamente dita, mas sim um esquema segmentar que atuava justamente no impedimento da criação de uma unidade sociopolítica “inflada” e autônoma. Ou seja, a relação causal entre demografia e centralização não se verificava, o que se explica pela operação de uma máquina segmentar, para voltar a Deleuze e Guatarri. Em um texto posterior (“O retorno das luzes”), respondendo às críticas de Pierre Birnbaum, que o acusa de um “rigoroso determinismo demográfico”, Clastres escreve em tom de blague: “Seria um verdadeiro alívio se pudéssemos, com um único salto, passar do crescimento demográfico à instituição do Estado, teríamos tempo de nos ocupar de outra coisa. Infelizmente, as coisas não são tão simples. Substituir o materialismo econômico por um materialismo demográfico? A pirâmide ainda continuaria apoiada em sua ponta. O que é certo, em contrapartida, é que etnólogos, historiadores e demógrafos durante muito tempo compartilharam uma natureza falsa, a saber: que a população das sociedades primitivas era necessariamente pequena, estável, inerte. Pesquisas recentes demonstram o contrário: a demografia primitiva evolui e, o mais das vezes, no sentido do crescimento. De minha parte, eu tentei mostrar que, em certas condições, o demográfico não pode ter efeitos sobre o sociológico, e que esse parâmetro deve, de modo igual aos outros (não mais, mas não menos), ser levado em conta se quisermos determinar as condições de possibilidade de mudança da sociedade primitiva. Daí uma dedução do Estado...” (1977c/2004: 206). Como vemos, Clastres refina suas apreciações sobre o problema demográfico, afastando-se de um determinismo rumo a uma multicausalidade.

o político e o religioso. E essa separação atua justamente no sentido de impedir a emergência de um poder efetivo e separado, o poder político propriamente dito, poder de coerção, de mando e obediência. Nesse sentido, ela não se distancia de Pierre Clastres, no que toca ao seu projeto de antropologia política: os indígenas conhecem os perigos do Estado, por isso mesmo cuidam evitar o seu aparecimento. E eles o fazem, garante ela, não permitindo a condensação de papéis, tais os de chefe (“tradicional” ou “de guerra”) e os de profeta (grande xamã, líder das migrações). Quando a palavra vazia do chefe, que jamais constitui um poder político substantivo, adquire um conteúdo é preciso impor um freio. Na sócio-lógica indígena, a idéia mesma de um “chefe-profeta”, a conjunção dos planos políticos e religiosos, seria uma forma de *contradição*, a um só tempo ontológica e sociológica. Continuemos com a autora.

Ao se tornar chefe, deixa-se de ser completamente profeta : mais exatamente, conserva-se o prestígio e a potência, mas se perde o status. Um chefe não possui, e não pode possuir, o privilégio do “livre-trânsito” por entre províncias entre si inimigas, pois ele é aquele que decide as expedições guerreiras, aquele por meio de quem as comunidades se definem como aliadas ou inimigas. Ele dificilmente saberia manter-se alheio das alianças políticas, sendo aquele que precisamente as encarna. No mais, ele não pode estar alheio à comunidade, cuja administração é responsabilidade sua, tampouco à sua rede de parentesco. Um chefe ocupa sempre uma posição precisa no espaço e no tempo, pois ser chefe é pertencer a uma linhagem privilegiada (a chefia é hereditária), é governar uma aldeia e ali residir. Por conseguinte, a ambigüidade coextensiva do personagem dos *karai*, como homens-deus, era levada até o extremo, ou seja, até a *contradição*, uma vez que esses acediam à chefia. (ibidem; grifos meus)

O conflito de forças antagônicas, que se desenrolava entre os Tupi e Guarani antigos, é tomado, por Hélène Clastres, como caos sócio-lógico. Se o profetismo como religião – antes de tudo, uma filosofia, uma cosmologia – reside em valores como a mobilidade social, a ruptura com os laços de parentesco e busca da terra sem mal; a chefia como alicerce do domínio político consiste em valores como sedentarismo, laços de filiação, aliança com outros grupos locais (que passa pelo casamento e pelo ritual)<sup>19</sup>. A terra sem mal seria, assim, o negativo da sociedade humana organizada pelos laços de parentesco. O profeta seria, “em essência”, o anti-chefe por excelência, uma figura do movimento perpétuo. Compreende-se, sob esses termos, que um assim chamado chefe-profeta venha a constituir uma contradição: ele cria o político – a possibilidade do Um – a partir de algo por definição não-político ou contra-político.

Ora, se idealmente o político e o religioso não podem se tocar, na prática, isso não deixa de ocorrer, resultando formas inesperadas, o que causa perplexidade em Hélène Clastres. Voltamos ao início desse capítulo: forças centrífugas parecem em muitas circunstâncias buscar uma espécie de cristalização, o que era linha de fuga aparece como princípio segmentar e pode redundar até mesmo em uma espécie de enrijecimento. Que pensar, então, da relação entre o religioso e o político nessas paisagens? Não seria prudente, talvez, abandonar uma idéia rígida de uma oposição diametral e, tal como sugere Hélène Clastres, de contradição, para apostar na idéia de *relação*, *passagem* ou *transformação*? Não seria a figura desse líder profético o próprio lugar dessa transformação, a própria dobradura entre um e outro domínio?

---

<sup>19</sup> Hélène Clastres parece sobreestimar o valor da patrifiliação para os grupos Tupi da costa, pois apesar de haver uma forte ideologia de que a concepção se deve sobretudo ao pai, não haveria como provar a operação de linhagens como grupos corporados, como pessoas morais. Ou seja, o aspecto patri revela-se pelo seu caráter sobretudo ideológico, tendo pouco rendimento no plano morfológico. A hipótese da hereditariedade de prerrogativas como a chefia deve ser vista com extrema desconfiança. Para uma revisão da questão da filiação tupi-guarani, ver Fausto (1995).

A oposição que Hélène Clastres opera entre religião (fuga) e política (segmentação, Estado) traduz-se na oposição entre profetismo e messianismo. O profetismo seria uma forma “pura”, propriamente indígena e, portanto, independente e anterior à Conquista. Tratar-se-ia de uma filosofia social baseada no mito da terra sem mal, na idéia de que é possível aceder a um “espaço fora do espaço”, onde já não é preciso trabalhar para viver, onde as regras de troca e casamento são abolidas e onde, enfim, os homens recuperam a imortalidade tornando-se, eles também, deuses. Essa filosofia anti-identitária é, segundo a autora, a causa propriamente dita das freqüentes migrações empreendidas pelos povos tupi-guarani, do presente e do passado, e que nada mais são que a recusa à fixidez, ao sedentarismo e à conformação de unidades. Em suma, o profetismo estaria mais presente nos movimentos migratórios que nos assim chamados “surto messiânicos”, que eclodem como reação ou resistência à dominação colonial. H. Clastres propõe essa distinção tendo em vista o emprego algo fluido do termo “messianismo” por Alfred Métraux (1967) que, no entanto, já distinguia entre movimentos “puramente indígenas” e outros por assim dizer “misturados”, que resultavam muitas vezes do encontro de religiões indígenas com o cristianismo. No caso dos povos tupi-guarani, estes eram movimentos de tipo nativista ou revivalista, configurando-se como respostas ao poder externo colonial. Ainda que dotados de uma roupagem religiosa, eles não poderiam ser descritos como profetismos justamente por sobrepor ao motivo religioso (a busca da terra sem mal) o motivo político, a insurgência contra os europeus e uma certa busca pelo poder, evidenciada pela emergência de figuras de grande influência, tais os chefes-profetas ou chefes-xamãs.

Para H. Clastres, a figura do chefe-profeta tupi ou guarani, que não raro incorporava elementos ocidentais, representa já uma desnaturação, ou seja, o deslocamento do sentido religioso para um sentido mundano. Entre os Chiriguano, grupo guarani do piemonte boliviano, cujo movimento foi descrito por Métraux, não haveria profetismo, mas sim messianismo, já que o visado era menos uma maneira de evasão que a forma de consolidar o poder de certos chefes. H. Clastres afirma o mesmo em relação ao assim chamado “Estado indígena (Guarani) do Paraguai”, erguido no Oitocentos: a partir do momento em que os caraíbas se associam aos missionários, cooperando com eles na criação de uma unidade política, eles se tornam espécies de traidores de seu propósito inicial, que não é senão a negação de uma ordem temporal. Em suma, se o profetismo responde a uma razão religiosa, o messianismo responde a uma razão política; e ambas devem ser ao menos analiticamente dissociadas<sup>20</sup>. A religião profética dos antigos Tupi-Guarani – e também dos Guarani atuais – não consiste, segundo H. Clastres, em um mero ato de resistência, mas na expressão de um desejo de liberdade realizado sobretudo pelo movimento de migração.

O profetismo, para H. Clastres, seria incompatível tanto com a política dos chefes de guerra como com o processo de ocidentalização, este também a imposição de um poder político estranho, no caso, etnocida. Na esteira de Pierre Clastres, a autora sugere que, entre os Guarani atuais, o fatalismo do encontro com o mundo dos brancos ganha expressão em sua cataclismologia, que anuncia a iminência do fim. Ao passar dos antigos Tupi e Guarani para a consideração de um povo atual, que ela mesma conheceu, H. Clastres perfaz um esforço para reencontrar uma religião ou filosofia julgada perdida, e sua conclusão consiste em alertar que a negociação entre o ideal “primitivo” de liberdade e a presença, em algum nível, do poder político – que emerge de dentro ou é imposto de fora – é impossível: a questão não é aculturar-se ou assimilar-se, mas Ser ou não-Ser. O mau encontro redundava, como havia proposto P. Clastres em suas reflexões sobre La Boétie, numa fatalidade irreversível. O profeta torna-se messias. A

<sup>20</sup> Nota-se curiosamente que a tese de doutorado defendida por Hélène Clastres, em 1973, tinha como título *La Terre sans Mal: le messianisme tupi*.

religião torna-se política. A sociedade sucumbe ao Estado, sabe-se lá em que forma. Diante da desnaturação, só resta o canto triste dos Guarani Mbyá do Paraguai, que anuncia a morte do mundo e que não encontram outra opção senão a de buscar – vertiginosamente – a terra sem mal em algum lugar a leste ou a oeste.

### Religião nômade versus religião de Estado

Todas essas reflexões reenviam a uma certa “teoria da religião primitiva”, desenvolvida sempre em ressonância com a antropologia política de Pierre Clastres. Em um outro ensaio, H. Clastres alega que é preciso “conceber a religião [no caso, dos indígenas], positivamente, fora de seus deuses e os deuses fora de seus cultos” (1982: 6). Diferente do Altiplano, nas terras baixas sul-americanas, não haveria nem ídolos, nem deuses, mas apenas *idéias*, confirmando a tese de que a religião não se reduz a aspectos institucionais tampouco à transcendência, mas pode revelar-se como uma *filosofia da imanência*. A religião, nesses termos, não estaria em relação de representação com a estrutura social; ela seria, de sua parte, lugar para uma *utopia* ou fabulação, que projeta um espaço fora do espaço ou um tempo fora do tempo.

H. Clastres distingue entre a religião “nômade” ou “profética” dos povos tupi-guarani e as “religiões de Estado”. As primeiras são, por definição, negadoras do Estado, impelindo ao movimento, como a migração e a dispersão para impedir a cristalização de unidades estáveis, das quais possa brotar uma totalidade transcendente. Se não há deus transcendente, é possível afirmar que haja, nessas religiões, deuses imanentes, que não se relacionam com os homens em chave de veneração, mas que, como sugeriu Viveiros de Castro (1986) em sua síntese sobre a cosmologia tupi-guarani, já são o destino de todos os homens<sup>21</sup>. As religiões de Estado, de sua parte, vêm-se comprometidas com um projeto de unidade, são *religiões-para-o-político*, e não mais contra ele. Seus deuses são transcendentais ou mesmo reduzidos a um só Deus, símbolo máximo da transcendência, que cumpre apartar o mundo divino do mundo humano<sup>22</sup>. Pierre Clastres (1981/2004), por seu turno, afirma que a instituição de um culto aos antepassados tende a ser o primeiro sinal de proximidade com uma religião de Estado, visto que as linhas verticais contribuem para a estabilidade das segmentações. Se, na religião nômade, os mortos devem ser esquecidos e, então, “estranhados”, na religião de Estado atribui-se um elo de continuidade com eles, o que implica uma valorização do tempo linear e irreversível. Se os mortos dos antigos Tupi e dos Araweté são “outros”, a um só tempo afins e inimigos, como tão bem demonstrou Viveiros de Castro (1986) em sua crítica à interpretação de Florestan Fernandes (1952/1970) sobre o sacrifício antropofágico dos antigos Tupi, nas religiões de Estado eles são o “mesmo”, e é essa identidade que deve ser celebrada nos cultos. O culto dos ancestrais representaria, pois, um ponto de inflexão entre as religiões primitivas e

---

<sup>21</sup> Nos termos de Viveiros de Castro, na religião/cosmologia tupi, os homens estão ligados aos deuses pelo devir, eles se concebem a meio caminho entre a terra e o céu, entre a humanidade e a divindade. Os Araweté do Ipixuna (sudeste do Pará) sabem que, ao morrer, serão devorados pelos deuses e, assim, tornar-se-ão como eles. Da mesma forma que os antigos Tupi sabiam que, ao serem devorados pelos inimigos, chegariam com mais facilidade à terra sem mal, onde todos seriam igualmente deuses. O profetismo, nesses termos, seria uma forma alternativa de encontrar esse destino: não mais pela ascensão aos céus, mas pela evasão no espaço.

<sup>22</sup> Vai ao encontro a essas reflexões a discussão de Viveiros de Castro sobre o problema da crença entre os antigos Tupi. Segundo o autor, este problema é *tanto epistêmico como político*, ou seja, na ausência de uma instância que os obrigue a crer, esses indígenas teriam desenvolvido uma grande inconstância, aquela que surpreendia os padres em seu trabalho de catequese e fazia com que eles se perguntassem por que, apesar de se dizerem crentes, permaneciam incrédulos... “Aqui está: os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão [...]; ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência da situação: ‘não há quem os obrigue a obedecer...’ Crer é obedecer, lembra-nos Paul Veyne (1983: 44); é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar os representantes” (1992/2002: 217).

estatais, o que não significa que a sua ocorrência sinalize necessariamente a emergência do poder político, visto que uma estrutura segmentar pode atuar por contê-lo.

Pierre Clastres toma como exemplo de uma religião de Estado aquela que pôde ser vislumbrada no Altiplano e que se apresenta sob a forma clássica da tríade “templo-culto-sacerdote”. O autor sustenta que, se a religião dos povos andinos é, com efeito, uma religião agrária, é importante compreender como esta se transformou em uma religião de Estado, e isso é possível por meio da consideração do desenvolvimento, no período de consolidação do Império Inca, de certos cultos especiais. Assim, sistema imperial e religião oficial seriam termos inextrincáveis, ambos mecanismos decisivos da “sobrecodificação” aludida por Deleuze e Guattari. O Quatrocentos foi, nos Andes, um momento importante de inovação política – a dominação inca –, e foi então, acrescenta Clastres, que se estabeleceram os cultos de Estado, como aqueles oferecidos ao deus sol (Inti) e a Viracocha. O Sol era tido como o grande ancestral fundador da linhagem real e a sua celebração ganhava uma difusão popular, que atravessava todos os cantos do Império, conferindo-lhe uma certa unidade. Já Viracocha era uma figura antropomórfica transformada em “deus tribal” que, segundo Clastres, por se aproximar de uma abstração revelava uma tendência à afirmação e instituição do monoteísmo. O culto a Viracocha não consistia em algo popular, designando “algo mais abstrato, mais esotérico, menos enraizado no mundo sensível que os cultos populares, de modo a marcar, mesmo no plano religioso, sua especificidade de casta dominante” (1981/2004:127). Não por acaso, derrotado o Império, dava-se termo também a tais cultos.

A grande divisão, na qual recaem Pierre e Hélène Clastres, perde de vista, no entanto, um dinamismo fundamental: a religião de Estado pode ser visitada por vetores nômades – vide as versões do catolicismo rústico brasileiro –, assim como a religião nômade pode ser capturada por um vetor estatal. H. Clastres via na emergência de “chefes-profetas”, entre os Tupi e os Guarani antigos, como uma desnaturação irreversível, visto que o nomadismo metafísico que estava na base do profetismo havia se convertido em uma reterritorialização política. No entanto, como buscarei evidenciar, é possível retirar esse evento de uma situação absoluta e repensar a sua *reversibilidade*. A religião, que o material dos antigos Tupi permite revelar, não estava em contradição, no sentido de uma incompatibilidade ontológica, com o domínio político, mas compunha com ele o mapa da ação política indígena. Isso significa que nessa ação política era possível registrar tanto momentos de “fuga” como de “captura”. É possível, pois, compreender as transformações do profetismo tupi em outros termos que não os da desnaturação e da irreversibilidade, e isso nos livraria de um certo fatalismo, que ronda os escritos dos Clastres. Entre o devir “puro” da religião ideal e a política “pura” do aparelho de Estado, revela-se um espaço para matices e para cristalizações que, longe de apontarem uma ressonância capaz de instaurar um poder político substantivo, indicam um processo dinâmico e reversível. É para esse espaço do meio, em que o religioso turva-se em político e vice-versa, que proponho nos movermos para reencontrar os profetismos em questão. Contudo, antes de imergir nesse movimento, examinemos mais um aspecto revelador ressaltado pelo último Pierre Clastres.

### **O retorno do guerreiro selvagem**

Hélène Clastres apresenta o profetismo como contraponto ao movimento de centralização política, engendrado sobretudo pelos chefes de guerra que, em alguns casos, apresentavam-se como chefes-profetas. Sobre esses personagens, ela não diz muito; diz apenas que eram figuras que acumulam prestígio por meio da guerra e/ou do xamanismo e que, por isso, destacavam-se em um âmbito não mais

unicamente local, mas supralocal, chegando a exercer sua influência sobre toda uma “província”. Entre essas figuras – fortes e célebres – estavam, entre outros, Japiáçu, descrito por Claude d’Abbeville no Maranhão, e Cunhambebe, descrito por André Thevet e Hans Staden no litoral paulista. É Pierre Clastres quem vai retomar a questão dos grandes guerreiros, ao se interrogar, em seus últimos escritos, sobre a passagem da *sociedade-para-a-guerra* para uma sociedade de guerreiros, uma sociedade marcada pela diferenciação interna e que poderia fazer-se palco para o desenvolvimento de um poder político transcendente<sup>23</sup>. Não obstante, o material disponível sobre os Tupi antigos é deixado de lado, cedendo espaço para uma reflexão sobre as sociedades hierarquizadas do Chaco recente, tais os Chulupi-Nivacle, os Guaykuru e os Abipones.

Em “O infortúnio do guerreiro selvagem” (1977b/2004), este ensaio em questão, Clastres segue a indagação tecida em uma nota de pé de página, ao final de “Arqueologia da violência”, o seu célebre estudo sobre a guerra primitiva.

Qual será o destino das sociedades primitivas que se deixam levar pela máquina guerreira? Ao permitir a autonomia do grupo dos guerreiros em relação à comunidade, a dinâmica da guerra traria em si o risco da divisão social? Interrogações essenciais, pois por detrás delas delineia-se a questão transcendental: em quais condições pode a divisão social aparecer nas sociedades indivisas? A essas e outras questões tentaremos responder por uma série de estudos que o presente texto inaugura. (1977a/2004: 270; nota 14).

Como vemos, delineia-se um novo projeto de investigação, desta vez dizendo respeito à relação entre a guerra e a divisão, o que aponta novamente um paradoxo.

Em “O infortúnio do guerreiro selvagem”, Clastres examina a configuração, sobretudo entre os povos chaquenhos, de uma elite de guerreiros em busca de uma espécie de glória pessoal. Ora, o que impede que eles constituam uma verdadeira corporação, fazendo-os se destacar sobremaneira das demais partes da população, é o fato de que devem morrer cedo; são, por isso, *seres-para-a-morte*. Essa imagem por assim dizer poética do guerreiro do Chaco como fadado a uma morte prematura – “o guerreiro está, em sua essência, condenado à fuga para frente” (idem: 298) – é o que permite a esse povo permanecer primitivo, indiviso. Em outras palavras, a sociedade chaquenha é, ao seu modo, *contra os guerreiros*, o que significa afirmar que ela atua no sentido de impedir que eles acumulem glória, que transformem o seu *prestígio* – retenção de um grande número de nomes, troféus, influência etc. – em poder propriamente político, poder de mando-obediência. Diferente do que havia proposto para os antigos Tupi da costa, talvez injustamente, Clastres não vê a sociedade chaquenha como fadada ao mau encontro. Isso porque ela teria conseguido manter-se “contra o guerreiros”, fortalecer a sua maquinaria contra o Estado.

A sociedade chaquenha viveria, pois, nessa tensão entre a negação do poder político e a exaltação da subjetividade do guerreiro, em que se inscreve a possibilidade de transcendência em relação ao coletivo. Nas palavras de Clastres,

De antemão, o guerreiro está condenado à morte pela sociedade: não há boa fortuna para o guerreiro selvagem, somente a certeza do infortúnio. Mas por que é assim? É porque o guerreiro poderia

<sup>23</sup> Publicado no Brasil sob o título *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* (2004).

trazer o infortúnio à sociedade, nela introduzindo o germe da divisão, tornando-se órgão separado do poder. Eis o mecanismo de defesa que a sociedade primitiva instala para afastar o risco do qual o guerreiro, como tal, é portador: a vida do corpo social indiviso em troca da morte do guerreiro. Aqui se explicita o texto da lei tribal: a sociedade primitiva é, em seu ser, *sociedade-para-a-guerra*; ela é ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, *sociedade contra o guerreiro*. (1977b/2004: 307).

Temos, assim, um caso bastante interessante de uma sociedade caracterizada pela sua disposição hierárquica, que deve lidar com esse germe do poder político, ou seja, com a iminência do “grande acidente”, a emergência do Estado. Clastres vê no Chaco a passagem do estado de guerra permanente, que está na base de uma sociedade primitiva e que em si mesmo não pode engendrar a divisão, para a guerra efetiva permanente, na qual se destacam certas figuras ávidas pela glória pessoal, estas sim a origem potencial da desigualdade. O guerreiro chaquenho, revelado pela sua paixão pela guerra e pelo perigo, dialoga com os caçadores guayaki, igualmente engajados numa espécie de movimento de singularização. O grande guerreiro chaquenho – o *kaanoklé* ou *caanvacle* chulupi – não é qualquer guerreiro, mas aquele que escalpa os inimigos e, assim, acumula nomes, marcas e troféus. É a partir desses índices que ele confirma o seu prestígio. Em menor grau, os caçadores guayaki buscam diferenciar-se pelos seus cantos solitários. “Mas os cantores aché, poetas nus e selvagens que dão à sua linguagem uma nova santidade, não sabem que o fato de todos dominarem uma igual magia das palavras [...] dissipa-se, então, para cada um a esperança de conseguir a sua diferença” (1966/2003: 139). Ambos, guerreiros chulupi e caçadores guayaki, no afã de negar as regras que fundam a vida social, buscam a liberdade em sua própria solidão ou infortúnio. No caso dos primeiros, o infortúnio – a “vizinhança trágica com a morte” (1977b/2004: 304) – é justamente o preço a ser pago pelo gozo efêmero da glória.

Guerra pelo prestígio, lógica da glória: a que grau último de bravura elas podem levar o guerreiro? De que a natureza é façanha que proporciona mais glória por ser insuperável? É a façanha individual, é o ato guerreiro que, *sozinho*, vai atacar o acampamento dos adversários, que se iguala, nesse desafio maior no qual se inscreve a desigualdade mais absoluta, a toda força de seus companheiros, que reivindica e afirma a superioridade sobre o conjunto dos inimigos. *Sozinho contra todos*: tal é o ponto culminante da escalada na façanha. Aqui quase não conta habilidade do guerreiro experiente, seu senso da astúcia lhe é de pouca valia a partir do momento em que está pronto para agir, nesse face a face que tem a seu favor apenas a esmagadora surpresa da presença solitária. (idem: 301; grifos do autor)

Como vemos, o paradoxo enunciado no final do ensaio “A sociedade contra o Estado” (1974/2003) parece retornar de modo inesperadamente novo nos escritos do último Pierre Clastres. Nas paisagens do Chaco, não é no profetismo e nos profetas que o autor vai buscar a emergência de um poder político separado, mas na guerra e nos chefes de guerra. Lembremos, mais uma vez, que tanto o profetismo como a guerra são apresentados como, fundamentalmente, vetores contra o Estado, responsáveis pela negação do Estado e pela manutenção da autarquia.

A guerra traz dentro dela, portanto, o perigo da divisão do corpo social homogêneo da sociedade primitiva. Surpreendente paradoxo: por um lado, a guerra permite à comunidade primitiva perseverar em seu ser indiviso; por outro, revela-se como o fundamento possível da divisão em Senhores e Súditos. A sociedade primitiva como tal obedece a uma lógica da indivisão, a guerra tende a substituí-la por uma lógica da divisão. (1977b/2004: 298)

Essas reflexões são interrompidas, como já salientado, pela morte prematura do autor, em 1977. É possível, contudo, entrever um novo plano de pesquisa interessado justamente pela idéia do Estado como pressuposto imanente, essa “forma Estado” que não é, porque anulado pela sociedade, mas que, de alguma forma, já está lá, e pode ser despertado *na* história, seja ela anterior ou posterior à Conquista. É em mais uma nota de pé de página, que pode ser lida no final do ensaio “O infortúnio do guerreiro selvagem”, que nos damos conta disso. Trata-se de uma anotação de Pierre Clastres, publicada pelo editor da revista *Libre*, trazendo indicações sumárias sobre o campo que pretendia explorar:

- 1) Natureza do poder dos chefes de guerra;
- 2) A guerra de conquista nas sociedades primitivas como começo possível de uma mudança da estrutura política (o caso dos Tupi);
- 3) O papel das mulheres relativo à guerra;
- 4) A guerra de Estado (os Incas); (1977b/2004: 316)

Nota-se que para pensar tais questões, diante do material etnográfico disponível na época, o antigo mundo tupi apresentava-se como retorno necessário, sobretudo no que dizia respeito ao problema da “grande transformação”. Talvez fosse chegada a hora de rever a tese do proto-Estado nascente, já questionada por etnólogos contemporâneos (Fausto 1992 e 2000, Viveiros de Castro 1996), em favor de uma análise mais próxima àquela realizada no Chaco, onde a disposição hierárquica parece ser bem mais acentuada e onde a grandeza dos guerreiros não significa em princípio a transcendência do poder político. Ao longo dos próximos capítulos, tentarei extrair algumas conseqüências preliminares dos apontamentos do autor, com exceção do último item. Em linhas gerais, interessa-me um *retorno* aos antigos Tupi do litoral para pensar a fabricação de grandes guerreiros, ocorrida nos grandes rituais antropofágicos, que colocavam em cena homens e mulheres, convidados e anfitriões, matadores e inimigos. Esse processo, parece-me, estava na base da formação de grandes homens – líderes e chefes – e, simultaneamente, de unidades sociopolíticas mais abrangentes. O ponto é interrogar-se em que medida isso conduzia ou não para a transcendência do poder político. A resposta soa, a despeito dos prognósticos de P. e H. Clastres, como negativa, o que não esvazia, de modo algum, a problemática da ação e da consolidação de espaços ou domínios políticos. Isso porque, *retornando* a P. Clastres, a pergunta passa a ser menos “o que é uma sociedade primitiva?” do que, dado que ela existe como máquina abstrata, “como ela pode lidar com essa iminência, o poder político?”. E ainda: “afinal, o que é isso que nega?”.

É preciso, como já salientado, complexificar as reflexões de Clastres e, por conseguinte, sua antropologia política. A idéia da emergência do Estado que ocorre de “um só golpe” deve, então, ser problematizada e flertar com outra que possibilite pensar de maneira mais atenta a presença do poder político – e sua reversibilidade – em uma sociedade que teima em rejeitá-lo. Mais do que nunca, a pergunta sobre o que é, afinal, a ação política nessas paisagens tropicais parece ganhar contornos mais nítidos.

Que fazer, enfim, com a questão do profetismo tupi diante desse quadro? Ele é, como sugere Hélène Clastres, um contra-poder, uma resposta à possibilidade de cristalização política engendrada pelos chefes de guerra. Mas isso seria, a essa altura, dizer pouco. Seria preciso, pois, compreender a presença do profeta em termos análogos à do guerreiro: agente desta máquina de pulverização, ele pode, por seu turno, constituir uma nova unidade. Tanto os profetas como os chefes de guerra parecem mobilizar forças exteriores ao mundo propriamente social (mundo das relações de parentesco e da aliança política) e, assim, conferem para si uma espécie de prestígio, que os destaca dos demais. Em uma ponta,

guerreiros apropriam-se (incorporam) da subjetividade dos inimigos, adquirindo novos nomes e marcas e, portanto, mais magnitude ou “glória”. Na outra, profetas comunicam-se (ou mesmo identificam-se) com subjetividades sobrenaturais – espíritos terrestres e deuses – por meio do manejo de sua palavra.

Tanto o guerreiro como o profeta – espécies de “grandes homens” tupi, para tomar emprestado a expressão que Maurice Godelier (1982) extraída do contexto melanésio<sup>24</sup> – antecipam o destino de todo mortal, que é o de tornar-se deus, e isso os aproxima significativamente de grupos tupi-guarani atuais, como os Araweté. Numa sociedade em que as leis de hereditariedade são frágeis, o acesso à condição de guerreiro e à de xamã-profeta é aberto a todos; dependerá sobretudo do mérito e das circunstâncias a acumulação de certas capacidades e prestígio. O que importa, porém, para que esses personagens ganhem destaque é o fato de eles se desprenderem de seus contextos locais – de suas redes de parentesco (consangüinidade e afinidade efetiva) – e serem aptos a se apropriar de prerrogativas que se encontram no *exterior*, tanto em relação à humanidade – o sítio da inimidade – como da extra-humanidade – o sítio da sobrenatureza e da divindade –; todos eles sítios carregados de *agência*. No que se refere à relação entre a constituição dessas figuras subjetivas e o problema da ação política, a antropologia política de Pierre Clastres pode ser incrementada ao ser examinada à luz das etnografias americanistas contemporâneas.

### O sujeito magnificado

É possível olhar de modo diferente a obra de Pierre Clastres e perceber os problemas que eclodem quando da consideração de diferentes casos etnográficos, antigos como atuais. Nesse sentido, passamos da questão sobre o que é uma sociedade contra o Estado para aquela sobre como ela age, o que significa indagar sobre a natureza de máquinas abstratas sociais. Nessa ação – guerras, movimentos proféticos, rituais etc. –, os conceitos mesmos de sociedade primitiva e de Estado são postos à prova. E se considerarmos que, de fato, não é a sociedade que age, mas sim os seus agentes, trata-se então de pensar não essas máquinas por si próprias, mas a maneira pela qual elas produzem e são produzidas por sujeitos específicos em momentos específicos. Um comentário de Tânia Lima e Márcio Goldman lança luz sobre a questão:

Em suma, expressões como *vontade*, *desejo* e *repressão* não remetem a constantes enraizadas em uma pretensa natureza humana dada de antemão, mas sim aos efeitos subjetivos de determinados funcionamentos que se dão sobre um plano de intersubjetividade primeira e que se manifestam igualmente no nível sociológico propriamente dito. Podemos compreender agora o que significa a expressão *sociedade contra o Estado*. Pois como Clastres a encara, ora como propriedade de máquinas sociais primitivas, ora sob o ângulo das figuras subjetivas que a acompanham, corremos o risco de perder de vista que estamos nos dois casos diante da *mesma coisa*. Nessa perspectiva, os selvagens, ganhando uma subjetividade geralmente excluída das análises antropológicas, estão vivos, têm paixões, são ativos, e a indivisão da sociedade selvagem aparece como uma prática política deles. (2001:308)

A concepção durkheimiana da sociedade como um todo que antecede as partes, que são os indiví-

---

<sup>24</sup> Empréstimo – e comparação – que já havia sido realizado, ao meu ver de modo feliz, por Philippe Descola (1986 e 1999) para o caso achuar. Como buscarei demonstrar em capítulos seguintes, é preciso problematizar o caráter de dominação imputado por Godelier aos “grandes homens”. Para uma discussão do modelo de Godelier, que se pauta na comparação entre duas diferentes formas de “dominação” – grandes homens *versus big men* – e sua extensão para diferentes casos melanésios ver Godelier & Strathern (1991). Ver também o capítulo 4.

duos, imersos em psicologismo, deixa de fazer sentido para a apreensão da maneira pela qual funciona a maquinaria “contra o Estado”. E isso justamente porque essa maquinaria não pode ser definida por uma instância que antecede às pessoas concretas, visto que, ao mesmo tempo em que as constitui, é constituída por elas. É nessa direção que Gustavo Barbosa, na esteira das reflexões de Lima e Goldman, propõe pensar não mais a “sociedade”, essa figura da transcendência, mas a “socialidade”, esse fazer-se do social, como ato de recusa da divisão e da dominação. Desse modo, ele se apropria do pensamento de Marilyn Strathern para tecer sua releitura de Pierre Clastres, e se afasta da sugestão de Philippe Descola (1988), para quem a teoria clastriana seria acometida, ela também, da sociologia transcendental de Durkheim. Não se trata aqui de encontrar no pensamento clastriano uma crítica a Durkheim, mas antes de testar a sua vitalidade mediante novos quadros teóricos. Nesse sentido, a provocação de Barbosa parece-me bastante pertinente. Em suas palavras, os mecanismos “contra o Estado”

funcionam precisamente por meio das figuras subjetivas que produzem e que as põem em operação: os chefes, eternamente imersos na dívida; os guerreiros, em eterna busca por guerras que lhes confirmam prestígio; os maridos, eternamente constrangidos a compartilhar as respectivas mulheres com outros consortes; os caçadores, eternamente obrigados a doar as presas que estão proibidos de consumir; os homens e as mulheres, cujos corpos – eternamente marcados pelos rituais de iniciação – lhes rendem à evidência da eterna lei do grupo – “vocês, cujas peles trazem as idênticas marcas, não valem mais do que os outros” – e lhes confirmam que o eterno retorno não é (demasiadamente) humano: é-se menino, e só depois rapaz, que seduz as mulheres, e só depois adulto, que tem uma esposa. Tais figuras tampouco são erguidas à condição de tipos ideais e enlevadas ao imaterial céu teórico, de onde contemplariam, abstratas, nossa demasiada humanidade. (2001: 51)

O autor debruça-se mais detidamente sobre a *Crônica dos índios Guayaki* (1972) para analisar a constituição dessas figuras subjetivas:

[Elas] têm nomes, estão vivas, têm paixões e reações de viventes: é Jyvukugi, que, ciente de suas responsabilidades como chefe dos Aché, se deixa convencer pelo seu pai e volta a Arroyo Moroti, de onde havia se retirado por não querer compartilhar sua mulher, e se submete enfim ao casamento poliândrico; é Fusiwe, que, no enalço completamente desmesurado da glória reconhecida ao guerreiro, enfrenta sozinho, tal qual bravo e patético exército, uma tribo inimiga; é Kybwyragi, que, compelido já pelos prazeres do sexo, solicita a seu pai que o submeta à perfuração dos lábios, de modo a facultar-lhe o acesso às jovens, iniciando assim processo que só terminará anos mais tarde, com o *jaycha bowo*, a escarificação das costas, que fará do rapaz um adulto e lhe impedirá o trânsito livre às mulheres, reservando-lhe uma esposa; é Chachugi, que, tendo suas primeiras regras, é flagelada com vergas de tapir, em ritual que, contudo, não se completará a contento (idem: 133 et passim). (ibidem)

Se a noção de sociedade tende a obliterar os fatos relacionais, a noção stratherniana de socialidade revela-se intrínseca à noção de pessoa, ao problema da subjetividade. Não se trata mais de uma “sociedade contra o indivíduo”, ou vice-versa, mas de uma socialidade que define um tipo de pessoa “dividual” ou “fractal” (Wagner 1991), ou seja, na qual as relações externas com a alteridade tornam-se internas, e para a qual a identidade individual não aparece senão como uma arbitrariedade, um momento congelado, uma “instanciação”, no fluxo de relações.

É nesse sentido que Marilyn Strathern propõe, para o contexto melanésio iluminado em *The gender*

of the gift (1988), uma distinção entre *pessoa* e *agente*. Ora, se a pessoa define-se como relacional e, portanto, constituída de partes internas que a revelam múltipla – ou, tomando-se a estética melanésia do gênero, “andrógina” –, para agir, ela deve assumir uma forma singular, eclipsando suas partes internas. Em suma, se a pessoa é plural, o agente é singular; se a pessoa é a expressão dessa dividualidade, o agente, para agir, depende de uma individuação<sup>25</sup>. A noção de socialidade, de sua parte, permite compreender processos de individuação – que inclui a formação de “grupos”, que nada mais são do que “pessoas coletivas” – como imersos num caldo relacional; ou seja, permite compreender esses processos como anteriores a qualquer gênese individual. Adentramos, nesse sentido, pensamentos em que as categorias relacionais sobrepõem-se às representacionais, o que não significa, de forma alguma, deixar de lado o problema da individuação e da representação mas, pelo contrário, lançar nova luz sobre eles.

Gostaria, nesse momento, de examinar como essas questões foram desenvolvidas no americanismo contemporâneo, elegendo aqui alguns poucos casos etnográficos, nos quais é possível identificar um processo de diferenciação social a partir da constituição de diferentes tipos de sujeitos, em especial xamãs e guerreiros, figuras cruciais justamente por estarem em constante relação com uma alteridade perigosa – humana, no que diz respeito aos guerreiros; não-humana, no que diz respeito aos xamãs –, mas que deve ser apropriada para a constituição tanto de novas pessoas como da coletividade. Essas figuras subjetivas, inseparáveis dos mecanismos que elas engendram, carregadas de uma função de fuga ou pulverização, podem ser não raro cooptadas a ocupar posições políticas, como a chefia, e nesse sentido terem seu vetor libertário invertido e utilizado para a composição de unidades menos híbridas e mais estáveis. De modo geral, tudo indica que, nas terras baixas sul-americanas, essa relação com a alteridade perigosa consiste no meio por excelência para a aquisição de prestígio; e que essa alteridade é pensada muitas vezes como não-humana e como fonte de uma espécie de *agência*, potência ou “poder” cósmico, que cabe aqui conceitualizar<sup>26</sup>. Daí que grandes homens possam ser pensados como a *personificação* dessa agência, como a objetivação de relações estabelecidas com a alteridade.

Como já salientado, trata-se de pensar não como uma sociedade primitiva deixa de sê-lo, mas como uma sociedade indígena pode conter em si elementos de diferenciação interna e de individuação. Por que, por exemplo, certos personagens adquirem uma capacidade de influência maior que a dos demais? O que faz com que alguns ocupem uma posição política diferenciada (o que não significa necessariamente, lembremos, deter um poder de coerção)? Entre os antigos Tupi da costa, com efeito, proliferavam grandes chefes e grandes profetas, que acumulavam uma espécie de prestígio, passando a

---

<sup>25</sup> Segundo Strathern, a distinção entre a pessoa e o agente é, ao modo melanésio, uma *questão de ponto de vista*, tal como a distinção entre o não-humano e o humano o é, ao modo ameríndio, se recuperados os argumentos de Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998). Daí, a possibilidade do *self* em se experimentar de maneira múltipla, relacional em todos os sentidos. A pessoa melanésia é um *objeto para outrem*, um objeto andrógino repartível em elementos masculinos e femininos. O corpo melanésio é, sob essa acepção, ele mesmo uma relação-coisa que contém outras relações-coisas – o corpo masculino, por exemplo, contém em si algo que pode lhe ser destacado ou extraído, qual seja, o corpo feminino. Daí, a concepção veiculada em certos rituais de iniciação masculina de que o corpo do neófito entregue ao seu iniciador antecipa a irmã do primeiro que provavelmente tornar-se-á esposa do segundo. Já o agente é aquele que *age para outrem*, é um *sujeito para outrem*, e os efeitos de sua ação, assim como ele próprio, devem ser únicos. Para que ele apareça, deve tomar uma forma singular que, para tanto, deve ser comunicada. Se a pessoa é andrógina, o agente deve destacar ou eliminar o sexo oposto e, dessa maneira, individuar-se. É somente na ação que o *self* se faz masculino ou feminino em exclusivo. Dessa feita, é possível afirmar que *a pessoa é um agente por antecipação*, um agente potencial.

<sup>26</sup> Devido à confusão entre o poder num sentido genérico – capacidade de produzir efeitos sobre o mundo – e o poder em sentido preciso – monopólio dos meios de coerção –, passo a empregar o termo *agência*, seguindo a definição de Overing e Rapport (2000: 1) para *agency*, qual seja, “capacidade, poder de ser a fonte de ação e a origem dos atos”. Como tentarei desenvolver mais adiante, no mundo ameríndio, a agência parece confundir-se com uma espécie de capacidade, sobretudo, de reter relações, com uma certa *relacionalidade*. Nota-se também que o termo *agência*, derivado do inglês *agency*, consta no Houaiss e é ali definido, logo em primeiro lugar, como justamente “capacidade de agir”. Acrescento também a essas definições aquela compactuada por Alfred Gell em *Art and Agency*. Gell toma a agência como uma “rede culturalmente prescrita para pensar sobre causalidade, quando o que acontece é (de certo modo vago) suposto de ser intencionado previamente por alguma pessoa-agente ou coisa-agente” (1998: 17). Atribuir agência a algo é atribuir mente ou intenção, não importa se a pessoas ou coisas. De todo modo, a mente, a intenção sempre serão humanas.

atrair um bom número de seguidores. Anne-Christine Taylor (2004), ao tratar dos Achuar (subgrupo jivaro) que, como os antigos e atuais Tupi-Guarani, revelam uma forte inclinação guerreira, procurou compreender essa acumulação de relações como um processo de “magnitude” do sujeito<sup>27</sup>. Nesse sentido, o grande homem achuar seria aquele que se revela capaz de maximizar suas propriedades de *agir sobre outrem*, de maximizar suas relações com a alteridade, no caso, o que se faz possível nos domínios da aliança, tanto matrimonial como de guerra<sup>28</sup>.

Chefes de guerra ou de paz, esses homens eminentes são, nas terras baixas sul-americanas, a encarnação no mais alto grau do protótipo do sujeito masculino. É o que se percebe, nitidamente, no caso dos Piaroa, povo de língua sáliva da Amazônia venezuelana, retratados nos trabalhos de Joanna Overing. Gostaria de me ater por alguns instantes no trabalho desta autora, uma vez que parece dialogar, em diversos momentos, com as reflexões de Pierre Clastres. Como Taylor, Overing debruça-se sobre a questão do “individualismo” e da constituição de lideranças locais e supralocais em uma paisagem marcada pelo “igualitarismo”. Diferente do caso achuar, a posição política mais evidente observada pela autora se constitui não a partir do campo da guerra, mas sim do xamanismo.

### O homem de pensamentos

Da maneira pela qual são descritas pela autora, as sociedades da região das Guianas, dentre as quais os Piaroa seriam um caso exemplar, aproximam-se sobremaneira do modelo da “sociedade primitiva” clastriana: organizam-se em grupos locais dispersos e pouco populosos dotados de autonomia política, e tal isolamento seria apenas quebrado em instâncias rituais ocasionais, trocas materiais e alguns arranjos matrimoniais. Neste último caso, no entanto, haveria um forte movimento para mascarar a presença de “estranhos” dentro de um mesmo grupo local, que se concebe como espaço indiviso de cognatas – semelhantes –, onde a afinidade deve ser atenuada e transposta em consangüinidade. Não cabe aqui suscitar as críticas etnográficas dirigidas ao modelo de Overing, mas apenas apontar a constituição de um modelo analítico em que a “sociedade primitiva” é reavistada<sup>29</sup>. Com Overing, trata-se de iluminar o movimento de recusa, senão do Estado, das formas da *desigualdade*, e isso ocorre graças a uma moralidade que controla o que a autora designa como uso das “forças da cultura” ou do conhecimento.

Gostaria de me concentrar no sentido que a autora atribui ao termo “autonomia” e, assim, perseguir as transformações desta noção ao longo de seus trabalhos, sempre sobre os Piaroa que, diferente da maior parte dos habitantes das Guianas, não pertencem nem à família caribe, nem à família aruak. Este ponto reenvia à reflexão sobre a pessoa ameríndia, na esteira dos comentários de Lima, Goldman e Barbosa à obra de Pierre Clastres e seu encontro com a noção stratherniana de socialidade. Se nos primeiros escritos de Overing, que incluem a sua monografia, *The Piaroa* (1975), o foco era dado às formas de autonomia sociopolítica, em seus escritos dos anos 1980 (em que ela declara debruçar-se sobre uma certa “teoria da mente”), o foco passa, como indica o título, à autonomia da “pessoa”<sup>30</sup>. Ao lado de Peter Rivière, mas de outro modo, Overing contribuiu para a imagem de um “individualismo”

<sup>27</sup> Refiro-me aqui a uma conferência inédita, proferida pela autora e intitulada “Le lien social chez les Achuar”, apresentada em 13 de maio de 2004 no seminário de Philippe Descola, na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

<sup>28</sup> Nota-se que Michel Foucault propõe que, em termos bastante gerais, o poder pode ser pensado como “modo de ação sobre outrem” (1992: 303). Tendo outrem como sujeito, dotado de liberdade. Ora, essa ação não redundaria, como necessidade, num ato de comando, que define o poder político propriamente dito, mas sim como estruturação do campo de ação de outrem.

<sup>29</sup> Para tanto, sugiro a leitura do balanço crítico de Denise Grupioni (2005a) sobre os “modelos” produzidos sobre as Guianas.

<sup>30</sup> Destaco um ensaio em particular: “Personal autonomy and the domestication of self in piaroa society” (1987).

guianense, qual seja, a idéia de que na ausência de grupos corporados, como linhagens e clãs, e rituais elaborados, tais as iniciações e os cerimoniais funerários, caberia ao indivíduo – e, mais propriamente, às relações interpessoais – a produção da vida social<sup>31</sup>. Em outras palavras, as relações entre os indivíduos não eram jamais submetidas a “classes”, como se poderia observar no Alto Rio Negro ou no Brasil Central, o que reenviava para uma imagem de forte simplicidade ou “minimalismo” (Viveiros de Castro 1985b).

Nota-se que as Guianas ofereciam, de antemão, uma crítica etnográfica ao modelo sociocêntrico, ao qual me referia há pouco. Curiosamente, esta crítica encontraria paralelos em outras áreas etnográficas do globo, evidenciando que o problema era tanto de etnografia como de teoria. O que importa, neste momento, é apontar o modo pelo qual a unidade sociopolítica em questão, expressa na figura do grupo local piaroa (o *itso'de*), a tal “comunidade” clastriana, é na verdade homóloga à pessoa, cujo modelo ideal coincide com o *ruwang*, “homem de pensamentos”, ao mesmo tempo chefe do grupo local e mestre cerimonial/adivinho, função que autora traduziu no mais das vezes como “xamã”. Um grupo local ideal é aquele em que as diferenças internas encontram-se neutralizadas, o que pressupõe um trabalho considerável de domesticação. No plano do parentesco, isso significa um processo de consangüinização dos afins, sendo um afim tão perigoso como necessário – perigoso porque faz irromper a desordem no seio do grupo de cognatas, necessário porque sem ele não há possibilidade de vida social, concebida como mistura de elementos díspares, tal o que se conta nos mitos cosmogônicos. O grupo local piaroa é, portanto, idealmente um grupo de indivíduos semelhantes, onde as diferenças internas são neutralizadas de modo a não se transformarem em desigualdades, e de modo a se estabelecer nessa interioridade um estado de harmonia.

A constituição do grupo local é coextensiva à da pessoa piaroa que, na ausência de instâncias exteriores a ela, deve saber domesticar as forças da cultura ou os conhecimentos que adquire ao longo da vida. Estes são como os afins, perigosos e necessários. O seu uso em excesso leva à desordem interna (pessoal) que não é senão a fonte da desordem social<sup>32</sup>. O problema das assim chamadas “forças da cultura” reenvia, então, aos mitos cosmogônicos piaroa, que apresentam a origem da vida social como a domesticação, por um genro-tapir, das forças selvagens – canibais – detidas por seu sogro-anaconda. Essas forças nada mais são do que poderes criativos em estado bruto, por isso perigosos; devem ser amansadas para que dêem lugar ao convívio pacífico entre os homens. Contam os mitos piaroa que, depois de conquistadas pelo herói cultural (tapir), estas foram novamente perdidas e ficaram sob os cuidados dos deuses *tianawa*, que vivem no patamar celestial. Decorre daí que a vida social no tempo atual só é possível mediante o trato constante entre homens e deuses. Isso indica que, para os Piaroa, tempo atual e tempo mítico são pensados não como sucessivos, mas como simultâneos: a passagem de um a outro não pertence a um passado longínquo, mas deve ser realizada cotidianamente<sup>33</sup>. De certo modo, todos os homens estão aptos a realizar esse trato com o “outro mundo”, e isso se espelha na vida ordinária de uma comunidade piaroa; no entanto, há aqueles que se revelam mais capazes e que, por isso mesmo, assumem uma posição de responsabilidade – tais os “homens de pensamento”, que não raro se confundem com os chefes locais e supralocais.

Como já salientado, o grupo local piaroa, como em outras partes das Guianas, é liderado por um

<sup>31</sup> Esse ponto deve ser notado em muitas etnografias sobre povos da região das Guianas e adjacências – tais as monografias de Bruce Albert (1985) sobre os Yanomami, de Dominique Gallois (1988) sobre os Wajãpi, e de Lúcia Van Velthem (1995) sobre os Wayana e Aparai.

<sup>32</sup> Voltarei a este ponto no Capítulo 3, quando devo adentrar o problema do sujeito a partir de um problema histórico-etnográfico mais específico.

<sup>33</sup> É sob esta chave que a autora desenvolve uma discussão sobre o sentido da *história* entre os Piaroa. Esta seria invadida por um vetor de reversibilidade, visto que o tempo atual é constantemente assaltado por subjetividades míticas (Overing 1995).

chefe-sogro. No entanto, algo diferente de boa parte dos grupos caribe, este possui uma forte conexão com os domínios do que se convencionou chamar de xamanismo: são-lhe atribuídas capacidades de transformação em animais (propiciadas, em um certo sentido, pela utilização de uma substância alucinógena) e um vasto conhecimento sobre o corpus mitológico. Se no modelo geral de Rivière (1984, 2001), orientado sobretudo pelos grupos de língua caribe, é possível encontrar nas Guianas uma divisão de papéis entre chefe e xamã, entre o secular e o sagrado, entre o físico e o metafísico; entre os Piaroa, o mesmo não confere e, de certo modo, o lugar da chefia é ocupado por sujeitos magnificados justamente pela sua destreza em tratar com o outro mundo, o mundo dos *tianawa*. Nesse sentido, é possível pensar que o *ruwang* piaroa se afasta do chefe clastriano, visto que sua palavra, como xamã, deixa de ser vazia e passa a ter um efeito substantivo sobre o mundo. No entanto, em momento algum, Overing afirma que a sua presença coloque em risco a vida social e sinalize a emergência de alguma forma de poder coercitivo. Isso se explica justamente pelo fato de que o *ruwang* deve ter consciência de seu “poder” e do fato de ele ser extremamente perigoso, porém apenas potencialmente político. Um bom *ruwang* deve ser prudente e generoso o suficiente para não abusar do que detém, e nesse sentido ele é também controlado pelos seus concidadãos. Aquele que deixar de lado a generosidade e exercer alguma espécie de dominação poderá ser colocado do lado da “feitiçaria”, o que significa o mesmo que deslegitimar a sua posição política. Nessa filosofia moral piaroa, ocupar uma posição política é esvaziá-la de poder, é mostrar-se apto a não exercer o poder que se detém. Voltamos, mais uma vez, a Clastres, apesar da variação significativa sobre a constituição da chefia.

O *ruwang* é, pois, voltado ao seu grupo local. Ele é, nesse sentido, o grande sogro que protege a sua comunidade, domesticando as forças da cultura. Cabe a ele afastar o estado desagregador – caracterizado pelo canibalismo e pela guerra – que reina no tempo do mito e que pode irromper a qualquer instante. Isso é possível por meio de uma série de atos, entre eles, a transubstanciação do alimento animal em vegetal, o que significa impedir a repetição de um ato canibal, pois originalmente os animais são humanos, e comê-los seria cometer a antropofagia (Overing 1995). O *ruwang* é, pois, apresentado por Overing como um pacificador, ainda que ela não negue a possibilidade de ele poder também tornar-se agressor. Tudo se passa como se, ao ocupar a posição política da liderança de um grupo local, o *ruwang* tivesse de abdicar da função agressiva que está na base de grande parte dos xamanismos que se apresentam na paisagem guianense<sup>34</sup>.

Em *The Piaroa*, Overing aponta que um grande *ruwang* estende sua influência desde o grupo local (*itso'de*) até o que se poderia designar como “grupo territorial” (*itso'fha*). Nesse sentido, entre os Piaroa, haveria dois tipos de “homens de pensamento” – o “pequeno” e o “grande”, o local e o supralocal. Com isso, a própria idéia de autonomia local vacila, salvo pelo fato de que o *itso'fha* não pode ser descrito de modo algum como unidade estável, revelando fronteiras moventes e inconstantes. De maneira geral, o que define o *itso'fha* é a recorrência, entre determinados grupos locais, de trocas matrimoniais e materiais, estas últimas potencializadas pela cerimônia *sari*, dirigida, não por coincidência, pelo *ruwang itso'fha*. Nota-se, não obstante, que essa dimensão estendida das relações estabelecidas no grupo local – que reenvia ao plano supralocal das alianças políticas, iluminado pelo estudo de Bruce Albert (1985) entre os Yanomami, vizinhos dos Piaroa – deixa de ser matéria das reflexões da autora que, em seus artigos e sínteses mais recentes, volta-se com mais ímpeto ao domínio da convivialidade e da interioridade local. Nesse ponto, ela parece perder um aspecto que me soa central: a possibilidade de extensão – ou magnificação – da pessoa, no caso do chefe-xamã piaroa, o que reenvia a corolários políticos importantes.

<sup>34</sup> Voltarei a esse ponto no capítulo 5.

Em um determinado momento de *The Piaroa*, a autora, que propõe um estudo sobre o parentesco e o casamento, vê-se obrigada a definir o que seria, afinal, a *política*. De maneira geral, a política piaroa aparece como maneira de administrar o “poder” – agência ou capacidades – que advêm de um “fundo de alianças afins”, de modo a possibilitar a organização e a gestão da vida coletiva. O parentesco, como alhures, serve de idioma privilegiado para a ação política que, no caso piaroa, ocorre por meio da domesticação da afinidade. Um chefe de grupo local, como propõe Peter Rivière (1984) para os grupos caribe da região das Guianas, é aquele que sabe lidar – e de certo modo gerenciar – relações afins, é aquele que se mostra capaz de atrair genros, que possam para ele trabalhar, e, se possível, reter filhos, o que significa ir de encontro com o padrão uxorilocal vigente. Se Rivière tem na idéia de escassez (não de recursos naturais, mas de recursos humanos) um ponto forte para sua explicação da estrutura sociopolítica guianense, Overing aproxima-se de um plano por assim dizer mais filosófico, ao sobrepor o problema da afinidade ao das “forças da cultura” e o problema da instituição do parentesco à instituição da vida social, o que significa em ambos os casos uma técnica de amansamento de algo que possui uma existência selvagem. O chefe-sogro guianense aparece, em Overing, dotado dessa dupla função de atrair afins e conhecimentos. Se, como aponta Rivière, os grupos caribe preferiram optar pela disjunção, apostando em duas figuras eminentes, uma ligada ao plano “físico” e material do parentesco, outra ao plano metafísico e imaterial do xamanismo, os Piaroa parecem ter preferido realizar a conjunção, evidenciando não apenas o encontro entre a afinidade e as forças da cultura, mas também a possibilidade de extensão dos grupos e de pessoas, como os xamãs.

Rivière (2001) reproduz a oposição, recorrente nos estudos sobre as terras baixas, entre o chefe como “autoridade sem poder” e o xamã como “poder sem autoridade”<sup>35</sup>. O caso do *ruwang* piaroa nos conduziria a um exemplo de uma “autoridade com poder”; o que, no entanto, não designa um verdadeiro poder político, baseado na idéia de coerção. Ora, é justamente esse uso impreciso da palavra “poder”, inúmeras vezes empregado pelos americanistas para se referir ao xamanismo, que é preciso problematizar. O *ruwang* piaroa, em sua versão local como supralocal, detêm conhecimentos – que podem ser traduzidos como capacidades – mas não poder político no sentido clássico de coerção. Em primeiro lugar, as unidades que ele ajuda a instituir – ele é tanto o fundador do grupo local, como o mestre do ritual que congrega os diversos grupos locais – são instáveis tanto no plano local quanto no supralocal. Que elas possam se estabilizar, endurecer-se, este é outro problema; e isso nos colocaria a questão de como o “poder cósmico” poderia coincidir com o poder político.

O que são, afinal, essas “forças da cultura” que ele busca entre os deuses celestiais e que, dita a moralidade piaroa, devem ser apropriadas e utilizadas com moderação? A contribuição do trabalho de Overing consiste em uma reflexão, em primeiro lugar, sobre a natureza desse “poder cósmico” que são essas forças e, em seguida, sobre o uso moral que deve ser feito delas, pois que se sabe que o seu emprego desmedido só pode levar ao descontrole e ao caos primeiro. Em Overing, esse “poder cósmico” designa uma pura negatividade, algo que deve ser, portanto, domado. A moralidade, a ética da moderação, surge, pois, como esse antídoto a essa ameaça mortal.

Note-se que, em Clastres, o caos, nos termos indígenas, é associado ao Estado, por seu turno associado à natureza, pois que promove a reversão da cultura pela interrupção das redes de troca<sup>36</sup>. Ora,

---

<sup>35</sup> Uma mesma oposição é proposta, por exemplo, por Chaumeil (1993) a respeito dos Yagua da Amazônia peruana e reenvia aos comentários de Philippe Descola (1988) sobre o problema geral da chefia nas Terras baixas 36 Faço referência, aqui, à filosofia da chefia indígena desenvolvida por Clastres em “Troca e poder” (1962/2003), capítulo 2 de *A sociedade contra o Estado*. Voltarei a este texto no capítulo 4.

o que Overing denomina “cultura” aparece em Clastres como “regresso da natureza” – ambos sítios tanto de selvageria como de agência. Seria também o que Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998) designa como sobrenatureza, justamente essa posição na qual um não-humano pode ser tomado como sujeito, submetendo o humano com quem se depara a uma situação de *perigo*, pois que pode acarretar uma transformação irreversível – de humano em não-humano –, o que não raro significa a própria morte. Como acrescenta este autor, “o encontro ou contato de perspectivas manifesta, ou significa, poder – poder como potência, glosa o autor, é a qualidade das relações. E as relações não são representações, as relações são perspectivas” (1998: 87). Voltaremos a Viveiros de Castro adiante. Por ora, basta examinarmos a analogia das noções aqui empregadas de poder cósmico ou agência – algo incontrolável que pode significar perigo de degradação, tanto do sujeito como dos coletivos – com a relação que Clastres estabelece entre poder e natureza ou, como complementa Marc Richir, entre esses domínios e a entropia, sempre em contraposição à cultura, plano das regras e da comunicação.

[...] O que constitui a diferença essencial [do poder] em relação à natureza é o fato de que ele é posto pela cultura numa quase-terioridade para ser, então, negado como ressurgimento da natureza. Ou melhor, é o fato de que ele é ativamente engendrado pela cultura como lugar de uma quase-natureza identificável pela cultura no interior da cultura. Assim, o poder se constitui como lugar onde a troca é inviabilizada, uma espécie de imagem restituída da natureza, que é tão logo neutralizada pela sua própria instituição. Ora, o que é uma imagem instituída da natureza senão um simulacro da natureza? (Richir 1987: 64)

### O sacerdote e o templo

A figura do *ruwang* piaroa como “pessoa magnificada”, que maximiza o controle e a comunicação com o mundo sobrenatural, pode ser reencontrada, sob uma roupagem bastante diversa, na figura do sacerdote amuesha, retratado por Fernando Santos Granero em sua monografia, *The power of love* (1991) e em artigos subsequentes. Diferentemente da grande parte dos grupos caribe da região das Guianas, e sobretudo de outros grupos amazônicos, os grupos de língua aruak do piemonte andino, como os Amuesha (Yanesha) e os Ashaninka (Campa), são conhecidos pela formação de um complexo regional, baseado em fortes laços de aliança entre os diferentes grupos. Isso redundava na criação de espaços comuns de sociabilidade – rituais multicomunitários e um sistema especializado de trocas materiais, por exemplo – e, por conseguinte, na propagação de um estado de paz interna<sup>37</sup>. Philippe Descola (2004) entrevê nesse conjunto uma certa ética da partilha ou dádiva, que regula a relação tanto dos homens com o ambiente e o cosmos como dos homens entre si, e isso consiste num afastamento em relação à ética da predação, encontrada em boa parte dos grupos amazônicos, dentre eles, os Jivaro e os Pano, que também compõem o cenário subandino. Sínteses recentes, como a de J. Hill e F. Santos Granero (2002), identificam essa propensão à aliança e o repúdio à guerra interna como pontos fortes de um etos não apenas dos grupos subandinos, mas dos grupos de língua aruak como um todo, paralelos podendo ser buscados entre os Baniwa da região do rio Negro, entre os alto-xinguanos, e em outros grupos mais dispersos, tais os Apurinã do Amazonas e os Palikur da Guiana Francesa. Santos Granero e Hill pretendem encontrar nos padrões aruak de organização sociopolítica invariantes – como a solidariedade regional e a ênfase na

<sup>37</sup> Renard-Casevitz (1992) identifica nesse conjunto a presença dos grupos Ashaninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga e Amuesha. Os três primeiros grupos foram por muito tempo reconhecidos na região como Campa. Os Piro, outro grupo aruak da região, que habita na região do Baixo Urubamba, distanciam-se significativamente desse conjunto regional, apresentando características próximas aos grupos de língua pano que, diferentemente dos Aruak subandinos, guerreiam entre si.

filiação e na consangüinidade – capazes de reunir povos com tamanho grau de dispersão e de variabilidade cultural. Seja qual for o sucesso desta síntese, meu interesse aqui não reside em apreender as invariantes aruak, mas a maneira pela qual a etnografia de alguns destes grupos, quando comparados com outros por assim dizer menos estáveis do ponto de vista sociopolítico, pode contribuir para uma reflexão sobre a relação entre o político e o religioso nas terras baixas sul-americanas.

Entre os Amuesha da Amazônia peruana, Santos Granero (1991) ilumina a figura do *cornesha*, uma espécie de sacerdote ou “xamã vertical” (Hugh-Jones, 1994), que assumia, num passado recente, o papel de liderança supralocal, sobrepondo-se à figura do chefe tradicional que, como em outras partes da Amazônia, restringe-se ao grupo local e a assuntos seculares. Segundo Santos Granero, se os sacerdotes sempre existiram – e continuam a existir – como possibilidade, a “sociedade sacerdotal” amuesha não é senão uma ocorrência compreendida em um determinado período histórico (de meados do Setecentos a meados do Novecentos), marcado pelo fortalecimento de alianças supralocais diante de ameaças externas. Nesse sentido, trata-se de compreender como, em um certo momento, puderam emergir de um universo religioso figuras eminentemente políticas, tais os sacerdotes que davam forma a uma instituição muito particular e “inspirada” no mundo andino, o sistema de templos e sítios sagrados.

Apesar de separados por uma imensidão de terra, os Amuesha e os Piaroa compartilham elementos comuns ao menos no que diz respeito à constituição de seus líderes político-religiosos, ainda que no primeiro caso se verifique uma roupagem andina estranha ao segundo. Trata-se, com o *cornesha*, do mesmo problema vivenciado pelo *ruwang*: como fazer uso do “poder cósmico” detido pelos deuses e como impedir a irrupção do caos. Santos Granero qualifica essas “forças da cultura” – que, no caso amuesha, reenviam a uma ambição de “imortalidade” alimentada pelos homens – de “meios místicos de reprodução”, ou seja, energia sem a qual a vida social não pode subsistir. O *cornesha*, esse homem eminente, é como o *ruwang*, aquele que faz um uso moral do conhecimento e, assim, recebe a legitimidade para conduzir uma comunidade de humanos. Mais uma vez, estamos diante de um caso em que a autoridade não designa o exercício pleno do poder político, pois que não é senão uma posição. Como acentua o autor, entre os Amuesha, é preciso combater o “amor ao poder” e a ele deve ser sobreposto o “poder do amor”, que nada mais é que uma disposição moral diante do problema da liderança, o que significa que a relação entre líder e seguidor, esta que baseia a posição do *cornesha*, revela-se menos pelo conteúdo de dominação que pela idéia de imitação. O líder político-religioso amuesha é, pois, um tipo almejado de sujeito.

Havia decerto uma diferenciação importante entre o chefe local e o sacerdote, que passava, em primeiro lugar, pela junção do domínio leigo (a liderança política) e do religioso (uma espécie de xamanismo vertical) e, em seguida, pela possibilidade de dar forma a um conjunto maior que o grupo local, que comportava não mais do que três famílias extensas. Contudo, isso não significava, ao menos a princípio, a emergência de uma forma de poder político separado. A relação entre o *cornesha* e seus seguidores e, por conseguinte, a conformação de uma espécie de “comunidade moral” passavam pela escolha individual, ou seja, não havia qualquer forma de imposição ou coerção que obrigasse a adesão a um sacerdote. Um *cornesha* teria tantos seguidores conforme sua capacidade de persuadi-los.

Os seguidores de um sacerdote amuesha podiam provir de diferentes grupos locais. O que os marcava como seguidores de um determinado *cornesha* era sua assistência regular às cerimônias que este celebrava periodicamente em seu templo. Por isso, os *puerahua* (templos) amuesha devem ser consideradas como verdadeiros centros cerimoniais, a partir de onde os *cornesha* irradiavam sua

influência política, moral e religiosa sobre os membros dos diferentes grupos locais. (Santos Granero 1993a:86)

Tampouco a idéia de um vasto território compartilhado, baseado em sítios sagrados e templos em torno dos quais se realizam peregrinações, coincidia com uma unidade política estável e bem delimitada, sendo este mais um conceito estranho aos Amuesha. Nesse sentido, o complexo templo-sacerdote-peregrinação tomava emprestado dos Andes apenas uma forma, visto que seu conteúdo – a sua *filosofia política* – permanecia amazônica, isto é, a figura do *cornesha* não representava a emergência de uma religião de Estado. É assim que Santos Granero (1993b) rebate, em um artigo de síntese, a hipótese de Clastres de que o poder político tenderia, nas sociedades ameríndias, a emergir no seio do religioso, como sinaliza o tema do profetismo dos antigos Tupi. Não obstante, se a apropriação dos “meios místicos de reprodução” não redundou na criação de uma esfera separada de poder, não é possível negligenciar que houve ali uma transformação efetiva, visto que se forjou não apenas uma nova posição de liderança política como também uma nova unidade territorial.

De todo modo, Santos Granero define o *cornesha*, assim como o chefe “tradicional”, como figuras por excelência do “amor”, conceito que para ele consiste na afirmação dos laços de parentesco, no caso específico, laços de filiação. O chefe tradicional restringia-se ao domínio do grupo local e não possuía grande relação com o campo do conhecimento xamânico. A sua posição de autoridade – no sentido clastriano de uma “autoridade [posição] sem poder” – baseava-se numa capacidade de este se mostrar como um provedor generoso e a imagem que os Amuesha encontravam para designar esta figura era a do pai. Diferente das Guianas de Rivière e Overing e de boa parte das terras baixas sul-americanas, a chefia não era pensada sob a figura sogro, mas do pai, e a relação de afins deslocava-se para o campo da filiação, o que levanta uma série de problemas teóricos pertinentes a este trabalho<sup>38</sup>. Que é, diante desse quadro, o *cornesha*? De modo geral, ele transformava a relação efetiva de paternidade em uma relação, digamos, espiritual, que visava unir os homens não apenas entre si, mas também aos deuses. Nesse ponto, seu papel deveria ser compreendido não apenas em relação ao campo da chefia, mas também como inserido no campo do assim chamado xamanismo.

Entre os Amuesha, a oposição entre sacerdote e xamã reproduz aquela, proposta por Stephen Hugh-Jones (1994), entre xamanismo vertical e horizontal. O último seria marcado pela sua ambigüidade moral e pelo uso da violência, o que o inscreve no campo da agressão; ao passo que o primeiro deve manter-se sob um patamar de moralidade incontestada. Ao xamã vertical – sacerdote – cabe fazer uso menos de substâncias do que da palavra, que não é mais vazia como a do chefe clastriano, mas que em princípio não se converte em comando. Em linhas gerais, o que separa o sacerdote do xamã é um critério de “legitimidade”, ou seja, ambos têm acesso ao mundo sobrenatural, morada do conhecimento e da agência, mas apenas o primeiro encontra-se treinado o suficiente para fazer deste um bom uso e colocá-lo a serviço da comunidade.

Em linhas gerais, a magnitude do sacerdote amuesha residia em sua capacidade de acumular relações, tanto com os deuses, com os quais ele podia se comunicar e obter conhecimentos, como com os homens, os quais ele convertia em seguidores, mas não pela coerção, e sim pelo convencimento. Se ele

---

<sup>38</sup> Santos Granero (2002) admite a centralidade da filiação entre os Amuesha apesar de estes não conhecerem linhagens propriamente ditas. O autor chega a mencionar um passado em que a filiação operava como princípio propriamente dito, o que uniria os Amuesha aos grupos aruak do Noroeste Amazônico. No entanto, essa hipótese permanece num plano bastante conjuntural.

detinha alguma forma de poder, esta não era de natureza coercitiva, mas persuasiva, calcada na palavra. O *cornesha*, este homem a meio caminho entre os homens e os deuses, era sobretudo aquele a quem se delegava a posição de falar em nome de uma comunidade de humanos. Não obstante esse quadro, ele não era senão uma diferenciação da figura ambígua do xamã horizontal, que carregava em si o perigo do excesso, capaz de provocar a irrupção do caos na ordem social.

No piemonte andino, entre os Campa, diferentemente dos Amuesha, foi menos comum encontrar o desenvolvimento de figuras de sacerdotes, embora estes povos também tivessem investido fortemente em uma paisagem sagrada, incluindo festivais comunitários e a profusão de ídolos de pedra localizados em sítios diversos. Como afirma Santos Granero (2002), os grandes chefes campa derivavam sua autoridade menos do xamanismo do que da guerra, ainda que esta fosse proibida no interior da fronteira que envolvia os grupos aliados, ligados pela trama da partilha, porém projetada para um exterior distante. Em suma, o autor nega a atribuição, a estes grupos, de uma espécie de etos pacifista, pois a guerra sempre esteve ali presente. Se os Aruak subandinos eram vistos como pacíficos pelos seus vizinhos Pano, o mesmo não pode ser afirmado em relação aos seus vizinhos andinos, que os tinham como bravos guerreiros e senhores da floresta. Como argumenta Renard-Casevitz (1992, 2002), era a disposição guerreira o que justamente impedia que aqueles grupos situados no limite do Império não sucumbissem à dominação andina. Clastriamente, o que demarcava os limites entre os povos da floresta e os do Altiplano não era simplesmente uma mudança de ecossistema, mas uma inclinação para a *liberdade*. Havia, segundo a autora, relações de troca e de aliança política entre ambos os sítios, mas essas relações de amizade não redundavam em vassalagem por parte dos subandinos, que recusavam a lógica do tributo e da anexação territorial, fazendo de seu belicismo um ato de insubmissão. Para Renard-Casevitz, a “paz aruak” é uma questão tanto de história como de estrutura, sendo possível vislumbrar naquele conjunto a forte operação de mecanismos centrípetos e a predisposição para a formação de complexos regionais<sup>39</sup>.

### **O guerreiro e o xamã (Tupi-Guarani, ontem como hoje)**

Retornar aos grupos tupi-guarani, antigos como atuais, é reencontrar a guerra, não no exterior das fronteiras do complexo regional, mas, pelo contrário, entre aqueles que partilham uma mesma ética canibal, entre aqueles que acreditam que ser civilizado é guerrear entre si. A rigor, se o inimigo de um Campa é um andino ou Pano, o inimigo de um Tupi é por excelência outro Tupi ou, ao menos, outro passível de ser tupinizado. Se o Campa domestica seu inimigo não-Campa para inseri-lo na lógica da partilha, à sua civilização; um Tupi inimiza o outro Tupi e tupiniza o outro não-Tupi para poder guerrear com ambos e, assim, estender a sua civilização, que jamais coincide com uma unidade de aliados. Com efeito, é sob essa ética canibal que serão forjadas figuras subjetivas como os guerreiros que, em casos como o dos antigos Tupi da costa, podiam se converter em importantes formas de liderança. Lembremos que, entre esses povos, a posição de líder dependia não apenas da maximização de capacidades guerreiras, mas também das capacidades xamânicas, e que tinham destaque, ali, ao menos dois tipos de líderes, o líder da expedição guerreira e o profeta – o primeiro, um guerreiro magnificado, o segundo, um xamã magnificado. Lembremos, também, que estas são posições *simultâneas* e que, apenas em certo sentido,

---

<sup>39</sup> Poderíamos concluir, com a inspiração em Deleuze e Guattari, que se as sociedades da floresta tendem aos Andes, lócus do Estado sul-americano, é porque os Andes também tendem à floresta. Renard-Casevitz (1992), alega que é preciso pensar uma ruptura também nos próprios Andes, onde, pouco antes da Conquista espanhola, se configurava o Império Inca. Nesse sentido, o que vem antes do mundo Inca talvez revele continuidades luminosas entre um e outro sítio.

revelavam-se concorrentes, visto que podiam mesmo coincidir. Ora, a concorrência ou coincidência entre estas formas só pode ser compreendida, assim como entre os Aruak subandinos, na história. Embora, nessas sociedades, a armação política fosse menos sólida e dependesse menos de predisposições para a constituição de sistemas regionais do que no caso dos Aruak subandinos, o problema da chefia tupi – e da “liderança” em geral – merece consideração, justamente por não serem infreqüentes ali tanto a emergência de figuras eminentes como a invenção de unidades sociopolíticas de geometria variável.

Para Carlos Fausto (1992), a chefia entre os antigos Tupi da costa não corresponde a uma posição estrutural, pois não responde a regras de hereditariedade ou filiação e, nesse sentido, só pode ser compreendida dentro da lógica centrífuga da guerra e da predação canibal. De modo geral, um chefe tupinambá era, em primeiro lugar, um sogro capaz de atrair genros e influenciar seguidores pelo seu talento oratório e, em seguida, um líder de expedição guerreira e grande matador. Entre os atuais grupos tupi-guarani, contudo, a figura do guerreiro torna-se cada vez mais afastada de uma posição de liderança, à medida que avança o processo de pacificação. O lugar sempre incerto da chefia entre os povos tupi-guarani – que Fausto associa ao acaso e à incerteza – restringe-se, no mais das vezes, ao grupo local e ao manejo da relação entre um sogro e seus genros. O grupo local composto de poucas casas e concebido dentro de um padrão de dispersão é, como nas Guianas, a unidade mais relevante, sendo pouco recorrente a organização em unidades supralocais, como entre os povos subandinos. (Onde elas existem, não se pode afirmar que operem princípios “arquitetônicos” estáveis, ou seja, podem se esboroar com muita facilidade.)

Tomemos o estudo de Eduardo Viveiros de Castro sobre os Araweté que, num esforço comparativo, analisa as recorrências das cosmologias tupi-guarani, atuais como antigas. Contrapondo-se, à sua maneira, ao modelo dualista jê e bororo, elaborado, entre outros, por Júlio César Melatti (1979) e Manuela Carneiro da Cunha (1977), Viveiros de Castro desenvolve a idéia de que a pessoa tupi não pode ser definida a partir de uma relação de forte contrariedade – a identidade resultando de uma dupla negação –, e sim por um movimento de *devir-outro*. A pessoa ideal seria, portanto, capaz de dissolver sua identidade, tendo como destino um outro sujeito, para reencontrá-la em outro plano. Nesse sentido, ela assume uma forma alterada e interespecífica, é um híbrido de matador e vítima, de homem e deus. No mais, sob o trocadilho do autor, ela deixa de ser um ente, para ser um “entre”, habita sempre um patamar intermediário, pertence a este mundo mas sempre na antecipação de seu destino.

Os Araweté do Ipixuna (sudeste do Pará) projetam em seus deuses celestiais – os *maï* – o protótipo da alteridade, logo o destino de todo ser. Os *maï* são os deuses canibais, que devoram o princípio vital dos mortos que ascendem ao céu; são, assim, os próprios mortos araweté em sua versão transformada. O festim antropofágico quinhentista, de sua parte, transpõe-se para um plano celestial, pós-morte. Se o destino de todo araweté é tornar-se um *maï*, há diferentes maneiras para fazer com que isso ocorra. A morte é uma via certa – todos serão devorados. Não obstante, há outros meios que permitem uma espécie de antecipação e esses podem ser encontrados justamente nos campos do xamanismo e da guerra. Podemos concluir que, se toda pessoa araweté – homem ou mulher, xamã, guerreiro ou caçador – é, como propõe Viveiros de Castro, um “ser do devir”, há diferentes devires que *diferenciam*, de algum modo, os sujeitos.

O xamanismo araweté é um meio de comunicação com os deuses, ao passo que a guerra encerra um modo mais radical: o matador submete-se a um processo de fusão ritual com a sua vítima. Se o xamã é por definição um “morto antecipado”, pois ainda não é propriamente um deus, mas apenas um intér-

prete; o guerreiro é um deus antecipado, ele garante em vida uma transformação que aos demais mortais só é possível com a morte. Tanto o primeiro como o segundo situam-se numa posição diferenciada, e isso se deve não por uma razão substantiva, mas pelo fato de eles maximizarem uma relação com a alteridade, que implica a sua alteração tão física quanto metafísica: seus corpos diferenciam-se dos demais. No caso do xamã, trata-se já de uma pessoa repartida entre esse mundo e o outro mundo, do qual extrai um conhecimento passível de ser transmitido (é pela via do xamanismo que se pode conhecer a realidade invisível da floresta e dos deuses).

Como acrescenta Viveiros de Castro, esse conhecimento produzido não resulta de uma atitude epistemológica que postula um patamar possível de objetividade, como reza a ciência moderna; mas, pelo contrário, implica a necessidade de *subjetivação* do mundo, o que significa dizer que diferentes seres do cosmos são dotados de prerrogativas de humanidade<sup>40</sup>. Para falar do que está além, é preciso subjetivar, e é a partir de uma relação entre sujeitos, humanos como não-humanos, que o conhecimento pode emergir. É possível compreender a relação entre o matador e a sua vítima pela mesma ótica: o guerreiro toma a sua vítima como sujeito, e o desafio do ato homicida é justamente buscar o encontro com o inimigo sem, no entanto, perder a sua posição de sujeito, qual seja, sua posição de humanidade – pois aqui a humanidade não é uma questão de substância, mas, como desenvolverá o autor não apenas para os Araweté, mas para a Amazônia indígena em geral, de *ponto de vista*.

Assim, a fusão de identidades – e corpos – operada pelo ritual de morte araweté implica um processo de apropriação das prerrogativas da alteridade; não obstante, encerra um perigo decisivo, vivido semelhantemente pelo xamã: é preciso apropriar-se dessa subjetividade diversa, de maneira a amansá-la, domesticá-la, para não acarretar a sua dissolução total como sujeito. A pessoa ideal é, pois, aquela que pode controlar o que nela é outro, é aquela que pode reunir, em seu corpo, subjetividades diversas. Tal a figura do xamã e do guerreiro araweté: pessoas plenas, pois que *a um só tempo* vivas e mortas, humanas e divinas.

Entre os Araweté, o xamã e o guerreiro designam posições voltadas ao exterior. De um lado, um exterior metafísico – o mundo dos espíritos e dos deuses –, do outro, um exterior físico – os inimigos. De um lado, um processo de *comunicação*; do outro, um processo de *fusão*. Em oposição a estes estaria a figura do chefe “tradicional” que deve se ocupar da gestão da interioridade. Trata-se da figura de um chefe-sogro, como em grande parte das terras baixas sul-americanas, que extrai sua autoridade da gestão de relações de afinidade efetiva, ou seja, da atração de genros para a constituição do grupo local. O chefe araweté revela-se, assim, uma figura tipicamente clastriana: fundador de um assentamento, deve possuir talento como orador e, sobretudo, iniciativa para empreendimentos. Como no caso dos Amuesha, o que define um chefe é, de modo minimalista, a capacidade de encabeçar ações coletivas e, assim, reunir seguidores. Um grupo local araweté ideal, explica Viveiros de Castro, deve ser composto de um chefe e um xamã, ambos capazes de “representar” o grupo de humanos, seja diante do inimigo, seja diante dos mortos. Note-se que no contexto reportado pelo autor, em que o padrão de dispersão comum deixa de operar devido à concentração, em uma única aldeia, nos arredores do posto da Funai, são os xamãs que passam a ocupar a posição de chefia local, condensando funções, o que não surpreende, pois que eles atuam como “seres-para-o-grupo”. Já o guerreiro é referido pelo autor como um “ser-para-si”, não representa o grupo de humanos diante dos não-humanos e dos inimigos, pois é ele mesmo o inimigo e, nesse

---

<sup>40</sup> “O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá” (Viveiros de Castro 1999:126).

sentido, contém em si uma forte ameaça, inclusive para seus parentes. Será por meio do complexo de reclusão que o guerreiro poderá domesticar as “forças” – agências – que adquiriu e, assim, ter suas capacidades predatórias controladas.

Reencontramos, nas figuras do xamã e do guerreiro araweté, o sentido da dualidade de que falava Clastres (1970/2003, 1972/2003) a respeito do caraíba guarani: a necessidade de buscar uma espécie de perfeição e completude ao integrar as formas humanas e divinas. Ora, talvez “perfeição” e “completude” não sejam os termos mais apropriados, visto que se trata de uma recusa do todo e de um elogio do devir, de transformação de uma série em outra e não numa síntese de contrários. A terra sem mal entre os Guarani atuais, formulada como utopia, é uma outra versão do mundo celestial dos *maï* araweté, formulada em termos de escatologia. Ora, entre os antigos Tupi antigos, haveria uma justaposição da utopia e da escatologia: a morada dos mortos feitos deuses é também um lugar passível de ser buscado no espaço.

Ao unir os materiais tupi-guarani, antigos como atuais, Viveiros de Castro (1986) generaliza sua teoria da *predação*, ou seja, tanto a pessoa como a socialidade só podem ser compreendidas mediante a apropriação de subjetividades alheias, sejam elas inimigas, divinas ou animais. Isso passa, certamente, por uma “ética canibal”, que situa o sentido no lado da exterioridade, da alteridade humana e não-humana. Assim, a interioridade tupi não é senão um momento dessa abertura ontológica ao outro e, nesse sentido, não encontra estabilidade, podendo a todo o momento ser assaltada pela pulverização<sup>41</sup>.

Como demonstra Carlos Fausto (2001), para o caso dos Parakanã, grupo tupi-guarani vizinho dos Araweté, a predação implica, necessariamente, uma fase complementar, a domesticação ou familiarização, qual seja, o processo de amansamento dessas subjetividades alheias, de conversão de uma relação de hostilidade – perigo – em aliança ou mesmo filiação. A familiarização ou domesticação é, pois, o que permite integrar o outro no mesmo (o que reenvia ao problema despertado por Overing entre os Piaroa): passar do universo da inimizade para o da afinidade, e desse para o da consangüinidade. Ora, essa alternância entre predação e familiarização é um processo interminável, que descreve, em Fausto, uma dialética.

O processo visualizado por Fausto envia para o desafio *perspectivista* apresentado por Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998), que ultrapassa as fronteiras dos grupos de língua tupi-guarani. Segundo o pensamento perspectivista dos ameríndios, apropriar-se da subjetividade de um inimigo ou não-humano, processo necessário para a constituição do si – da pessoa, do parentesco, dos grupos –, significa também pôr em risco o seu próprio ponto de vista como sujeito. Voltemos, mais uma vez, ao exemplo dos antigos Tupi da costa. No ritual antropofágico, o matador confunde-se com a sua vítima, esta que já se tornou parte de sua parentela, já foi afinizada, tornada um cunhado. Ao matá-la, guardará em si uma

---

<sup>41</sup> Voltarei em outros momentos a essa teoria da predação. Devo apenas adiantar que, na literatura etnológica atual, o termo predação é alvo de uma série de mal-entendidos. O sentido que lhe é atribuído por Viveiros de Castro diverge daquele atribuído por Descola (1992) e Fausto (2001). Descola toma a predação como apenas um modo possível de relação vigente nos regimes ontológicos de tipo animista. Para ele, formas como a reciprocidade e a dádiva permitem pensar outras maneiras de relação entre humanos e não-humanos e humanos entre si que não passam pela predação, então definida como um ato que não implica retribuição. Fausto parece seguir os passos de Descola, distinguindo predação e troca, e identificando grupos tupi, yanomami e jivaro ao modo de relação predatório, ao passo que outros grupos como os rio-negrinos, alto-xinguanos e jê ao modo da reciprocidade. Em linhas gerais, seu intento é separar, na Amazônia indígena, sistemas de sociabilidade abertos – onde a guerra é a forma de relação privilegiada – e fechados – onde a troca e o ritual são o foco. De maneira mais abstrata, Viveiros de Castro, por seu turno, afirma que a predação – ou simplesmente apropriação ou apreensão – é a matriz estética (no sentido de Strathern) pela qual os ameríndios pensam a Relação e a Diferença. De modo geral, ele parece continuar Lévi-Strauss e seu esforço de pensar, entre os ameríndios, um modelo geral de apreensão da diferença. Não por menos, na revisão que realiza sobre suas próprias teorias (Viveiros de Castro 2000), o autor retoma o esquema – fractal, quando relido pelo viés wagneriano – do dualismo como desequilíbrio perpétuo proposto por Lévi-Strauss em *História de lince*.

porção de sua pessoa, o que implica um perigo para seus parentes, pois que, tendo se apropriado do ponto de vista do inimigo, poderá voltar-se contra os seus. Nesse ponto, o paralelo com o caso araweté é claro. Seu destino, passada a “fusão ritual” (Viveiros de Castro 1996b/2002), é a reclusão, quando essa porção perigosa deverá ser amansada e, só assim, o matador poderá ser reintegrado à vida cotidiana. Após o ato homicida, ele encontra-se em uma posição vulnerável: já não sabe mais se membro do grupo ou inimigo. Todo o trabalho que deve ocorrer posteriormente é o de controle da porção inimiga interiorizada. O matador, modelo para todo homem adulto, é capaz de assegurar esse controle e integrar em si um princípio de alteridade perturbador, uma certa capacidade, qualidade ou agência que pode pôr em risco a ordem social.

Processo análogo pode ser notado no xamanismo. Grosso modo, nas sociedades amazônicas atuais é comum a idéia de que todos podem controlar suas capacidades xamânicas e, assim, tornar-se xamã é uma questão, sobretudo, de mérito pessoal, disciplina e moderação. Nesse sentido, o que propõe Overing para os Piaroa não se afasta sobremaneira do que se tem entre os antigos Tupi da costa, os Guarani e os Araweté. Tomemos rapidamente o exemplo de outro grupo de língua tupi-guarani, os Wajãpi da Guiana oriental, entre os quais o xamanismo, diferente dos Araweté, ocorre menos como complementar ao domínio guerreiro que como uma espécie de reatualização da guerra, ou seja, revela-se sobretudo pela sua potência agressiva. Como demonstra Dominique Gallois (1988), há diferentes graus de xamanismo entre os Wajãpi, que dizem respeito à domesticação das capacidades xamânicas: do pajé *rovijã*, o “pajé-chefe” que possui pleno controle dessa qualidade (inclusive podendo transmiti-la a quem julgar necessário), ao pajé *py’a*, o pajé fraco, ainda novo e, portanto, pouco apto a fixar a qualidade xamânica em seu corpo, passando pelo pajé *uman*, aquele que não consegue firmar-se como tal, possuindo capacidades limitadas. A autora sugere que o xamanismo, entre os Wajãpi, é compreendido em termos de uma qualidade, que advém do mundo não-humano, habitado por animais, donos de animais e seres celestiais (deuses ou heróis culturais). Ser xamã não é apenas acumular, mas sobretudo *controlar* essa qualidade, é saber transitar no mundo não-humano com prudência e moderação, tendo consciência de que já não se é mais inteiramente humano<sup>42</sup>. Um xamã comum é simplesmente aquele que possui alguma qualidade xamânica, e esta é posta a serviço da cura, mas também em um domínio bélico invisível, tal o sistema de agressões. Um grande xamã é mais do que isso: como indica Gallois, um pajé-chefe pode converter o poder de seu sopro – ambíguo, pois cura e mata a um só tempo – em *palavra*. Se o sopro define um domínio eminentemente privado, a palavra abre para um domínio maior. Não é o caso, entre os Wajãpi, de fazer referência a um xamanismo propriamente público, passível de ser comparado à atividade dos caraíbas quinhentistas, os quais conformavam uma ação que deixava de ocorrer dentro das casas, de modo sutil, estendendo-se ao universo supralocal. Tampouco entre os Wajãpi o xamanismo se vê diretamente ligado à liderança local, ainda que seja possível entrever na guerra invisível uma forma de atualizar o conflito entre os grupos locais. Se a literatura histórica faz referência a grandes chefes de guerra e possíveis confederações (Grenand 1982), o momento atual reforça a imagem do chefe tradicional guianense – um grande sogro –, restrito ao âmbito do assentamento local, e de lideranças que emergem da relação de interface com a sociedade nacional.

Entre os xamãs do Quinhentos existiria, como entre os Wajãpi, um gradiente – tal a distinção enfatizada por Pierre e Hélène Clastres entre o pajé (ora médico, ora feiticeiro) e o caraíba, distinção que, a despeito do que propuseram os autores, não parece configurar um dualismo. O mesmo poder-se-

---

<sup>42</sup> Essa não-humanidade diz respeito, sobretudo, à imagem do corpo do xamã, habitado por diferentes subjetividades e ligado a outras subjetividades por meio de fios invisíveis (Gallois 1988).

ia afirmar sobre o guerreiro. Haveria, pois, graus de magnitude. Se o xamã extrai suas capacidades do mundo sobrenatural, o guerreiro o faz a partir da guerra, por meio da predação de seus inimigos. E nesses atos de apropriação, xamanismo e guerra tendem a se confundir: ora existem como complementares, ora como coadjuvantes<sup>43</sup>. Vale lembrar que o xamanismo pode redundar em uma guerra invisível, assim como as guerras visíveis carecem de reforço sobrenatural, como encantamentos, predições, ritos preparatórios etc. Isso posto, é preciso imaginar que as coisas se interpenetram: domínio humano e não-humano, cósmico (religioso) e (sócio)político. Buscar encontrar esses pólos em suas formas mais purificadas é recorrer à estratégia da ciência social moderna, o que muitas vezes nubla a compreensão das formulações nativas. Como sugere Bruno Latour (1994, 1997, 2004a), um *coletivo* – termo alternativo a “grupo social” – é sempre um conjunto híbrido composto por humanos e não-humanos, mesmo quando a forma humana parece se sobrepor, uma vez que constitui a forma feita visível. Nesse sentido, guerreiros e xamãs (ou profetas) estão igualmente empenhados na constituição de coletivos, o que pressupõe uma dupla predação ou, para utilizar um termo mais neutro, *apropriação*. De um lado, o guerreiro se apropria da outra humanidade – os inimigos, cativos de guerra – e assim produz a perpetuação de seus laços sociais ao mesmo tempo em que toma para si novas prerrogativas, como nomes e cantos. Do outro lado, o xamã se apropria de subjetividades não-humanas, bem como suas prerrogativas, domesticando-as em favor de seu coletivo e estabelecendo com elas alianças que assegurarão a sua ação, curativa ou mortífera. Cabe ao xamã transformar agentes patogênicos em auxiliares, inimigos em aliados, e tal processo deve ocorrer em seu próprio corpo.

### O desafio perspectivista

Se tudo é humano, então tudo é perigoso.

– Eduardo Viveiros de Castro, entrevista a JC Royoux

Ao centrar sua análise sobre a noção de devir, Viveiros de Castro (1986) carrega as tintas nas linhas de fuga que atravessam a socialidade tupi-guarani. Trata-se de sociedades que concentram toda a sua energia na alteridade, e rejeitam formações sociais rígidas: sociedades “sem interior”, em que o centro está sempre dado no exterior. Daí, o exemplo esclarecedor: na aldeia araweté, visitada pelo autor no início dos anos 1980, se algo poderia ser dito centro, este instalava-se justamente no lado de fora – o posto da Funai, sítio do estrangeiro. Em linhas gerais, é nesse registro que o autor apreende uma teoria não apenas tupi-guarani, mas ameríndia, da socialidade, que implica que as relações sociais estão dadas de antemão num plano virtual, onde reina a diferença e a relacionalidade em estado puro e que, para que sejam constituídas identidades – agentes, parentes, grupos etc. –, é preciso que essas virtualidades sejam atualizadas, o que inicia com a sua apropriação (Viveiros de Castro 2000/2002). Não se trata de negar as várias formas da interioridade, mas apenas demonstrar que essas dependem da exterioridade e dela retiram sua condição de existência. Nesse sentido, os ameríndios parecem levar às últimas conseqüências e dar forma filosófica à máxima estruturalista de que a relação precede os termos e, assim, a identidade não pode ser senão um caso da alteridade.

Inspirado na filosofia de Deleuze e Guattari (1991), Viveiros de Castro aponta que a socialidade ameríndia deve ser compreendida como realizada por meio do jogo entre duas linhas, que perfazem movimentos inversos. De um lado, a linha da atualização, que coincide com a construção do parentesco

<sup>43</sup> Os diferentes modos de relação entre xamanismo e guerra entre os grupos tupi-guarani são discutidos por Viveiros de Castro (1985a).

e dos demais grupos humanos. O que é de fato construído no parentesco é a consangüinidade, e isso ocorre porque a afinidade existe como “dado” (o contrário ocorre entre os modernos, para quem o “dado” estaria na biologia). Em outras palavras, como propôs Overing, para construir a interioridade – a “convivialidade” – é preciso domesticar as “forças selvagens da cultura”, que, de modo genérico, Viveiros de Castro designa como “fundo virtual de afinidade”. Todo processo de individuação – de uma pessoa singular ou de um coletivo de parentes ou aparentados – deve passar por esse processo.

Decorre deste pensamento que a consangüinidade e os grupos humanos em geral não são mais do que uma *fase*, pois que podem pulverizar-se a todo o momento. Essa defasagem, esse movimento de desindividuação, coincide com a outra linha, que foi, no entanto, menos enfatizada por autores como Overing e Santos Granero, que focalizaram a interioridade e a moralidade em detrimento da exterioridade e da predação. A operação dessa linha de “contra-efetuação” pode ser vislumbrada em atividades, como os rituais e o xamanismo, na medida em que esses permitem uma espécie de comunicação – que não deixa de ser uma espécie de transformação reversível – com esferas virtuais, com o domínio da sobrenatureza e da sobre-humanidade. Em suma, se a linha da atualização constrói o parentesco como fato humano, a linha da contra-efetuação torna visível o domínio da interespecificidade, exibindo a pessoa como um compósito de partes humanas e não-humanas e evidenciando que a humanidade é uma posição passível de ser ocupada, e não um lugar fixo, tampouco seguro. A comunicação com a alteridade virtual, propiciada pelo ritual e pelo xamanismo, pode ser maximizada no próprio processo do parentesco e na individuação de pessoas e grupos, jamais deixando de evidenciar o perigo da irrupção do caos, da confusão entre as posições.

Que é, pois, a guerra (que jamais se destaca da vida ritual) e o xamanismo nas paisagens sul-americanas e, mais precisamente, na paisagem tupi-guarani? Voltando à teoria de Viveiros de Castro, que toma a construção do parentesco e a contra-efetuação do virtual como processos indissociáveis, é possível alegar que neles operam máquinas anti-identitárias de apropriação de subjetividades alheias, fazendo com que a vida social se realize, sem no entanto eliminar o risco de ver todo o horizonte de humanidade se perder. Voltando a Pierre Clastres, e à leitura de Deleuze e Guattari, é possível alegar que tanto na guerra como no xamanismo operam máquinas abstratas que podem constranger o poder político; o que implica, de modo não-contraditório, ainda que paradoxal, que possam, por outro lado, ser capturados por este poder. Mas se o xamanismo e a guerra – operadores de máquinas de predação ou apropriação – são o antídoto para o poder político, eles também oferecem a sua matéria. Pois o uso desmedido das agências (capacidades, poderes, potências cósmicas) – nesse sentido, voltamos aos apontamentos de Overing – conduz forçosamente ao caos.

Por que uma máquina de predação agiria contra o Estado? Simplesmente porque ela inviabiliza o projeto de um coletivo homogêneo e purificado, isto é, povoado por uma massa exclusivamente humana, no qual o Estado e sua política dura podem se erguer. Como já salientado, essa máquina de predação projeta sobre o plano das relações humanas o trânsito entre as perspectivas que rejeita a descontinuidade ontológica entre os seres do cosmos. O xamanismo horizontal, que Viveiros de Castro (2002b) identifica à função xamânica em geral, seria como a guerra que fundamenta, em Clastres, a sociedade primitiva: um movimento centrífugo que fornece uma espécie de bloqueio para a um sistema político centralizado, tais as chefaturas e os Estados dotados de uma interioridade metafísica acabada. Nas palavras do autor,

O xamã amazônico horizontal impede a coincidência entre poder político e potência cósmica, e assim, a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico. Pois a constituição do sacrifício é a

captura do xamanismo pelo Estado. [...] Concluamos... com uma saudação a Pierre Clastres, feitas por esse admirador inconstante. (2002b: 472)

Em sua forma mais vertical, o xamanismo ocupa, no entanto, uma função ligada à representatividade: não apenas agencia relações entre humanos e não-humanos, traçando um lugar de ambigüidade moral, mas constitui uma esfera de representação de tais humanos diante de não-humanos e de outros humanos. Ao dar forma aos grupos humanos, o xamã vertical assume uma posição de liderança, que pode se limitar à condução de rituais ou de certos movimentos migratórios ou mesmo constituir-se de modo político. Se o pajé wajãpi, mais próximo de uma forma horizontal, encarna o faccionalismo, engendrando guerras invisíveis que impedem a constituição de alianças e, por conseguinte, unidades sociopolíticas mais estáveis e mais amplas; o sacerdote amuesha, mais próximo de uma forma vertical, reúne membros de grupos dispersos criando ao redor de si um outro tipo de unidade fundamentada pela instauração dos templos e pelas práticas de peregrinação. Ora, nenhum desses xamanismos pode ser reduzido a um molde fixo – os Wajãpi conhecem verticalizações e os Amuesha, horizontalizações. Em nenhum dos casos, tampouco, a agência ou potência cósmica vem a se confundir com o poder político, tendo em vista os mecanismos desenvolvidos por essas sociedades para neutralizá-lo.

A máquina de predação ou apropriação, e este é o ponto, implica a incorporação contínua das diferenças – intersubjetiva, interespecífica, inter-humana – que ameaça o projeto de Unidade, impõe um movimento incessante de buscar a matéria para a socialidade e impede a estabilização de uma interioridade e de uma identidade dos grupos como grupos. Como sugere Carlos Fausto (2001), a propósito dos Parakanã Ocidentais, a predação – no caso, a guerra propriamente dita – levada às últimas conseqüências resulta numa “vertigem centrífuga”: desfaz, a todo o momento, o que poderia se configurar como uma interioridade, um espaço público plenamente humano. Em suma, a predação, que jamais está dissociada de uma ética, implica que o cosmos englobe a política: nesse sentido, ela funda uma “cosmopolítica”<sup>44</sup>. Ora, sabemos também que o trabalho de domesticação/ familiarização é responsável pelo limite da predação (daí o seu sentido de “moderação”), abrindo possibilidade à constituição de identidades, grupos e pessoas. Nesse sentido, ele permite a manutenção de um ponto de vista humano que corre, a todo o momento, o risco de se perder.

Em suma, a predação impede a cristalização de uma interioridade plenamente homogênea e de uma política dada exclusivamente entre os homens<sup>45</sup>. Não obstante, se o agente define-se pela sua posição de humanidade, isso significa que ele não quer e nem pode perdê-la, apesar de saber-se ameaçado pela possibilidade de comutação de pontos de vista. Assim, a predação descontrolada e a vertigem centrífuga correspondem, em suas últimas conseqüências, à dissolução da vida social, a incapacidade de qualquer forma de individuação, o que significa o caos e a morte. O pensamento perspectivista, desnudado por Viveiros de Castro, deve se defrontar, portanto, com um *desafio*. Se há uma continuidade

---

<sup>44</sup> A propósito do termo “cosmopolítica”, uma definição que Bruno Latour toma emprestado de Isabelle Stengers parece bastante esclarecedora. “Politics is always in danger of closing prematurely to define a cozy clyb with limited memberships; cosmos is always in danger of closing prematurely to include a shortened list of entities to be taken into account. Thus, in the word ‘cosmopolites’, ‘cosmos’ is there to mean that any politics that close upon itself to define the common world as a consensus of some humans is an imposture, while ‘politics’ is there to mean that a definition of the common world that would imagine itself to be final and complete without being artificially composed, is another, symmetric, imposture. In other words, ‘cosmos’ protect against narrow limits of politics while ‘politics’ protects against the narrow closure of a cosmos made of a finite number of entities. Far from being, as it was for the Stoics, a proof of tolerance, cosmopolitics, in Stengers’ view, is on the contrary the way to fight what she calls, somewhat provocatively, ‘the disease of tolerance’. Cosmos also allows nature to get in politics, politics forbid nature to naturalize politics” (2004a: 4).

<sup>45</sup> O que ela impede é justamente a “purificação”, definida nos termos de Latour (1994), para quem a política dos modernos representa o momento em que os homens se separam das coisas, quando Deus – e a religião – começa a ser suprimido e o campo da ciência é demarcado como autônomo.

ontológica entre os seres humanos e não-humanos, é preciso estabelecer, por outro lado, uma descontinuidade epistemológica e, assim, assegurar a posição de sujeito. Em outras palavras, é preciso manter-se como humano em um mundo híbrido, agir como indivíduo humano sabendo-se uma pessoa compósita, dotada de partes ou propriedades humanas e não-humanas. É preciso, enfim, assegurar um grau de autonomia sem recair na estabilidade da unidade, sem sacrificar o devir pelo ser. O problema do sujeito e o problema sóciopolítico se fundem. Para o sujeito, a questão consiste em como agir sabendo que a posição que possui ser perdida para outros sujeitos, com os quais deverá estabelecer relações. Para o coletivo, trata-se de constituir um agrupamento humano sabendo-o inserido numa massa de não-humanidade, já que a existência depende da comunicação ou fusão com este outro mundo. Como o sujeito, o coletivo deve ser incessantemente feito, visto que é constantemente assaltado pela instabilidade.

Todas essas máquinas abstratas pressupõem, como propõem Lima e Goldman (2001), a constituição de sujeitos específicos. Afinal, não é a sociedade que age, mas sim seus agentes. Não são incomuns, portanto, nas terras baixas sul-americanas, referências a um estado de guerra sem guerreiros, xamanismo sem xamãs, profetismos sem profetas. Ora, nesses casos, trata-se de uma situação em que essas propriedades encontram-se distribuídas entre todos os membros da sociedade, e todos teriam, assim, a capacidade de se apropriar de qualidades, seja do cosmos, seja do mundo inimigo. Não obstante essa possibilidade, é necessário perguntar-se sobre quem são os guerreiros, xamãs e profetas de uma dada sociedade, ou seja, como eles se constituem, ali, como pessoas magnificadas, sujeitos diferenciados, personificações de uma certa agência. Tomemos novamente o argumento de Clastres, baseado em seus exemplos chaquenhos: *a sociedade primitiva é contra o guerreiro*. Ou seja, o guerreiro permanece no “pólo Estado” e, se a sociedade de guerreiros pode redundar em um “proto-Estado”, o guerreiro é um “proto-indivíduo”. A obsessão em vislumbrar ora um “proto-Estado”, ora um “proto-indivíduo” – o que restitui a polarização almejada pelos modernos – recai, não obstante, na oposição Estado e indivíduo, tomados como termos independentes; o primeiro como instância situada acima de todos os indivíduos e, portanto, capaz de representá-los em seu conjunto<sup>46</sup>. Entre os ameríndios, de sua parte, não poderia haver nem Estado nem indivíduo – “ficções” que nos dizem respeito –, mas vetores, forças centrípetas, individuantes e individualizantes<sup>47</sup>.

Tomemos, sob esses pontos de vista, as conseqüências de certas asserções de Pierre e Hélène Clastres. *O profetismo é contra o Estado*. Entre os antigos Tupi, o profetismo é uma espécie de guerra, ou mesmo uma radicalização da guerra, já que anuncia um devir por outros meios que não a execução do inimigo. O profetismo é um ato de desterritorialização, que vai de encontro às cristalizações políticas, constituindo-se como linha de fuga. De forma paradoxal, no entanto, *o profeta é contra a sociedade*. Isso porque vê-se nele a pulsação desse vetor individuante e individualizante, e é isso o que permite passar de um movimento puramente libertário para um movimento político, que acaba por estabelecer outras formas de unidade, como aquela do grupo de seguidores em torno de um líder-profeta, ainda que carente, em princípio, de qualquer materialidade. A figura do carafba é inquietante. Diferente do morubixaba, ele nega o mundo do parentesco – o mundo da atualização e da troca – e se proclama filho de uma mortal com um deus, contradizendo a regra de concepção vigente. Pierre Clastres chega mesmo

<sup>46</sup> Como lembra Gustavo Barbosa, em sua reflexão sobre a leitura clastriana da filosofia política moderna, em especial a de Hobbes, o indivíduo foi criado pelo Estado, foi a tutela de um poder único que nos permitiu pensar em um indivíduo isolado. “Como *operação*, o Estado exige, assim, para funcionar, o concurso de figuras subjetivas e ordenamentos sociais específicos – o ‘indivíduo’ e a ‘sociedade’”. Resta saber o que ocorre com tais figuras e ordenamentos quando sai de cena ou, ao menos, deixa de prevalecer a operação do Estado” (2005: 555).

<sup>47</sup> Em consonância com o pensamento de Gilbert Simondon (1964, 1989), utilizo o termo individualização para descrever a gênese tanto de agentes singulares como de coletivos. O termo individualização, de sua parte, refere-se, especificamente, à gênese desses agentes singulares, e que tampouco podem ser tomados como indivíduos no sentido moderno do termo.

a afirmar que o profeta tupi-guarani, atual como antigo, constitui uma espécie de filosofia exegética atípica no quadro das sociedades primitivas. Ele retira do mito – filosofia em estado puro, por assim dizer – uma filosofia para a ação, uma doutrina, promove uma leitura da ordem das coisas que incita a ação. Nesse ponto, ele configura uma nova palavra, não mais estéril como a do chefe tradicional, mas prenhe de intenção e efeito. O caraíba antecipa o seu devir divino, rompendo com o mundo do parentesco e proclamando a todos a buscar um outro mundo, em que todos serão deuses.

Ao contrário do chefe guerreiro, o grande morubixaba, o caraíba desterritorializa, desfaz, impede as cristalizações políticas. E isso, a despeito do que se imagina, pode acarretar a aparição de uma outra forma política jamais conhecida, uma reterritorialização algo perversa, a captura de uma capacidade predatória. Seu conteúdo libertário pode degenerar-se em uma antítese: novamente, algo semelhante ao Estado. Guerra e profetismo, bravos guerreiros e sábios profetas constituem linhas de um mesmo mapa, que se cruzam e se entrelaçam. Apontam, assim, a alternância entre cristalizações e fragmentações, aglomerações e dispersões, e que se desenrolam entre os pólos, dificilmente recaindo em um deles. A política que eles descrevem não é a política purificada que os modernos pretenderam inventar, a despeito dos reveses que forçosamente experimentam. A possibilidade de estabelecer uma unidade passível de ser *representada* como um todo é, a todo o momento, traída pelos variados movimentos de fuga e pela idéia de que não haverá jamais um ponto de vista capaz de abarcar o todo, e sim perspectivas díspares disputando o lugar da humanidade.

### Um mapa de linhas cruzadas

Partindo do foco nos antigos Tupi da costa brasílica, e da discussão esboçada neste capítulo, devo perseguir, nas páginas seguintes, duas perguntas teóricas e etnológicas fundamentais:

- 1) O que é, afinal, a ação política para os indígenas?
- 2) Como é possível, de modo antropológico, descrevê-la?

Em primeiro lugar, é preciso considerar tanto a dimensão positiva – as segmentaridades, o Estado – como a dimensão negativa – as linhas de fuga, os contra-poderes – da ação política, visto que ambas encontram-se fortemente imbricadas. Na esteira de Deleuze e Guattari (1980), tomo essa dimensão positiva como uma coordenação de ações que visa o estabelecimento de unidades segmentares, que variam de grupos locais autônomos a configurações do tipo “província” ou “confederação” (e que implicam ou não o impacto da Conquista européia). Como já salientado, o Estado, tomado menos como substância que como força (vetor ou pólo), seria o próprio processo de endurecimento dessas linhas de segmentaridade, ou seja, o momento de estabilização de uma unidade a partir da assunção de que é possível instaurar um ponto de vista capaz de abarcar a totalidade e, assim, subjugar todas as partes, e isso pressupõe, como indica Clastres, necessariamente uma coerção a um só tempo física e metafísica. Se o Estado está presente de alguma maneira nas sociedades ameríndias, tal um pressuposto do próprio Clastres, ele não existe senão como tendência implícita, dissolvida e neutralizada, porém, pelas linhas de fuga. Estas impedem a cristalização de unidades, fazendo com que a solidez não seja mais do que um momento – uma “pausa” – dentro de um fluxo contínuo. Ora, por outro lado, e tal o grande perigo, como sinalizam Deleuze e Guattari, essas linhas podem, a todo o momento, ser capturadas pelo aparelho de Estado e, em vez de se oporem, contribuem para a cristalização de novas unidades. Nesse sentido, forças centrípetas e centrífugas se entrecruzam: a ação política ganha, sob essa abordagem, um caráter relacional.

Ora, para apreender esse caráter relacional é preciso, em vez de buscar estabelecer os pólos, descrever, com rigor, as tensões entre as diversas linhas que compõem a ação política indígena, tornar claro o que para um olhar moderno pode parecer confuso e contraditório. É, pois, necessário apontar o aspecto problemático da interrogação indigesta levantada no primeiro item desse capítulo: pode o poder político emergir em uma “sociedade primitiva”? A idéia mesma de emergência pressupõe uma separação total da esfera política e também a produção de um ponto de vista transcendente, aspectos que parecem refletir uma preocupação do Ocidente moderno. Não obstante, afirmar que o poder político não é uma questão relevante para esses povos é uma solução frágil. O ponto é atentar que o poder político está lá como pressuposto, e que se encontra, porém, submetido a um certo pensamento, que recusa conferir a ele uma esfera separada, autônoma. Há, por certo, momentos em que ele parece anunciar-se, fato que é prontamente interrompido devido à engrenagem de uma forte maquinaria social e de uma multiplicidade de agentes que, por si sós, não poderiam alcançar um ponto de vista transcendente sobre o mundo. Antes de afirmar se um novo chefe ou um novo xamã pode ou não deter o poder político, é preciso definir, nos termos indígenas, como eles se constituem e, em seguida, analisar as suas relações, pois, ao que tudo indica, a esfera da chefia, entre os ameríndios, não pode ser pensada de modo exterior à do xamanismo e da guerra. Campos de apropriação, senão de um “poder cósmico”, de uma capacidade, ou melhor, de uma agência a um só tempo doadora de vida e causadora de morte, responsável pela criação e destruição da humanidade, produtora da ordem e do caos.

Guiado por essas questões, pretendo trazer novamente as idéias clastrianas à etnografia e à história e, mais precisamente, a uma certa etnografia e a um certo período histórico. Em suma, é necessário constituir as pessoas e agentes e situá-los em seus respectivos momentos. No que diz respeito à etnografia, é preciso cruzar os argumentos de Clastres com dados atuais sobre os povos indígenas e perguntar-se não mais pela pureza da “sociedade primitiva”, mas pelo funcionamento das máquinas sociais e pelos processos de subjetivação que eles implicam. Como sugerido por Lima e Goldman, citados acima, descrever a operação dessa maquinaria é refletir, imediatamente, sobre a constituição dos sujeitos. No que diz respeito à história, é preciso ter em mente que o imbricamento entre as linhas produz diferentes mapas de acordo com cada momento específico. Em se tratando de grupos tupi-guarani, entre os quais a morfologia revela-se pela sua notável flexibilidade, isso se torna ainda mais patente: um aglomerado populoso, liderado por um grande guerreiro, pode ceder espaço para a imagem de uma miríade de pequenos grupos locais, cujas relações se reduzem ao mínimo necessário. Nesse sentido, o fundamento da ação política reside alhures: não em uma forma rígida, mas em uma variação contínua de formas, que só cumpre ser compreendida quando se passa de um momento particular a outro, quando se analisam diferentes soluções para diferentes eventos.

# PARTE I

## Capítulo 02



## Os Tupi antigos reencontrados

Il y donc des fortes chances pour que ces Indiens soient les derniers descendants de grandes populations tupi du cours moyen et inférieur de l'Amazone, elles-mêmes parentes de celles de la côte qui connurent, au temps de leur splendeur, les voyageurs du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle dont les récits sont à l'origine de la prise de conscience ethnographique des temps modernes : car ce fut sous leur involontaire influence que la philosophie politique et morale de la Renaissance s'engagea sur la voie qui devait la conduire jusqu'à la Révolution Française. Pénétrer, le premier peut-être, dans un village tupi encore intact, c'était rejoindre, par-delà quatre cents ans, Léry, Staden, Soares de Souza, Thevet, Montaigne même, qui médita dans les Essais, au chapitre des Cannibales, sur une conversation avec les Indiens Tupi rencontrés à Rouen. Quelle tentation !

– Claude Lévi-Strauss [sobre o encontro com os Tupi Kawahib do rio Machado], *Tristes Tropiques*

[...] pour moi, c'est l'occasion de m'évader du présent. Vous savez : le fait d'être ou pas le premier à voir telle ou telle communauté indienne n'est pas un vrai souci pour l'ethnologue. Ce que nous observons est un état donné, à un moment donné.

– Claude Lévi-Strauss [a propósito de Jean de Léry em uma entrevista a Dominique-Antoine Grisoni]

É preciso, antes de tudo, enfrentar uma questão: por que esse retorno aos antigos Tupi da costa, ao momento da Conquista? Visto que o problema que se pretende perseguir nesse trabalho é tão antigo como atual, por que escapar do nosso século, por que reabrir arquivos já tão explorados pelos nossos historiadores e antropólogos? Para além do fascínio exercido pelo exercício do retorno a uma população eternizada no imaginário da colonização, estamos diante, aqui, de um *momento muito particular*, não apenas para o Ocidente cristão, mas – e tal o tema deste trabalho – para os povos indígenas que habitavam a costa brasileira e que também eram envolvidos em uma experiência radical de alteridade. Essa particularidade, que parece estar ligada a uma certa idéia de *transformação*, pode ser colhida em ao menos dois níveis – empírico e estrutural. De modo geral, é preciso compreender que as sociedades indígenas se transformam no tempo e isso significa também que elas possuem um modo específico de pensar essas transformações, ou seja, elas não são apenas objetos da transformação, mas sobretudo *sujeitos* ou *agentes*. Assim, é preciso perseguir a maneira pela qual essas sociedades puderam lidar com o problema do “encontro” – esse “eufemismo envergonhado”, como glosa Manuela Carneiro da Cunha (1992) – com o Ocidente cristão e as conseqüências que isso teve tanto para suas formas de organização sociopolítica como para as suas formas de pensamento.

Este capítulo consiste, em linhas gerais, em uma (re)apresentação histórica da presença dos povos de língua tupi-guarani na costa brasileira e de seus primeiros encontros – ou confrontos – com os conquistadores europeus. “Tupi da costa” ou “Tupi antigos” é a designação aqui empregada, talvez pela sua economia, para fazer referência não a um bloco homogêneo, mas a uma miríade de grupos falantes de línguas da família tupi-guarani e fortemente adeptos da antropofagia ritual, que se espalhavam pela costa, estendendo-se da foz do Amazonas à Cananéia, sul do atual estado de São Paulo<sup>1</sup>. O recorte aqui empreendido, menos lingüístico que espaço-temporal, deixa de lado, ao menos em princípio, os Guarani que, à mesma época, ocupavam um território compreendido entre os rios Uruguai, Paraná e Paraguai.

<sup>1</sup> Essa é também a solução utilizada por Beatriz Perrone-Moisés (2000) em um artigo sobre a vida cotidiana nas aldeias da costa quinhentista.

Evitarei, em vários momentos, o termo mais frequentemente utilizado, “Tupinambá”, o qual prefiro guardar como designação para os aliados dos franceses, tanto na experiência da Guanabara, como na do Maranhão.

Para tecer este segundo capítulo, proponho dirigir a atenção à “história dos historiadores” que se empenha para reconstituir e recortar o período inicial da colonização europeia da costa brasileira a partir da análise crítica de crônicas de viagem, informações, cartas, documentos administrativos etc. No que diz respeito à descrição dos povos tupi, a profusão desses documentos compreende-se especialmente num período que vai de meados do Quinhentos ao final do primeiro quartel do Seiscentos. Ou seja, da ocupação do litoral sudeste por portugueses e franceses, quando da fundação de São Vicente e da França Antártica na Guanabara, até a expulsão dos franceses do Maranhão em 1615, evento seguido de rebeliões e tentativas de resistência<sup>2</sup>. Como complemento, proponho visitar rapidamente o material produzido pelos arqueólogos, interessados pelo estudo da “pré-história” dos indígenas da costa, período sobre o qual não há fontes escritas disponíveis e que só pode ser reconstruído a partir de evidências materiais.

Ao esforço de reconstrução desse mundo passado acrescentemos uma reflexão sobre os métodos que viabilizam esse empreendimento. Em primeiro lugar, trata-se, ao lado de historiadores e críticos literários, de visitar os trabalhos de “crítica de fontes”, ou seja, situar os discursos disponíveis sobre “os” antigos Tupi da Costa, uma vez que esses discursos, longe de serem transparentes, projetam de diferentes maneiras marcas de seu pertencimento a um tempo, cultura ou cosmologia específicos. Para além dessa crítica de fontes, contudo, é preciso desenvolver uma espécie de crítica etnográfica de modo a restituir os objetivos deste trabalho, qual seja, reconstituir – seguindo as pistas de Pierre e Hélène Clastres – a dinâmica interna das sociedades tupi-guarani quinhentistas e seiscentistas, o que significa, em outros termos, desnudar seus princípios estruturantes – sua *maquinaria* –, compreender como um pensamento pode estar na base de ações. O interesse deste trabalho não diz respeito, pois, ao momento do encontro propriamente dito, mas ao *ponto de vista indígena* sobre esse momento. O problema que daí emerge é justamente como restituir o ponto de vista de um povo que já não há, como capturar um outro regime de historicidade – a história nos “termos *deles*”, para falar como Eduardo Viveiros de Castro (2001) – quando tudo o que temos são, a princípio, fontes escritas e vestígios arqueológicos. Digo “a princípio” porque creio, não obstante, que os antigos Tupi da costa brasileira reenviam a um conjunto maior que corta o tempo e o espaço. Reencontrá-los é, desse modo, visualizá-los na vasta paisagem das terras baixas, povoadas inclusive por diversos grupos de língua tupi-guarani, que trazem inúmeras aproximações com os antigos, sobretudo no que se refere a uma ética canibal e ao englobamento, ontologicamente falando, do Ser pelo Devir<sup>3</sup>. A crítica etnográfica vai além da crítica das fontes, à medida que permite, mais uma vez, que deixemos a história, que nos oferece a matéria de estudo, para capturar as *estruturas*, que podem ser apreendidas, com e para além de Lévi-Strauss, como *máquinas* (Almeida 1999). A crítica

---

<sup>2</sup> O período aqui iluminado, vale ressaltar, não é mais do que uma “moldura”, um recorte arbitrário, que permite (e requer) transbordamentos. Considero metodologicamente a indicação de Florestan Fernandes (1948) que, no segundo quartel do Seiscentos, na costa brasileira, só havia praticamente indígenas aldeados, o que sinalizava o cumprimento de uma primeira etapa da Conquista portuguesa. Ora, essa indicação pode fazer pensar que diante dos aldeamentos não há mais etnologia possível, apenas história de grupos “misturados”. Não é esse – de modo algum – o meu partido. Não obstante, prefiro não adentrar o universo dos aldeamentos – tampouco as fontes que versam mais especificamente sobre eles – para não aumentar por demais o escopo deste trabalho que, como já salientei, não é um trabalho de fontes. De todo modo, no item 2.5 deste capítulo, apresento uma discussão sobre a historiografia que lidou com a questão dos aldeamentos.

<sup>3</sup> Ver a esse respeito, os trabalhos fundamentais de Viveiros de Castro – *Araweté, os deuses canibais* (1986) e “O mármore e a murta” (1992/2002). O autor defende que a ontologia tupi-guarani – ontologia que influi na estrutura social, ver capítulo anterior – define-se pela *inconstância*. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que o Ser tupi realiza-se antes de tudo como Devir, pois que nega qualquer possibilidade de individuação estável, dissolvendo o projeto identitário ao declarar que o destino do Si é sempre o Outro – o afim, o estrangeiro, o inimigo. Para uma revisão da literatura sobre os povos de língua tupi-guarani – do Quinhentos até a década de 1980 – ver ainda o segundo capítulo (“Pontos e linhas: teoria e tupinologia”) de *Araweté, os deuses canibais*.

etnográfica permite, em suma, reencontrar o sentido profundo de práticas que muitas vezes são apresentadas pela historiografia como carentes de todo sentido.

### De usos e sentidos da história

Antes de adentrar a matéria propriamente deste capítulo, gostaria de identificar alguns pontos para uma reflexão sobre os usos da *história* – termo que se revela polissêmico – na pesquisa antropológica, reflexão que será retomada no decorrer de todo este trabalho. Para compor um retrato dos antigos Tupi da costa no momento da Conquista é necessário, pois, pensar os diferentes sentidos da história, como revelados por Lévi-Strauss. Em sua leitura de “História e dialética”, capítulo nove de *O pensamento selvagem*, Márcio Goldman (1999) reafirma a importância da crítica lévi-straussiana ao imperialismo da História, ideologia que invade o mundo ocidental e moderno e que nubla a apreensão da dinâmica interna das sociedades indígenas. Conforme Lévi-Strauss, Goldman sugere que se todas as sociedades vivem *na* história, nem todas fazem dela uma explicação para sua existência social, o que significa concluir, de modo próximo a Claude Léfort (1987), que nem todas as sociedades são *históricas*. Goldman parafraseia, assim, Lévi-Strauss, atentando para os três sentidos que podem estar embutidos no manejo do termo “história”. O primeiro diz respeito à “história dos historiadores” e é baseado na relação de dependência com os registros escritos. O segundo se refere à “filosofia da história”, como enraizada na tradição ocidental, que postula um princípio de causalidade, estabelecendo que o passado, como necessidade, determina o presente, que se apresenta simplesmente como possível. Por fim, o terceiro remete à noção de “historicidade” e permite uma crítica aos dois primeiros sentidos, o que reenvia diretamente à tarefa da antropologia.

A “história dos historiadores” é a história como *historiografia*, ou seja, escrita que relata e inscreve acontecimentos que foram, de alguma maneira, registrados. É, em poucas palavras, a escrita sobre a escrita (ver De Certeau 1975). Nesse sentido, a história dos ameríndios em geral começaria com a Conquista, no ano de 1492; e a história dos Tupi da costa brasileira, com a carta de Pero Vaz de Caminha, primeiro ato de inscrição desses povos em um documento. Tudo o que vem antes não poderia ser inscrito e se resumiria, nas palavras de um historiador tradicional como F. A. Varnhagen, autor de *História geral do Brasil* (1854), à etnografia. Varnhagen, aliás, atenta para impossibilidade mesmo de se escrever uma história dos indígenas no Brasil devido sobretudo à escassez das fontes, o que refletiria uma incapacidade dos indígenas em se constituírem como sujeitos históricos<sup>4</sup>. Ora, trabalhos interessados em reconstituir uma *história indígena*, como aquele dirigido por Manuela Carneiro da Cunha (1992), cuidam, antes de tudo, provar que essa escassez é apenas relativa e que, de um ponto de vista historiográfico, é sim possível reunir materiais sobre os povos indígenas na América do Sul, remontando a um período que vai da chegada dos europeus aos dias de hoje.

Na esteira de Lévi-Strauss, Márcio Goldman indica que a historiografia ocidental – uma prática – não pode ser desconectada de uma certa “filosofia da história”, que confere valor demasiado à ação do passado sobre o presente. “As interpretações históricas de um mesmo período”, comenta Márcio Silva, “podem variar muito, mas todas serão em princípio válidas se não embaralharem nossas *crenças sobre o tempo*. Personagens mortos há séculos não podem, por exemplo, atuar no presente, a não ser como símbolos evocados pelos vivos” (2000: 90; grifos meus). Falar sobre o presente é, segundo a prática

<sup>4</sup> Para uma crítica de concepções como essas, ver Monteiro (2001).

histórica ocidental, sempre um voltar ao passado, pois é no passado em que podemos encontrar as conexões causais capazes de explicar os fenômenos presentes. Por exemplo, falar de uma cultura “mestiça”, como o fazem muitos historiadores, é estabelecer a centralidade de considerar um período anterior em que duas outras culturas entraram em contato e, nesse contato, estabeleceram rupturas e abriram um campo para a mudança<sup>5</sup>. Como aponta Lévi-Strauss, essa “filosofia da história” – ou “história dos filósofos” – é uma forma “duvidosa” de auto-consciência, que descortina uma espécie de “imperialismo”, colocando à margem outras maneiras de pensar, por exemplo, a passagem do tempo e a sua ação corruptiva. Ora, o que Lévi-Strauss sustenta é o fato de que não pode haver uma única filosofia da história, mas várias delas, o que aponta já ao terceiro sentido da história, a “história dos homens”, ou “historicidade”, ligada agora a escolhas subjetivas<sup>6</sup>.

A noção de regimes de historicidade ganha eco particularmente na obra de Marshall Sahlins, problematizando a validade universal das práticas históricas ocidentais que desenvolveram um tipo de consciência ao qual outras culturas permanecem alheias. Para Sahlins, a noção de historicidade permite “explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura” e, assim, multiplicar “nossos conceitos de história pelas diversidades de estruturas” (1990: 94).

Voltemos, todavia, a Lévi-Strauss, para quem é possível notar uma tensão entre a célebre reflexão sobre a oposição entre o “quente” e o “frio”, que diz respeito a dois regimes diversos de historicidade, duas maneiras subjetivas de apreender ou reagir aos efeitos do tempo, e uma reflexão sobre, justamente, a passagem inexorável – quiçá objetiva – do tempo, reenviando a uma tendência inescapável, que pode ser nomeada, tendo em vista os modelos termodinâmicos, *entropia*. Em linhas gerais, isso significa concluir que se nem todas as sociedades tomam o caráter irreversível do tempo – e a inevitabilidade da transformação e da corrupção –, nenhuma delas desconhece esse aspecto de entropia, ou seja, a realidade dos efeitos desorganizadores do tempo. O que há, de fato, é a necessidade de se estabelecer soluções para essa passagem inexorável. Como sugere Alfred Gell (1992), Lévi-Strauss pensa, quando se refere às sociedades “frias” ou a atividades como as do mito e do ritual, não em uma “supressão do tempo”, mas sim na supressão de seus efeitos, o que não é, de todo modo, o mesmo. O tempo está lá e continua seguindo, apesar dos esforços mentais em negá-lo. Se as estruturas são o que permite a reversão do tempo, elas também estão sob o seu jugo, o que significa dizer que elas possuem uma duração, uma finitude específica. Como sugere Mauro Almeida, valendo-se de metáforas físicas e matemáticas presentes na obra do próprio Lévi-Strauss, uma estrutura deve ser concebida antes de tudo como uma *máquina* – como atividade – e, como tal, tem duração reduzida, destina-se a morte: “Como ondas que a pedra criou no lago: a forma circular se amortece com a distância e com o tempo, até deixar de ser distinguível no movimento da água sob a brisa da manhã” (1999:177). Não existe, assim, máquina perpétua, e a história, pensada simplesmente como passagem inevitável do tempo, como esse habitar o tempo, promove a degradação das estruturas múltiplas. Assim, “O paraíso estruturalista da diversidade se vê ameaçado pelo pecado termodinâmico. Transformações míticas e de parentesco, encarnadas na

<sup>5</sup> Não é exagero afirmar que a mesma “filosofia da história” está na base dos estudos sobre a “pré-história” da humanidade, empreendidos pelos arqueólogos e linguistas históricos: ainda que não se possa fazer a história das sociedades ágrafas, a não ser de modo contingencial, como acusaram antropólogos como Radcliffe-Brown, é possível colher outras evidências – em especial, a cultura material e a evolução das línguas – que permitem um outro tipo de inscrição e que pretendem revelar, a partir dessa nova valorização do passado, aspectos fundamentais das sociedades em questão.

<sup>6</sup> Apesar de lançar críticas aos desenvolvimentos de Lévi-Strauss nos volumes das *Mitológicas*, Joanna Overing, em “O mito como história” (1995), compartilha com ele essa crítica à nossa filosofia da história, colocando em causa as teorias causais próprias aos indígenas, no caso, os Piaroa da Amazônia venezuelana. Para Overing, trata-se de demonstrar como os Piaroa pensam a imbricação entre o tempo mítico e o atual, ou seja, como eles não se relacionam em termos de passado e presente, pois que o mito continua a atuar na atualidade, o que exige, dos indígenas, o desenvolvimento das atividades xamânicas, que nada mais são que a tradução entre esses dois mundos concomitantes.

matéria, ganham uma flecha temporal” (idem: 178). Noutras palavras, se máquinas abstratas são perpétuas, máquinas reais são deterioradas pelo tempo, emperram.

Em Lévi-Strauss tanto sociedades “frias” como sociedades “quentes” vêm-se diante do perigo da entropia. Com isso, o tempo não é reduzido apenas à sua dimensão subjetiva, mas revela tanto uma categoria *a priori* do espírito, que permite a apreensão do mundo, quanto a finitude incontornável das coisas e dos seres. O ponto é que a tradição filosófica ocidental transformou esse problema inescapável da irreversibilidade do tempo em uma teoria causal, que tem no passado a determinação do presente<sup>7</sup>. Ou seja, ela fez do passado, tomado em si mesmo, uma necessidade, o que significa a urgência de uma ciência da história, uma ciência da reconstrução do passado como explicação para o estado presente e como possibilidade de previsão do futuro. O passado é necessário como a natureza, argumenta Marilena Chauí (1999) a propósito do pensamento aristotélico; ele simplesmente já foi e não pode ser alterado, ao passo que o presente permanece como possibilidade e campo da ação ética e política; e o futuro, uma contingência, que pode, no entanto, ser planejada por meio da prudência.

Teria sido a partir de Aristóteles, conforme indica Chauí, que se forjou uma filosofia da história de pretensão universal – projeto consolidado apenas no Oitocentos, com o advento de uma “ciência da história”<sup>8</sup> – a partir do problema dado pelo tempo e como essa filosofia pode ser refutada por outras filosofias que, por exemplo, afirmam algo bastante diferente, qual seja, que o presente pode, ele também, determinar o passado, que deixa de ser necessidade para se tornar contingência. Como sustenta Maria Lúcia Montes (2000), esse é tanto o procedimento do mito – a tal máquina de supressão do tempo, que faz o passado variar a partir do que se narra no presente – como o conteúdo de certas descobertas da física relativista. Por certo, o tempo reversível – *o tempo fora do tempo*, que os antropólogos procuram iluminar em suas análises de cosmologias indígenas e que está na base do ritual e dos profetismos – é tão real como a dimensão inescapável de sua irreversibilidade. Cada cosmologia, no entanto, faz a sua parte ao combinar essas duas possibilidades, dando mais ou menos ênfase para uma delas na construção de mapas capazes de orientar a experiência: isso é o que conclui Alfred Gell, em *The anthropology of time* (1992), depois de passear por um grande número de teorias advindas da antropologia, da filosofia e da psicologia cognitiva<sup>9</sup>.

Não é apenas entre os grupos indígenas que encontramos regimes de historicidade que se contra-põem à teleologia implícita na “história dos historiadores”. Quando um religioso do Seiscentos, tal um Antônio Vieira, se refere à história, ele não lida com uma concepção como a dos historiadores modernos – a idéia de um movimento linear e cronológico e de uma causalidade particular –, mas com uma noção de tempo espiralada, que implica tanto retornos como (re)atualizações de eventos passados, míticos ou religiosos. Cristina Pompa, em sua análise da interação entre indígenas e missionários, identifica em Antônio Vieira a convergência entre uma teologia e a teleologia da história de cunho certamente providencialista. Com sua *História do futuro*, Vieira insere a história do Brasil e de seus povos, ao lado

<sup>7</sup> Como alega Marcel Detienne (2000), a nossa historicidade se configura sob a idéia de um passado que não pode ser de modo algum transformado pelo presente. Com efeito, a “grande tradição da História”, como chamada por Sahlins, opera pela purificação entre o passado e o presente, o mito e a história. Ora, como a constituição moderna, posta em causa por Bruno Latour (1994), esse projeto de historiografia é, sabemos, apenas *oficial*, escondendo práticas *oficiosas*, afinal jamais haverá uma concepção de passado que não seja, em algum grau, determinado pela presente. A esse respeito, ver a conclusão de um artigo de síntese de Lilia Schwarcz (2005).

<sup>8</sup> Marcel Detienne (2000) alega que a “ciência da história”, artefato ocidental, nasce no Oitocentos como projeto *nacional*. O historiador deixa de se preocupar com a comparação entre diferentes histórias para perseguir a constituição de uma singularidade nacional.

<sup>9</sup> Segundo a proposta de Gell, devemos pensar a apreensão do tempo sob a imagem de “mapas temporais” que combinam dimensões “objetivas” e “subjetivas”. Crítico a um certo sociologismo e relativismo, Gell aloja-se num kantismo que toma o tempo como dimensão *apriori*. A crítica a esse kantismo de Gell pode ser encontrada em Overing (1995), que propõe pensar os sistemas causais ameríndios independentemente de qualquer dado apriorístico.

da história do Quinto Império, em uma trajetória divina. Essa *visão* é, segundo a autora, condição fundamental para pensar o olhar missionário sobre a América. A chave de leitura da realidade indígena depende, assim, de elementos cosmológicos dados, que devem ser buscados, de sua parte, na exegese das narrativas bíblicas. Do mesmo modo que a história de Portugal, a história do Brasil estaria inscrita de antemão. Afinal, a história, acrescenta Pompa, “é a realização da profecia, e a profecia já é história” (2003: 51). A leitura dos documentos missionários deve, sob essa luz, ser acompanhada de um trabalho de revelação de significados<sup>10</sup>.

Voltemos, por ora, a Pierre Clastres, para quem a mesma tensão entre dois sentidos da história, colhida em Lévi-Strauss, pode ser reavistada. Como admite Goldman, de acordo com Claude Léfort, a sociedade contra o Estado é também *contra a história* – ou melhor, contra o *histórico* –, pois recusa tanto a presença de um poder separado como de um regime de historicidade ancorado na idéia de que não é possível reverter os efeitos do tempo. Nota-se, assim, que o ato de recusa é sobretudo um ato de *reversibilidade*: reverte-se a relação de poder, assim como se reverte o tempo, e se poderia mesmo afirmar que o freio para o poder político é homólogo ao que impede a retenção e o controle do tempo<sup>11</sup>. Ao propor um “contra” em vez de uma ausência, Clastres inova no plano de uma teoria geral tanto do poder político como da história, ambos definidos negativamente. As sociedades indígenas sabem o que é o poder político – distinção interna e coerção – e por isso escolheram recusá-lo, escolheram não deixar que ele emergisse de uma forma transcendente. Elas também sabem que o tempo passa e que produz a degradação das coisas e dos homens – e que, assim, produz a condição humana, a mortalidade –, no entanto, apostaram em máquinas que podem promover a anulação de seus efeitos, capazes de transportar todos a um tempo fora do tempo, um tempo mítico ou divino, em que seguem suspensas as diferenciações entre o humano e o não-humano. Por isso, só seria possível pensar o aparecimento do Estado na história, no fluxo dos acontecimentos, numa dimensão irreversível. Se o Estado é, em Clastres, vale lembrar, o grande acidente, a grande ruptura, ele também faz irromper o histórico<sup>12</sup>.

Há uma “filosofia da história” em Clastres que opõe a história, como mero fluxo de acontecimentos que pode gerar rupturas, às escolhas subjetivas de uma “sociedade”, apresentadas como necessárias. A sociedade primitiva escolheu viver fora do jugo do Estado, e num tempo em que o atual – quando homens são homens e os animais são animais – e o mítico – quando ainda não havia essa distinção – se encontram e convivem. No entanto, novos eventos – a explosão demográfica, o esgotamento do solo, a chegada dos europeus etc. – podem pôr a perder essas escolhas, uma vez que tendem a estimular a emergência de uma forma política separada. Com Clastres, não se trata de afirmar que os indígenas não vivem na história, que eles não habitam o tempo e não reflitam sobre os seus efeitos; o ponto é evidenciar que, de alguma maneira, eles se rebelam contra tudo isso e, para tanto, desenvolvem máquinas de conjuração mais fortes. Segundo o autor, é bem possível remeter a uma história anterior à Conquista. No

---

<sup>10</sup> O encontro entre Vieira e os índios é debatido em Carneiro da Cunha (1996). O desencontro, em Viveiros de Castro (1992/2002).

<sup>11</sup> Essa reflexão pode ser encontrada também em Gell (1992), que atenta para a relação entre a consciência da irreversibilidade do tempo – manifesta sobretudo na paixão pelos calendários – e a diferenciação hierárquica e política.

<sup>12</sup> A correlação entre “sociedades contra o histórico” e “sociedade contra o Estado” pode ser encontrada tanto em Léfort (1987) como em Sahlins (1990). O último, por seu turno, examina essa idéia à luz do material polinésio. Na Polinésia, “sociedade heróica”, a história nada mais seria que os feitos de certos chefes (ou reis). Ali, onde os chefes são pensados como a encarnação de deuses, a consciência histórica desdobra-se como um aspecto da lógica formal da hierarquia. Os chefes, guardiões de uma certa memória, fazem a história por meio de seus casamentos, genealogias dinásticas, guerras e alianças intertribais. Não obstante esse desenvolvimento de alguma consciência histórica, as chefias (ou realezas) do Pacífico não devem, segundo Sahlins, ser confundidas à armação das sociedades históricas e com Estado. Isso ocorre por que os regimes polinésios não pensam a pura contingência atendo-se fortemente à mitopraxis para tecer a sua história e a sua organização política. Ao negar a dissociação entre o cósmico e o político, os polinésios apostam numa noção de poder como algo estrangeiro e que, portanto, deve ser domesticado pelo grupo. Nesse ponto o edifício hierárquico é visitado por ventos ameríndios, afastando-se fortemente do modelo ocidental e moderno.

que diz respeito aos Tupi da costa, como vimos, o autor refere-se a um processo de transformação política que poderia culminar na emergência de uma espécie de proto-estado, e esse teria principiado já no Quatrocentos, o que revela uma dinâmica interna própria a essas sociedades.

Na esteira de Pierre Clastres, Hélène Clastres (1975) afirma que o profetismo tupi não pode ser tampouco considerado um fenômeno produzido pela Conquista, uma vez que consiste, antes de tudo, em uma postura religiosa, que implica justamente a recusa do Estado e o desejo de transformação dos homens em deuses, que nada mais é que um desejo de reverter a ordem do tempo, de fazer a história sucumbir ao mito. O ponto, podemos objetar, é que a Conquista seria, aos olhos dos indígenas, não um acontecimento qualquer, mas um grande evento, e foi exatamente por isso que ela pôde ganhar, para tomar emprestada uma expressão de Sahlins (1988), uma “realidade mítica”. Esse argumento nos conduz novamente aos regimes de historicidade, aos “termos dessa outra história”. Pensar a maneira pela qual os indígenas responderam às ocorrências coloniais pode revelar a operação de seus regimes de historicidade peculiares. E um regime de historicidade define-se, vale ressaltar, pelo valor atribuído à passagem do tempo e à mudança: ao passo que, num plano oficial, determinadas sociedades procuram maximizar os efeitos do tempo, fazendo da mudança um valor fundamental, outras buscam negá-los ou ao menos problematizá-los, a partir de uma série de mecanismos, como os mitos e os ritos. Entre os antigos Tupi, por exemplo, o profetismo, que não deixa de ser a extensão de um ritual (Carneiro da Cunha 1987b), uma vez que põe em ação um sistema concebido, é antes de tudo a leitura dos eventos por meio de uma chave mítica, o que significa tomá-los, em muitos casos, como catástrofes, iminências de cataclismos. Nesse sentido, um evento pode ser simplesmente um fenômeno físico (astronômico, por exemplo), o crescimento demográfico ou a chegada do europeu com suas embarcações. No caso dos profetismos, ações desencadeadas por certas leituras míticas parecem apontar uma saída radical, ou seja, a suspensão do tempo linear e a atualização do tempo do mito, um tempo fora do tempo, que perde a ligação linear com o tempo do cotidiano. Os profetismos indígenas, e o tupi em especial, conduzem à busca de um espaço sagrado fora do tempo, um espaço que não está mais contido num domínio humano, mas que aponta uma dimensão não-humana, quiçá divina. Ora, ao abolir o tempo linear, para impor um tempo fora do tempo, abole-se o espaço como território e limite para se impor um espaço fora do espaço, em outras palavras, uma *utopia*. Não é preciso dizer que essas novas noções de tempo e espaço colocam sérios problemas à noção ocidental de ação política, pensada como purificada de toda mitopraxis.

Pensar a história “em outros termos” é pensar uma historicidade indígena ou uma diferente teoria da história, guiada por pressupostos que não são os da “história dos historiadores”, a prática historiográfica. Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985) identificam, por exemplo, entre os Tupi quinhentistas, a lógica da vingança que move a guerra e os ritos antropofágicos e uma certa temporalidade. O ato da vingança faz com que a relação com o inimigo não seja jamais cancelada, perfazendo um movimento incessante de novas vinganças. O sentido da vingança não estaria, desse modo, dado no passado como propôs Florestan Fernandes, que sobreestimou a ligação dos vivos com os ancestrais, mas no *futuro*: ela existe para perpetuar-se. Não obstante, a temporalidade que ela institui e que constitui a vida social pode ser abolida na incessante busca da terra sem mal, e isso revela sua forma espiralada.

Ora, essa temporalidade espiralada descreve o esquema cosmológico tupi: um ciclo de múltiplas criações e destruições do mundo, com vários começos e vários fins. A noção de um tempo linear e progressivo é, pois, capaz de cancelar-se, promovendo um novo início que não é, no entanto, idêntico ao início primordial. Ora, o profetismo tupi lida exatamente com esse tipo de problema: a anulação do tempo linear, no qual se inscrevem as relações sociais, a fim de buscar um tempo fora do tempo. No

entanto, essa anulação gera um novo início que repõe a linearidade, isso porque, apesar de buscar negar o tempo, o profetismo não pode senão realizar-se no tempo, na história, e para isso acaba por assumir uma nova forma temporal. Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, essa aceção do tempo diverge daquela encontrada entre os povos de língua jê, para quem o tempo linear faz ainda menos sentido, uma vez que este seria constantemente capturado por máquinas de cancelamento<sup>13</sup>.

O que dizer, depois dessas considerações algo abstratas, sobre o problema do “encontro” – ou confronto – com o Ocidente? Com Pierre Clastres, se a Conquista colocou os indígenas na História, ela não inaugura a história entre os povos indígenas, uma vez que esses não são destituídos de maquinarias que os permitem lidar com a experiência terrena de habitar o tempo, experiência que impele à transformação. Como propõe Sahlins (1990), é preciso passar do conceito atemporal de reprodução para o conceito estrutural de transformação, que implica a simetria – a conservação das relações – sem jamais abolir o risco, ou seja, a dissolução das relações. As estruturas ou máquinas indígenas não são de modo algum insensíveis ao evento. Não são raras, dessa forma, transformações sociopolíticas importantes muito antes da chegada dos europeus. Carlos Fausto (1992), de acordo com Sahlins, vai além de Pierre e Hélène Clastres para pensar os efeitos “catalisadores” da Conquista, que dizem respeito não apenas às transformações sociopolíticas – de fato, os indígenas jamais foram os mesmos depois do encontro –, mas às reflexões que esta gerou entre os indígenas, o que significa afirmar que eles formularam respostas ao encontro em seus próprios termos. Essa dimensão é o que se perde em uma análise como a de Hélène Clastres, que toma a Conquista como desnaturação irreversível, como destruição da capacidade dos indígenas de exercer os princípios de sua própria religião, eminentemente profética. O profetismo religioso teria, assim, turvado-se em uma espécie de messianismo político, que não mais poderia negar os efeitos do tempo, mas que não fazia senão sucumbir à ordem temporal dos chefes de guerra tupi, que muitas vezes aliavam-se aos europeus, de maneira a constituir, eles mesmos, uma esfera separada de poder no seio de uma sociedade igualitária.

Fausto afasta-se de Pierre Clastres ao colocar em dúvida a emergência de um proto-Estado tupi nas vésperas da chegada dos europeus e ao denunciar, em Hélène Clastres, a pouca atenção para os eventos relativos à Conquista. O profetismo, menos como religião que como movimento, em Fausto, é sem dúvida uma reação ou resposta à história – tomada como *fluxo de acontecimentos* –, não importando se ela vem antes ou depois da Conquista, antes ou depois do Brasil. O que não se pode negar é, com efeito, que se a Conquista não produziu os movimentos proféticos, como podem pensar os historiadores, ela teve fortes impactos sobre eles, ela teve um efeito de “catalisação”, ou seja, aceleração de um movimento que já estava pressuposto internamente. Nesse sentido, o messianismo político de Hélène Clastres nada mais seria que a aceleração de seu profetismo religioso, e essa aceleração, é claro, possui corolários importantes, abrindo o cenário para diferentes transformações. Haveria um profetismo “latente” e outro “manifesto”, e essa manifestação ocorria devido à presença de estímulos externos, eventos, que podem ser aqueles referidos à Conquista, mas não exclusivamente. Em suma, essa manifestação, ainda que não seja dada na *História*, depende sempre da *história*.

Para Viveiros de Castro (2002b), em consonância com Sahlins e Fausto, os diversos profetismos indígenas podem ser pensados como “aquecimento histórico” dos xamanismos, ou seja, momentos em que a ação xamânica passa a tomar as rédeas da história, o que significa afirmar que os ameríndios

<sup>13</sup> Ora, a “destemporalização” do modelo jê tem sido revista recentemente por vários autores. Dentre eles, destacam-se Menget (1999a) e Cohn (2001). Ver, sobre esse tema, a conclusão do artigo “O visível e o invisível na guerra ameríndia” (Cohn & Sztutman 2003).

pensam o seu destino de acordo com uma noção de ação e agência que opera entre sujeitos não unicamente humanos, mas também não-humanos. Se o xamanismo é, por definição, a capacidade de se comunicar com o mundo não-humano, ato que exige uma certa metamorfose, o profetismo é a maneira de usar essa comunicação e essa metamorfose para definir os rumos da história, ou seja, é a maneira de colocar em prática uma certa idéia filosófica de devir. É nesse sentido que podemos compreender a história indígena em seus próprios termos: não basta alegar que eles são agentes de seu próprio destino, é preciso compreender o que significa essa agência, e essa passa necessariamente pela idéia de que é possível habitar diferentes mundos – isto é, ocupar diversos pontos de vista, ver em perspectiva –, idéia testada pela atividade xamânica.

É preciso separar os níveis em que ocorre a ruptura e em que se mantém a continuidade, uma vez que uma coisa e outra se combinam na história do encontro entre Tupi antigos e europeus. O que varia são as formas sociopolíticas, as unidades e as identidades. O que se mantém, no entanto, são certos princípios por assim dizer gerativos ou ontológicos, que revelam justamente as *regras da variabilidade*, estas o objeto último do etnólogo. É nesse sentido que apresento esse trabalho não como ofício de um historiador no sentido tradicional do termo, aquele que se guia sobretudo pelos dois primeiros sentidos da história – a referida “filosofia da história” é, para ele, a garantia de sua cientificidade –, mas sim como ofício de *etnólogo*, que se preocupa, primordialmente, com o terceiro sentido, ou seja, com os termos da outra história, aquela capaz de dar cabo ao tempo para, então, voltar a ele<sup>14</sup>.

Há um deslizamento, que me parece edificante, da etnologia por assim dizer “clássica” (Viveiros de Castro 1999a) em direção a uma “antropologia estrutural histórica” (Sahlins 1990); edificante justamente porque permite *ir à história para, em seguida, sair dela e retomar o plano do Ser de uma sociedade indígena*, problema propriamente etnológico. E esse Ser, no caso de uma sociedade tupi-guarani, só pode se dar como Devir (Viveiros de Castro 1986). Uso, assim, a história dos historiadores de maneira instrumental, tendo como referência um certo período que dura menos de um século: de meados do Quinhentos ao final do primeiro quartel do Seiscentos. Esse uso, sempre refletido, me permite estabelecer o contexto no qual se pode avistar a ação política indígena para, em seguida, aboli-lo e reencontrar o sentido fora de todo contexto, o que, aliás, permite a evocação de outros contextos, que remontam a outros tempos e espaços. Saio, por fim, da história e da etnografia pontuais para buscar uma etnologia comparada que, guiada por um problema focalizado, permite uma reflexão mais ampla sobre um tema geral da América do Sul tropical: a relação entre o domínio religioso – o xamanismo e suas transformações – e o domínio político – as chefias e as unidades que a elas cumpre representar.

Ir à história para sair dela significa a possibilidade de abstrair o contexto, de extrair as regras de variabilidade tendo em vista o movimento das variações. Tudo isso sob o objetivo de adentrar os fundamentos de um pensamento e de uma ação propriamente indígenas, que não são simplesmente criados em uma dada situação. Como sustenta Viveiros de Castro (1999a), a noção de situação colonial ou histórica

<sup>14</sup> Devo ressaltar que a distinção que utilizo entre história e etnologia – distinção enfatizada em dois artigos de Lévi-Strauss, um de 1948 (Lévi-Strauss 1976), outro de 1993 (Lévi-Strauss 1999); ambos sob o mesmo título, “História e etnologia” – é mais oficial que oficiosa e, desse modo, fruto de um contraste propositalmente exagerado. Ao apostar nesse mesmo exagero, Marcel Detienne (2000) toma a história como ciência do nacional, como preocupada com a singularidade e sua fabricação, e a etnologia como ciência comparativa das diversas culturas. Ora, o helenista atenta para a necessidade de um diálogo entre historiadores e etnólogos, uma vez que este abriria a história como disciplina à prática da comparação, justapondo fatos atuais e antigos. Detienne reconhece em Marc Bloch e seus “sucessores” os frutos deste diálogo. Lília Schwarcz (2005), também partidária do diálogo, debruça-se sobre uma historiografia engajada em evidenciar que na nossa sociedade convivem histórias no plural. Se, como Detienne, a autora inicia sua genealogia com Marc Bloch – autor de uma “história do milagre” na Idade Média e fundador de uma espécie de antropologia histórica – ela vê a sua seqüência na obra de autores como F. Braudel, R. Darnton e C. Ginzburg. Afinal, conclui Schwarcz, “somos todos nativos de nossas muitas temporalidades. Ou, como diria Thomas Mann, ‘A história é muito mais velha que seus anos’” (2005: 135).

desenvolvida por certos antropólogos encerra um problema grave de ordem epistemológica. Com ela, os indígenas aparecem como sujeitados a uma situação que não foi gerada por eles, ou seja, eles deixam de ser agentes (sujeitos) para serem pacientes de um processo que os perpassa. É preciso, segundo o autor, abstrair essa situação para pensar, agora, não como os indígenas foram situados, mas como eles se situam e como situam os demais personagens de uma dada situação. Noutras palavras, pensar os indígenas como agentes de seu próprio destino significa mergulhar em seus próprios termos, *experimental* o seu ponto de vista, e esse ponto de vista cria contextos em vez de ser criado por eles.

Com efeito, uma “antropologia estrutural histórica” que não se desvincula do projeto etnológico deve proceder em dois níveis. Em primeiro lugar, deve observar como os índios respondem aos acontecimentos históricos, e isso pressupõe o apoio em fontes primárias e secundárias que narram esses acontecimentos, ainda que de maneira interessada. Como tentarei mostrar, o trabalho com as fontes deve contar com o auxílio das descobertas arqueológicas, que oferecem um outro tipo de dado, o dado não escrito, mas o vestígio físico, muitas vezes apoiado em iconografia. Em segundo lugar, é preciso extrair de todo esse material regras de variabilidade, princípios ontológicos que estão na base de toda ação política. Primeiro, uma análise dos processos *na* história. Em seguida, uma análise desses mesmos processos *fora* da história, ou seja, desses processos como estrutura; afinal, estrutura e processo não são senão faces de uma mesma moeda (Sahlins 1990). Nesse segundo nível, é possível e mesmo desejável extrapolar o material especificamente “tupi antigo” para buscar, em outros tempos e espaços, materiais com os quais se possa dialogar e enquadrar o tema percorrido nessa etnologia comparada, que é, como formula Detienne (2000), o destino de toda etnologia. Ao demonstrar, por exemplo, que o material das etnografias recentes sobre povos amazônicos pode revelar princípios comuns com a realidade dos antigos Tupi, gostaria de promover uma espécie de inversão da teleologia da história dos historiadores, visto que aqui *se o presente é reflexo do passado, o passado é também reflexo do presente, pois o que une um e outro não está dado num plano temporal, mas fora dele*. Inspiremo-nos, pois, nas máquinas de reversibilidade indígenas para compor a um só tempo o objeto e o método desse trabalho.

### **Notas para uma leitura das fontes**

Este não é, devo ressaltar, um trabalho de cunho historiográfico, um trabalho de escrutínio de fontes, tampouco de epistemologia da historiografia. Meu objetivo é oferecer uma reflexão etnológica – no caso, sobre como os indígenas pensam a sua ação política – capaz de relacionar dados históricos de sociedades quinhentistas e seiscentistas e dados etnográficos de sociedades atuais. Para tanto, farei uso sobretudo de fontes secundárias e da produção etnológica recente. Isso não significa, no entanto, que não darei atenção às fontes primárias, graças às quais um grande número de análises pôde ser concebido. Pelo contrário, gostaria de iniciar esse exercício de reconstituição – uma reconstituição de “segundo grau”, digamos – do mundo dos antigos Tupi da costa com a interrogação sobre a maneira de proceder com essas fontes, o que significa indagar-se pelo modo como o material historiográfico pode ser útil para a disciplina antropológica, ou seja, como ele pode ser convertido em material etnográfico. Ora, como lembrou Michel de Certeau (1975), se a historiografia lida com aquilo que está escrito – com aquilo que foi inscrito e, portanto, perenizado por um olhar exterior –, a “etno-grafia” cuida justamente daquilo que recusa essa inscrição, elegendo a oralidade – e o ponto de vista daquele que a enuncia – como objeto. Fazer do material historiográfico etnografia é, desse modo, incorrer em um risco. A tarefa é difícil e exige considerações de diversas ordens. Em primeiro lugar, é preciso refletir sobre em que medida o material disponível sobre o período iluminado pode ser tomado como material etnográfico

passível de análise etnológica, o que reenvia sobretudo aos trabalhos pioneiros de Florestan Fernandes. Em seguida, é preciso ir além desse material para reencontrar as discussões etnológicas mais recentes, em que os elementos antigos aparecem de maneira transformada. Em suma, é preciso combinar, nessa empresa, o método *etnográfico* – aquele que se empresta à descrição de uma realidade particular – ao método *comparativo* – aquele que busca, por trás de diferenças significativas entre os casos particulares, modelos de transformação – e tratar de um tema que é tanto singular aos antigos Tupi como geral à América do Sul tropical.

Se minha preocupação é produzir uma discussão etnológica, ou seja, extrair valor etnográfico das fontes e fazê-las dialogar com as etnografias “profissionais”, produzidas a partir da segunda metade do Novecentos, não posso negligenciar a importância do trabalho de crítica de fontes realizado por historiadores e críticos literários. Como demonstra Florestan Fernandes (1975), é possível transformar os dados das crônicas em material etnográfico passível de ser submetido a uma pesquisa sociológica. Não obstante, isso exige um enorme trabalho de triagem, que requer tanto a comparação entre as crônicas para testar sua validade a partir da repetição e da contradição entre os motivos presentes – tal o trabalho exaustivo do autor na composição de suas monografias sobre os Tupinambá –, como a interpretação dessas crônicas à luz de um questionamento sobre o tipo de efeito que se esperava delas, tendo em vista o momento de sua escrita. Obviamente, os cronistas não vão ao campo munidos de questões antropológicas, tampouco com a idéia de que é preciso desfazer-se de sua bagagem cultural para compreender uma outra sociedade. No que se refere à sua escrita, é possível notar uma oscilação constante entre uma impossibilidade de ver de fora de esquemas ontológicos dados e essa participação inevitável em um projeto expansionista, que é tanto do cristianismo (monoteísmo) como dos Estados-nação que começavam a se formar – ambos seduzidos por essa estranha gramática da Unidade.

Ainda que a sensibilidade de muitos cronistas em relação aos fatos deparados os tenha lhes permitido escapar de seus esquemas cosmológicos e reter informações etnográficas de grande valor, afinal é mesmo duvidoso que haja informações etnográficas absolutamente nuas, é preciso atentar para a imbricação entre a sua escrita e o projeto bastante específico de estender o Ocidente cristão às Américas, comportá-las numa por assim dizer cosmografia universal. Os cronistas quinhentistas e seiscentistas, não se pode esquecer, são homens engajados, em diferentes graus, no projeto colonial; eram, em sua grande maioria, missionários ou colonos, encarregados em ocupar a terra e dali extrair ora pessoas para converter (almas) e/ou submeter ao trabalho (corpos), ora matérias primas para alimentar o novo circuito mundial de mercadorias. Sua escrita é, portanto, comprometida com certos interesses e moldada por formas capazes de produzir os efeitos desejados. O projeto colonial, que subjaz de diferentes modos aos discursos em questão, consiste em expandir o Ocidente cristão – e seus respectivos Estados-nacionais em formação – a um solo novo, habitado por gentes, cuja “natureza” humana não é uma certeza, mas algo que deve ser urgentemente testado; tal, aliás, o tema de imensas controvérsias, que mobilizam sobremaneira os agentes políticos da época<sup>15</sup>.

Nesse cenário, em que o esforço de compreender o outro se misturava à vontade de integrar e subjugar, os missionários – seja um dominicano como Bartolomeu Las Casas, seja um jesuíta como Manuel da Nóbrega – assumem um papel crucial, unindo uma vontade política à outra por assim dizer

---

<sup>15</sup> Veja-se, por exemplo, o célebre episódio de Valladolid, que opôs Las Casas e Sepulveda, e em que, por trás de uma discussão sobre a sujeição do indígena da América pela religião e pela força, punha-se em questão pontos da maior importância, como a noção de homem, sujeito e natureza. Para análises dessa controvérsia, ver Todorov (1982) e, mais recentemente, Latour (2004a).

*pedagógica*, ou seja, “civilizar os índios”, despertá-los à fé e à ética cristãs e incorporá-los no mundo do trabalho. Se o cientista-etnógrafo, que emerge no primeiro quartel do Novecentos na figura de um Bronislaw Malinowski, acredita estar preparado para receber a cultura de um povo “primitivo”, imaginando-se, assim, como capaz de se afastar de todos os preconceitos que carrega consigo, como se ele fosse uma espécie de folha em branco aberta à experiência avassaladora do campo, o cronista-viajante do Quinhentos realiza uma operação algo inversa: a folha em branco já não é mais ele próprio, mas o nativo observado – tal a imagem proposta por Nóbrega no *Diálogo da conversão do gentio* (1556-1557). À imagem da folha em branco podem ser sobrepostas outras duas: a de uma tela opaca, tal a tela de cinema, na qual é possível projetar o imaginário europeu, ou mesmo a de um espelho, em que o europeu – conquistador – procura reencontrar a sua própria feição.

O viajante-cronista quinhentista acredita em uma história universal, na qual tudo – inclusive os nativos que ele encontra – deve ser incluído. Não se trata de pensar uma evolução de tipo unicamente biológico, que implica uma história natural, mas uma evolução espiritual, que diz respeito a uma história divina, providencial (Pompa 2003). O viajante-cronista do Quinhentos é, pois, aquele que procura reencontrar a história da cristandade em províncias que não teriam manifestado a Revelação da verdade cristã. As viagens são, por isso, muitas vezes narradas ao modo de uma obra épica, combinando motivos cristãos e greco-latinos para ler tanto os costumes dos homens como as paisagens ali vislumbradas. Trata-se de uma experiência que não é jamais narrada sob a égide do realismo, muito menos do realismo etnográfico, mas que confirma a pregnância de um esquema cosmológico que permite ver o mundo como uma totalidade hierarquizada. Eis o caso, por exemplo, das diversas narrativas de André Thevet, frade franciscano e cosmógrafo do rei da França Henrique III, que acompanhou a expedição de Nicolas Durand de Villegagnon à Guanabara. Como argumenta Frank Lestringant, referindo-se a *Les Singularités de la France Antartique* (1557) e *Cosmographie Universelle* (1578), tudo ali conduz às *analogias* entre o mundo pagão já imaginado e o mundo indígena jamais visto. “A América é justificada pela referência aos antigos, e o Brasil explica à Europa as suas próprias origens. Nesse sentido, o tratado de etnografia americana aparece simultaneamente como um Manual de arqueologia européia” (1991: 94). Lestringant alega que os relatos de Thevet, que reduzem o selvagem a um modelo conhecido, acabam por projetar na realidade americana figuras do imaginário europeu, resultando um conjunto de imagens bizarras.

Não obstante esse vício analogista – o Outro só é compreensível se integrado ao mundo ocidental cristão –, haveria uma dimensão de comunicabilidade, manifesta sobretudo no plano da religião, que se teria perdido quando da passagem para a modernidade<sup>16</sup>. Como reflete Hélène Clastres, temos sérias dificuldades em compreender o discurso dos religiosos quinhentistas e seiscentistas, pois nossos olhos são aqueles forjados no Setecentos, nas Luzes. Com efeito, “no Setecentos, perderam-se o conjunto e a especificidade do fato religioso, bem como a singularidade dos selvagens” (1988: 117). A autora sugere que o pensamento setecentista teria desfigurado a realidade indígena ao recusar a contradição, positivada por ela, que persistia até o Seiscentos: os indígenas não possuem uma religião; os indígenas possuem uma idéia de Deus. Ou seja: eles são como animais, eles nos são completamente estranhos; eles são nossos irmãos, eles são os mesmos que nós. Pensar que a idéia de “estado de natureza” – o homem primitivo – pode “resolver” a contradição acima, uma vez que relega os indígenas a uma anterioridade lógica e cronológica em relação aos civilizados, é apenas incorrer em mais uma ilusão. Ao separar radicalmente a Razão da Natureza e, em seguida, a Política da Ciência, os homens das Luzes teriam

<sup>16</sup> A religião como solo para a interlocução entre missionários e indígenas é justamente o tema do livro de Cristina Pompa, *Religião como tradução* (2003).

criado uma distância ainda maior entre o Ocidente e os ameríndios. Desse modo, seria possível encontrar nas experiências quinhentistas e seiscentistas uma possibilidade de compreensão entre dois mundos diversos, para os quais a separação radical avistada acima não faz sentido<sup>17</sup>.

Hélène Clastres reconhece em escritos de autores como Jean de Léry, huguenote que acompanhou a expedição de Villegagnon em meados do Quinhentos, e Yves d'Évreux, capuchinho da missão que ajudou a erguer a França Equinocial no Maranhão do início do Seiscentos, um notável valor etnológico, visto que ambos revelam, a despeito de sua bagagem ética e política, um esforço de descrição de um outro universo religioso, que parece ter sido abolido com as Luzes. Ao mesmo tempo em que condenam práticas indígenas como a adivinhação e a feitiçaria, tendo que elas colocam em risco a unidade da fé cristã, eles não as tratam simplesmente com descrédito, pois que encontram ali elementos que não lhes são absolutamente estranhos, muito menos improváveis. Basta lembrar que o contexto da Europa naquela época era marcado pela disputa entre as práticas religiosas hegemônicas e as ditas “heréticas”, tal a magia e a feitiçaria que ainda permaneciam como ameaças à institucionalização da religião cristã, católica ou reformada. A distância como condição da apreensão (e do respeito) da alteridade exigida pelo cientista-etnógrafo, que dialoga com as Luzes para restabelecer a dignidade do objeto “religião”, é, no caso do viajante-cronista, um problema que se deve superar, seja pela promessa de incorporação dessa alteridade, seja pela necessidade de sua supressão, pelo seu rebaixamento a uma esfera de não-humanidade, quiçá bestialidade.

Hélène Clastres (1985) destaca nos escritos do Padre Yves d'Évreux uma reflexão bastante desenvolvida tanto sobre o xamanismo como sobre a dinâmica política dos Tupinambá que viviam no Maranhão no início do Seiscentos. O xamanismo seria, em d'Évreux, a um só tempo um objeto de repulsa – os xamãs como aliados do demônio, como falseadores – e admiração – o xamanismo como lugar decisivo em que se pode realizar a tradução do universo cristão para o universo indígena. O grande desafio era, pois, converter os grandes xamãs, sobretudo aqueles que exerciam bastante influência política, o que não era nada raro na França Equinocial. Uma das virtudes do relato de d'Évreux é justamente salientar as intersecções entre o domínio da religião e da política, apontando, naquele momento, a profusão de líderes xamânicos reconhecidos em âmbitos supralocais bem como a profusão de acusações de feitiçaria que realçavam inimizades e cimentavam lealdades. O capuchinho oferece, a despeito de seus preconceitos, uma reflexão consistente sobre a religião tupi-guarani, perseguindo a idéia de que ainda que houvesse a presença do demônio, era possível encontrar ali alguma religiosidade – tais as narrativas míticas sobre o dilúvio e a criação do universo, bem como as figuras dos heróis culturais – e, assim, colocá-la a serviço da fé cristã.

---

<sup>17</sup> É possível compreender o encontro entre ameríndios e europeus como um embate entre o que Philippe Descola convencionou chamar de “regimes ontológicos” e, no caso, entre regimes *animistas* e regimes *analogistas*. O Setecentos e (ainda mais) o Oitocentos testemunharam o desenvolvimento, dado o triunfo do projeto moderno, de uma ontologia de tipo naturalista que acarretou, entre outras coisas, o sacrifício de uma noção como a de *sobrenatureza*, aquela que permite imaginar um plano não-humano – divino, animal, material etc. – dotado de plena subjetividade. Ora, a eliminação da esfera sobrenatural deu condições para a consolidação de uma *real politik*, empreendida por humanos (plenamente humanos). Se entre naturalistas e animistas há um desencontro radical, dada uma inversão dos modos simétricos de identificação com o mundo e com outrem, o mesmo não se pode afirmar com relação ao contato entre analogistas e animistas. De acordo com Descola, relação entre animismo e analogismo é assimétrica, pois se ambos os regimes discordam quanto à interioridade – uma para o primeiro e diversa para o segundo – eles se aproximam no que diz respeito à fisicalidade, o que faz da natureza e dos corpos algo possivelmente variável. Nesse sentido, se católicos e indígenas discordavam sobre a alma, e foi essa discordância que abriu possibilidade para uma das formas mais terríveis da conquista, eles encontravam ressonâncias, muitas vezes produtivas, no que dizia respeito aos corpos. Não obstante, o estudo das inúmeras controvérsias ocorridas nesse período ilumina, justamente, o embate entre um naturalismo que se anuncia e um analogismo que deseja persistir. Não é à toa, nesse sentido, que uma das críticas dos reformados aos católicos dissesse respeito ao canibalismo potencial alimentado pela crença da transubstanciação. Ora, no afã de limpar o terreno para a modernidade por meio do investimento no humanismo, eliminando elementos mágicos e antecipando as bases para uma *real politik*, o mundo quinhentista e seiscentista, ainda fazendo ecoar o cosmos medieval, não deixou de conviver com eles.

Como De Certeau, (1994) atribui a Jean de Léry a invenção de um olhar, que recorta de modo fascinante uma alteridade jamais vista. É nesse sentido que *Histoire d'un Voyage au Brésil*, de 1578, pode ganhar o título de “primeiro ensaio de etnologia, digno de ser publicado na França”. Essa “etnologia” sofreria, não obstante, de uma extrema dificuldade de racionalização. Léry seria, pois, um testemunho a um só tempo exemplar e contraditório, revelando uma “oscilação perpétua entre a adesão plena e inteira ao outro e a rejeição deste em nome da lei transcendente do Pai invisível e longínquo” (idem: 25). Ao mesmo tempo em que demonstra repugnância pelos ameríndios, esses descendentes de Cam desprovidos do acesso à fé divina, Léry busca no modo de vida selvagem uma espécie de Éden perdido e que cumpre ser recuperado.

O olhar de Léry oscila, como em d'Évreux, diante da figura dos xamãs, pajés e caraíbas, uma vez que titubeia ao considerar a existência de uma religião propriamente dita entre os indígenas. Como sugere Lestringant, Léry tem diante de si duas teses (positivamente contraditórias, como sugere H. Clastres). A primeira é aquela que poderia desembocar em uma filosofia empirista, qual seja, a de que os índios são ateus; guiam-se apenas pela experiência, e jamais por esquemas transcendentais divinos. Já a segunda cuida identificar uma teologia, revelando uma nova tensão: os indígenas guardam vestígios de uma antiga revelação – ou seja, conhecem a verdade cristã –, mas caíram em esquecimento, pois não detêm as Sagradas Escrituras (são ágrafos) e, ademais, permanecem constantemente sob a tentação de Satã (a figura das mulheres velhas xamanizadas corresponde a um bom exemplo nesse sentido). Com efeito, Léry, como grande parte de seus contemporâneos, acredita na máxima de Cícero, em *De Natura*, de que não pode haver povo tão brutal, tampouco nação tão bárbara e selvagem que não detenha o sentido de algo divino. Não obstante, esse “algo divino”, se alheio à verdadeira fé cristã, vem acompanhado de uma porção demoníaca. Assim, ao divinizar o pensamento ameríndio, Léry inevitavelmente demoniza-o, pois o esquecimento já é um produto da tentação. Segundo Lestringant (1994), o huguenote compartilhava a tese de Jean Bodin, em *Demoniomania*, de que os indígenas eram vítimas assíduas de perseguições satânicas, daí a urgência da salvação de suas almas.

Léry é sobretudo um pessimista: para ele, a conversão era impossível e os indígenas estariam, assim, condenados à perdição, visto que a sua existência estaria submetida às pulsões da carne. Como huguenote, cristão reformado, ele não estava interessado em estabelecer as mesmas ressonâncias que aquelas buscadas pelos católicos, crentes, por exemplo, na idéia da transubstanciação do corpo e do sangue de Cristo. Pelo contrário, Léry se revoltava contra essa asserção, alegando sua proximidade com a própria antropofagia, fantasma que assombrava o universo moral dos conquistadores<sup>18</sup>. Em suma, aquilo que permite abolir a distância entre indígenas e católicos – a crença na metamorfose do corpo humano e a subversão dos limites entre o humano e não-humano (divino, animal) – é justamente o que pretendia negar Léry, declarando-se um anti-catequista.

Como indica Lestringant, é possível ver na escrita de autores francófonos como André Thevet e Jean de Léry algo mais do que a projeção de uma cosmologia cristã. Thevet, um franciscano, ao buscar submeter as singularidades ameríndias a uma unidade ocidental e cristã, teria-se deixado seduzir por elas. Léry, um reformado, teria atestado a irreduzibilidade do mundo indígena ao europeu e, nesse sentido, afastou a possibilidade da conversão para, então, contemplá-lo com um certo respeito perplexo. De

---

<sup>18</sup> O conflito entre Villegagnon, cuja filiação religiosa é alvo de polêmicas entre os historiadores, e seus hóspedes calvinistas passava pelo problema da Eucaristia. Lestringant (1997) conta que no Pentecostes de 1557 houve entre estes um debate sobre a Presença divina de modo a testar a compatibilidade das fés. Villegagnon estimava que o corpo e o sangue de Cristo estavam realmente presentes no pão e no vinho. Os demais, protestantes, rechaçavam-no.

certo modo, ambos foram, cada qual à sua maneira, afetados pela realidade indígena e assaltados por uma espécie de lapso lógico, que os permitia trazer à baila elementos extremamente edificantes para futuras análises de cunho etnológico.

Léry, diferente de Thevet, publicou *Histoire d'un Voyage Faict au Brésil* em 1578, mais de vinte anos depois do ocaso da ilha de Coligny. No momento em que escrevia, a França Antártica não era mais do que a lembrança de uma glória passada, abortada pela conquista portuguesa. Se a obra de Thevet mantém-se militante e por assim dizer otimista – ele percorre as singularidades da América para reencontrar a unidade de seu mundo, onde os homens têm todos fé, leis e reis –, a de Léry permanece nostálgica, revelando um mundo ímpar, que não cabe na moldura ocidental e nem poderia caber. Exilado na Suíça, por conta da perseguição católica, Léry custava a escrever e a publicar o seu relato, e lamentava, apesar de toda a sua relutância, a partida da terra dos selvagens: “Arrependo-me freqüentemente de não mais estar entre eles”. Lamenta também o destino trágico destes selvagens, aliados dos franceses, que seriam logo banidos da costa, depois de muitos esforços para não sucumbir à política da cruz e da espada, conduzida pelos portugueses.

Lestringant demonstra como a descrição, entre outras coisas, da organização política indígena, realizada por Léry e Thevet, vinha carregada pelos seus diferentes – e antagônicos – projetos políticos. Em um de seus diversos ataques a Thevet, Léry desmentia o retrato, oferecido pelo último, de uma monarquia indígena, dizendo se tratar aí de mais uma de suas “digressões em pleno imaginário” (apud Lestringant 1991: 128). Léry repunha essa imagem altamente hierarquizada por um sistema em que o poder estava de fato nas mãos dos velhos, constituindo uma espécie de gerontocracia operante por meio do Conselho dos Anciãos. Como veremos, essa sugestão seria fortemente esmiuçada por Florestan Fernandes em *A organização social dos Tupinambá* (1948/1989). Thevet, de sua parte, apresentava o chefe de guerra (morubixaba) Cunhambebe (Quoniambec) como um rei corajoso, poderoso e temido, um *soberano* que possuía jurisdição sobre todo um território ou província e que, portanto, merecia lugar junto a Júlio Cezar e Alexandre no seu *Vrais Portraits et Vies des Hommes Illustres* (1584), que não deixava de ser uma resposta ao huguenote. Representante do rei de França, Thevet via em Cunhambebe, também descrito por Hans Staden na mesma época, um forte aliado dos franceses, portanto, uma peça fundamental para o estabelecimento da França Antártica. Nesse sentido, o franciscano projetava sobre essa presença imponente qualidades eminentes, plena de hipérboles e referências ao imaginário mitológico pagão. Cunhambebe era exaltado, entre outras coisas, pela sua grandiosidade física – ele chegava a ser designado como um gigante presenteado pela longevidade –, seus adornos eram comparados às vestimentas reais, e sua maloca, a um palácio. Cunhambebe era, em suma, apresentado sob o “modelo do bom selvagem, suscetível de ser convertido à fé crista e se tornar em seguida um aliado na empresa de colonização que se iniciou sob os auspícios do almirante de Coligny” (Lestringant 1991: 132).

Thevet tinha na monarquia indígena um mito indispensável para erguer o projeto político da França Antártica, no qual a aliança política com os novos povos deveria dar seqüência à instauração de uma jurisdição sobre o seu território. Em suma, o cosmógrafo apropriava-se politicamente de uma ficção. Contrariamente, Léry, como os demais huguenotes presentes na região da Guanabara, repudiava a monarquia tirânica e recusava a sujeição à Coroa francesa. Conforme Lestringant, Léry alimentava-se de uma utopia social e militar baseada em um governo sem reis nem príncipes, passível de ser encontrado entre os selvagens da costa, em que o poder, jamais coercitivo, estaria nas mãos do velho dono da casa, participante das decisões comunitárias e, sobretudo, um bom anfitrião. Se ambos Léry e Thevet

falam de “principais” – termo que, no Quinhentos, definia de modo bastante geral “aquele que chefia” –, o sentido atribuído por cada um deles é bastante variável.

Se, com relação a Thevet, Léry soube melhor compreender a organização social e política tupinambá, tal a conclusão de Lestringant e também de Lévi-Strauss, não podemos negligenciar a contribuição imensa do primeiro no que diz respeito às descrições sobre a mitologia e a vida ritual, incluindo o festival antropofágico<sup>19</sup>. Estas seriam vastamente recuperadas por autores como Alfred Métraux e Florestan Fernandes em suas reflexões sobre a religião e a guerra tupinambá, e pelo próprio Lévi-Strauss, em seu retorno à cosmogonia desses povos em *História de lince* (1993). Florestan Fernandes chega mesmo a afirmar que Thevet é, no que diz respeito às informações etnográficas sobre os Tupi da costa, o autor mais completo, vindo Léry logo em seguida. Com efeito, segundo Lestringant (1991), o discurso de Thevet é certamente contaminado pela mitologia indígena que ele mesmo descreve, o que o faz fracassar no estabelecimento da Unidade desejada entre nós e eles. Thevet partia ao Novo Mundo com o intento de colher ali singularidades capazes de remontar às cosmografias antigas e, nesse mergulho na incrível diversidade do mundo americano, fazia derrapar a sua referência de unicidade. No afã de fundar um método sistemático para estabelecer uma hierarquia de saberes e culturas, o cosmógrafo teria se deixado levar pelas imagens constituídas de unidades concretas, as singularidades e, como sugere Lestringant, aproximou-se com certo esmero do que Lévi-Strauss chamaria, séculos mais tarde, de um “pensamento selvagem”, aquele que opera por imagens e recusa a abstração do conceito<sup>20</sup>.

Dentre o material dos cronistas quinhentistas e seiscentistas, a apreciação dos textos jesuíticos – cartas, informações, relatos etc. – mereceria um cuidado especial que não poderá ser dado aqui<sup>21</sup>. Segundo Florestan Fernandes (1975), textos como os de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta são menos fundamentais do ponto de vista da etnografia, visto que estariam menos comprometidos com a descrição da realidade indígena do que com um balanço dos resultados da missão. Não é possível negar, no entanto, que o exercício da conversão, alvo da missão, não poderia prescindir de um conhecimento prévio, e este foi buscado com bastante rigor pelos missionários. É nesse sentido que, para Patrick Menget, é possível mesmo mencionar a existência de uma etnografia missionária portuguesa, que

[...] não constitui um saber autônomo, mas sim um saber subordinado a uma prática e a uma ideologia pré-evolucionistas que fizeram destes pagãos seres que uma pedagogia apropriada poderá, mediante trabalho e paciência, promover à sociedade civil e subseqüentemente à civilidade cristã. (1985: 187)<sup>22</sup>

O ponto é, justamente, saber localizar, num discurso altamente codificado que é o discurso mis-

<sup>19</sup> Com respeito a Léry, Lévi-Strauss (1994) sublinha o fato de ele ter passado muito mais tempo entre os índios que Thevet, o que lhe permitiu travar um melhor conhecimento da língua e garantir alguma autonomia em relação aos intérpretes.

<sup>20</sup> Se a obra de cronistas francófonos, como Léry e Thevet, foi largamente explorada pela história das idéias e pela crítica literária, o mesmo não pode se dizer de outros cronistas, igualmente fundamentais na constituição do conhecimento sobre os povos tupi da costa quinhentista, como Hans Staden e Gabriel Soares de Souza. Sobre a importância desses dois cronistas ver os trabalhos recentes, que lhe fazem justiça, respectivamente, de Whitehead (2000) e Monteiro (2001). Comparando as obras francófonas com a de Staden, Whitehead descreve a última como “etnograficamente complexa, mas etnologicamente ingênua” (2000: 747).

<sup>21</sup> Charlotte Castelnau-L'Estoile (2000) identifica na literatura jesuítica dois braços principais: o primeiro diz respeito a uma instância burocrática e, portanto, privada de acesso; o segundo, a uma dimensão literária e pública, dada na forma de relatos, como cartas, tratados descritivos, narrativas de viagem, discursos históricos e biografias. A grande questão impressa nesse tipo de produção literária é como contar de modo edificante uma experiência – a conversão – que se julga infértil. Nesse sentido, o modo de contar é fundamental e ele está menos comprometido, como sugere Alcir Pécora (1999), com o realismo dos fatos que com a intenção da produção de efeitos. Ver também a esse respeito Pompa (2003).

<sup>22</sup> Se o missionário não realiza aquilo que se espera de um etnólogo, ou seja, a observação participante, ao menos é possível alegar que ele pode retirar um material importante por meio de uma certa “participação observante”. Como sugere Claude Blanckaert: “Se os missionários foram em seu conjunto incapazes de decifrar o código cultural das pessoas entre as quais eles exerciam um ministério freqüentemente pesado, eles contribuíram ao menos para o conhecimento dessas culturas materiais e sobretudo de línguas exóticas” (1985: 12).

sionário, a informação etnográfica. Nesse momento, o trabalho de crítica das fontes é fundamental, como demonstraram tantos historiadores e críticos literários.

Não é possível buscar, nos textos jesuíticos, um sentido puramente realista. Diferentemente, é preciso restituí-los em sua prática retórica, e esta aponta uma enorme diversidade de gêneros. O que lemos não é apenas uma mera questão de informação, mas sobretudo de forma. O que se escreve é, assim, menos uma descrição objetiva dos fatos – alvo do naturalismo oitocentista – que uma intenção de produção de algum efeito<sup>23</sup>. Cada gênero, respeitando as regras de sua própria retórica, estaria empenhado em gerar um tipo deferente de ação. Ao se debruçar sobre a escrita epistolar jesuítica, mais precisamente a de Manuel da Nóbrega, Alcir Pécora (1999) afirma que o estado de coisas que se deve transmitir não é senão

[...] a descrição ou composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam no conjunto como exemplo de situações repetidas, que referem menos a ocorrências verdadeiramente únicas do que cenas exemplares, típicas, capazes de evidenciar determinada prática ou costume longamente estabelecido. (1999: 390)

Nas cartas de Nóbrega, sugere Pécora, narrar não se refere à reprodução de fatos, mas à projeção de expectativas, projetos e utopias; sendo, ademais, o método da conversão aplicado, a maneira pela qual se deve prosseguir diante dos indígenas<sup>24</sup>. José Eisenberg identifica na troca de correspondências entre os membros da Companhia de Jesus uma instituição decisiva. Não obstante, à medida que elas mantinham uma função pública – deviam circular e ser lidas publicamente –, era preciso estabelecer uma separação entre um conteúdo edificante e um conteúdo crítico, o primeiro contando os êxitos da missão, o segundo, as suas agruras.

Algumas cartas eram escritas com o intuito explícito de serem lidas por um público amplo, o que criou a necessidade adicional de controlar a informação que era tornada pública. Em 1541, Inácio de Loyola instituiu a *hijuela*: a partir de então, os jesuítas escreveriam cartas narrando somente as notícias edificantes de suas missões, anotando os problemas institucionais em uma folha separada, que ficou conhecida como *hijuela*. A metade das mais de seiscentas cartas escritas no período são *hijuelas*; a outra metade, compostas por cartas que poderiam circular fora da ordem, ficaram conhecidas como *cartas* (ou *relatos*) edificantes. (2000: 51)

Nesse sentido, o que lemos nas cartas é menos o retrato de uma “realidade” que uma exaltação do trabalho missionário mediante um contexto de extremas dificuldades, sobretudo devido à resistência

---

<sup>23</sup> Assim, Pécora nos ensina que, ao lermos um texto renascentista ou barroco – termos aliás pouco esclarecedores, pois que salientam uma oposição que deve ser relativizada –, temos, antes, de compreender minimamente os códigos que subjazem a ele e submetê-los a uma espécie de *crítica da linguagem*. É apenas dominando esses códigos que se pode obter acesso ao verdadeiro significado transmitido. O que Pécora acaba por propor não é outra coisa senão uma *etnografia do discurso missionário*, capaz de desvelar uma cosmologia particular. Ora, uma cosmologia nesses termos não é constituída apenas por idéias, mas sobretudo por práticas, e para aceder a ela é preciso ter em mente a articulação entre a forma e o conteúdo. Se a mensagem veiculada aqui é completamente dependente do código, então a prática missionária e a ética na qual ela se funda não podem ser dissociadas de uma técnica retórica.

<sup>24</sup> Decerto, Pécora compartilha com De Certeau o esforço de encontrar, nessas fontes, um projeto de historiografia, uma escrita da história que se constitui como poder que se separa da sociedade, como discurso que autoriza o exercício do poder, no caso, do poder colonial, aquele que usa o conhecimento do outro como forma de sujeição e que pretende subsumir a multiplicidade deparada à unidade seja da fé cristã – todos igualmente humanos, isto é, fiéis –, seja do Estado-nação nascente. Como podemos colher na história da missão jesuítica na América, esses projetos de unidade convergiram num primeiro momento para, em seguida, tornarem-se antagônicos. Nesse sentido, o Setecentos, momento do estabelecimento de uma noção moderna de política, servirá de palco para esse antagonismo e culminará com uma espécie de triunfo do Estado-nação como a “verdadeira” unidade a ser perseguida. No caso da presença portuguesa na América, isso culmina, em meados do Setecentos, com a expulsão dos missionários pela política renovada do Marquês de Pombal.

indígena em relação à imposição dos costumes cristãos. O mesmo desvio pode ser notado em algumas passagens do *Tratado da terra e da gente do Brasil*, que contém a “Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”, relato de uma viagem às aldeias da costa brasileira, escrito pelo também jesuíta Fernão Cardim, que acompanhava, em 1583, o “visitador” Padre Cristóvão de Gouvêa. Segundo Castelnau-L’Estoile (2000), se a obra de Cardim foi apropriada pela historiografia brasileira como um “clássico” – tal a abordagem anacrônica de Gilberto Freyre que vê em Cardim uma espécie de turista apaixonado pela terra e pela gente brasileira –, ela pode ser relida em seus próprios termos, ou seja, como uma exaltação dos feitos da missão. Contestando a redução “realista” operada pelos autores do Novecentos, a autora busca reencontrar o espírito religioso da época e propõe que o texto seja revisto a partir da noção inaciana de “consolação”, ou seja, como incentivo a uma empresa, a jesuíta, que parecia sofrer de um terrível obstáculo – a “inconstância da alma selvagem” (Viveiros de Castro 1992/2002). De modo geral, Castelnau-L’Estoile alega que os textos jesuítas não podem ser dissociados de uma ética que atribui aos termos empregados uma conotação espiritual, o que os confere um sentido propriamente devocional. Nesse sentido, haveria, em Cardim, a relação entre a viagem e a espiritualidade, ou seja, a leitura dos fatos ocorridos – um naufrágio, por exemplo – como marca da eleição divina. Autores como Cardim se reportam aos fatos vividos de modo a encontrar neles a expressão de uma teologia natural, o que acaba por converter a experiência em uma cosmografia, uma cristianização – encantamento – do espaço.

O texto de Cardim, conclui Castelnau-L’Estoile, é um ato de devoção que faz do dever da informação – contar a visita às aldeias jesuítas, contar uma viagem – o dever da consolação – oração pela boa ventura da missão, ameaçada que é pelas suas vicissitudes. Onde estaria, em Cardim, o saber “pré-etnológico” de que se falou acima? Um texto jesuítico literário como esse, demonstra Castelnau-L’Estoile, deve despertar a curiosidade de leitores externos à Companhia, deve captar um público por assim dizer leigo, ao contrário dos textos administrativos, que se mantêm fechados para fora da Companhia de Jesus. Ora, curiosidade não é o mesmo que desconfiança em relação ao verdadeiro conhecimento de Deus, que não é de modo algum empírico. A curiosidade advém da experiência, da questão crucial para os homens quinhentistas de como lidar com o problema da diversidade humana, mas carece de um bom uso, pois o desafio consiste em conectar o que se apreende empiricamente, pela observação, ao verdadeiro conhecimento que vem do espírito.

O saber pré-etnológico que pode ser extraído de textos jesuítas advém, em primeiro lugar, de uma grande valorização do conhecimento. No entanto, esse conhecimento não é valorizado por si só, mas deve servir ao propósito da conversão. Ora, se a “etno-grafia” é mesmo urgente, isso se dá pelo fato de que é ela que permite penetrar no interior das consciências dos homens. Se textos como os de Cardim revelam-se prioritariamente pelo seu caráter de “consolação”, outros, como o *Relação do Brasil* de Jácome Monteiro, apresentam-se sobretudo como textos de “saber”. O segundo estaria, a propósito, mais próximo de um projeto “etnológico”: consiste justamente em um estudo sobre a inteligência indígena, trazendo discussões em torno de temas como regras alimentares, animismo e antropofagia. O saber por assim dizer pré-etnográfico dos jesuítas é um saber útil, um saber técnico que vai além dos textos individuais, e que passa pela criação do estatuto de um “saber missionário coletivo”, aquele que reúne diferentes experiências de campo<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Textos como os de Cardim representam, assim, a “cristalização” desse saber informal sob a autoridade de um autor, com um lugar bem marcado na hierarquia da Companhia. Nesse contexto, a autoria nada mais seria que a cristalização de um saber que deve circular entre um público mais amplo.

A idéia de que a conversão só é possível mediante um esforço etnográfico encontra fundamentação decisiva com a obra do jesuíta espanhol José de Acosta. Trata-se, como propõe Anthony Pagden (1986), da constituição das bases para o delineamento de uma metodologia “científica” da enquete missionária. Segundo Castelnau-L’Estoile, a obra de Acosta consiste num “projeto intelectual ambicioso para dar conta do caráter radicalmente novo da América e para servir de programa para os futuros historiadores das Índias”, que se vê “acompanhado de uma reflexão fundamental sobre a missão” (2001: 384). Acosta desenvolve uma dimensão pedagógica, já prevista em Ignácio de Loyola. Em outras palavras, é o saber etnográfico, que deve perseguir ritos e costumes, guiado sempre pelo aprendizado da língua, que permitiria a conversão. Com Acosta, sedimenta-se uma nova concepção da missão, qual seja, aquela que deve se estabelecer como um verdadeiro conhecimento sobre os indígenas.

Segundo Acosta, para determinar o tipo de conversão a ser realizado, era antes necessário conhecer os povos visados, o que significava enquadrá-los em uma tipologia evolutiva. Haveria, segundo Acosta, três tipos de gente, definidos, sempre, por um critério político. Como lembra Patrick Menget (1989), uma analogia pode ser traçada entre essa tipologia e aquela presente no *Handbook of South American Indians* (1946-50), editado por Julien Steward. Em primeiro lugar, estariam aqueles que se organizam em realezas ou monarquias e têm no território um critério básico. Trata-se de algo bastante próximo à definição das “sociedades estatais” – tais as sociedades andinas e mesoamericanas – pelos teóricos da ecologia cultural. Em seguida, viriam as comunidades que, em tempo de guerras intensas, organizam-se em torno de chefes supralocais, tais os chamados cacicados ou chefaturas estudados em muitos trabalhos arqueológicos sobre as terras baixas sul-americanas. Na base da pirâmide evolutiva, estariam os povos propriamente bárbaros, aqueles encontrados na América do Sul, sobretudo na Costa oriental (os povos tupi-guarani) e na região do Caribe (os povos caribe da floresta e das ilhas), em que se avista bandos nômades ou semi-nômades que desconhecem qualquer forma de centralização política. A esses últimos seria impossível impor a conversão de modo unicamente pacífico, uma vez que estes teriam se revelado rebeldes e inconstantes. A única solução perante esses povos seria, então, a ação pela força, a sujeição pela violência. Castelnau-L’Estoile ressalta a importância das teses de Acosta para a construção dos jesuítas como “especialistas de índios”, aqueles que para converter têm antes de conhecer e, nesse sentido, trata-se de um conhecimento que não se separa do projeto político da missão.

Em suma, os cronistas quinhentistas e seiscentistas – boa parte deles missionários, outros certamente homens impregnados por valores religiosos – possuem uma etnografia incipiente impregnada por valores conflitantes que apontam um mundo em transformação: a cosmologia cristã medieval era aos poucos revista e alterada por ideais humanistas e por uma política secularizada, que tentava delimitar o campo de ação do Estado. Ao analisar essa produção, é preciso estar atento a duas ordens de problemas. A primeira diz respeito ao valor etnográfico dos relatos em questão, sobretudo quando se trata de relatos que visam a catequese. A segunda indica a necessidade da constituição, para a própria compreensão dos textos, de uma antropologia da missão e do mundo religioso renascentista, ou seja, de uma arqueologia dos conceitos empregados para a descrição e a qualificação dos cenários brasílicos<sup>26</sup>. Infelizmente, não há espaço aqui para discutir a constituição de uma antropologia do mundo religioso renascentista, o que nos distanciaria por demais do tema deste trabalho. Cumpre agora discutir as possibilidades de transpor o material contido nas fontes primárias às análises etnológicas – tarefa abraçada, com ímpeto, por Florestan Fernandes que, a partir de uma leitura minuciosa da obra dos cronistas, pôde compor duas monografias e alguns ensaios sobre os Tupi da costa. Com Fernandes, o

<sup>26</sup> Essa antropologia parece despontar em trabalhos recentes, como Montero (2001), Castelnau L’Estoile (2000) e Pompa (2003).

registro impreciso dos cronistas é apreendido sob a forma de dado científico, corroborando com o projeto oitocentista de fundação do método sociológico.

O autor de *A organização social dos Tupinambá* (1948) e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1952) pôde, fielmente atado ao método funcionalista, construir “provas” da objetividade dos dados. Para Florestan, o importante era justamente ultrapassar o contexto da obra para adentrar a matéria à qual ela se refere, no caso, a realidade das populações tupi-guarani da costa brasileira. Viveiros de Castro (1999a) reconhece nessa visada corajosa uma “rotação de perspectiva”, pois não é mais a história ou a historiografia brasileira de que se trata, mas a reconstituição de uma sociedade a partir dos temas que esta parece privilegiar. Daí a indagação acertada de Florestan: “Não seria necessário estabelecer uma rotação de perspectiva, que permitisse encarar os mesmos processos do ângulo dos fatores dinâmicos que operavam a partir das instituições e organizações sociais indígenas?” (apud Viveiros de Castro, 1999a: 114).

Um artigo de 1949, “Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas”, revela o teor da empresa de Florestan Fernandes. Ali, ele sinaliza a maneira pela qual as crônicas foram submetidas à pesquisa científica de modo a permitir uma análise sociológica da guerra na sociedade tupinambá. Seguindo os passos de Malinowski, Durkheim e Radcliffe-Brown, o autor se interroga pela utilização de critérios de cientificidade – que vai da idéia de “observação participante” ao “método comparativo” – para apreender a questão então abordada por ele: a função social da guerra entre os Tupinambá. O primeiro passo seria “medir” a veracidade das fontes em relação a esse assunto, o que pressupõe, de saída, um trabalho de triagem: deixa-se de lado o caráter literário dos textos para buscar seus aspectos puramente informativos. Nesse sentido, sua tarefa, como sociólogo, distingue-se da do historiador, uma vez que o que se tem em vista é um exame crítico do conteúdo etnográfico dos documentos, e não das suas condições de produção.

O sociólogo restringe o exame crítico ao conteúdo etnográfico ou sociológico das fontes. Dificilmente opera com a totalidade dos textos, pois interessa-o apenas os que contêm dados e informações suscetíveis de aproveitamento científico, e raras vezes precisa manipulá-las sob o aspecto particular de “textos literários”. Em virtude disso, na comparação das fontes cuida somente dos textos selecionados por meio de uma exploração preliminar qualquer (feita porém na base do grau de aproveitamento científico presumível de conteúdo empírico dos mesmos), e procede tanto em vista a natureza do conteúdo etnográfico ou sociográfico dos textos. Desse modo, as apreciações sobre o “valor” das fontes incidem sobre as relações existentes (ou reconhecíveis), entre o conteúdo positivo de cada uma delas e o conjunto de conhecimentos brutos apurado do exame de todas as fontes esperadas. (1975: 209)

Florestan Fernandes apresenta, pois, uma maneira eficaz para medir a veracidade das fontes. E isso ocorre efetivamente por meio de dois métodos. O primeiro, quantitativo, opera uma comparação estatística dos temas tratados: sinaliza quais são os principais centros de interesse das fontes e como elas compreendiam a realidade descrita. O autor constrói um enorme quadro, em que as colunas correspondem aos autores, e as linhas aos temas. É assim que ele consegue medir as ocorrências e hierarquizar as informações (em menos ou mais fidedignas). Os relatos de André de Thevet aparecem, como já salientado, como os mais ricos em informações etnográficas. Já os jesuítas Manuel da Nóbrega e José de Anchieta são relegados ao posto de autores não-fundamentais, ainda que tragam informações importantes. O segundo método é, pois, o qualitativo e, então, se passa do elenco de matérias ao balanço compa-

rativo propriamente dito. Por comparação, o autor entende a maneira pela qual os textos confirmam-se, e isso implica levar em conta tanto as suas recorrências como as suas discrepâncias. Apesar dos historiadores, sua aposta é pela continuidade: o século que separa Jean de Léry de Yves d'Évreux, André Thevet de Claude d'Abbeville, não é o bastante para apagar a coerência dos dados de ambos os autores.

O veredicto da investigação de Florestan Fernandes é que o estudo da guerra como fato e função social é possível, uma vez que as inferências gerais estabelecidas a partir da análise da documentação histórica existente foram consideradas verdadeiras. O autor define uma posição específica diante do material dos cronistas e aposta em uma só leitura, que deixa de lado a visão mesma daqueles que escreveram os documentos. O estabelecimento de um método de análise – no caso, funcionalista – é o responsável por esse corte e, segundo Florestan Fernandes, permite que a questão, absolutamente complexa, seja tratada de uma maneira por assim dizer racional. Nesse sentido, a leitura dos cronistas deve ser orientada por uma questão elaborada de antemão que diz respeito ao caráter integrativo da guerra, a maneira pela qual ela mobiliza diversas unidades sociais de modo a constituir dinamismo interno. O quadro final deve ser a apresentação de unidades e sistemas macroscópicos.

Fernandes domestica por assim dizer o material heteróclito dos cronistas. Ao substituir a crítica historiográfica pelo método etnográfico e pela casuística sociológica, ele pode separar, no discurso dos cronistas, o que é julgamento de valor e o que é julgamento de realidade. Nesse sentido, ele extrai do Quinhentos e do Seiscentos “fatos”, como seriam definidos no Oitocentos, quando da emergência do cientificismo. O tratamento científico que Fernandes propicia ao material dos cronistas é certamente um marco fundamental para a etnologia americanista. Viveiros de Castro (1986) chega a apontar nos trabalhos do autor a fundação de uma etnologia brasileira, uma vez que apresenta uma das primeiras monografias completas sobre um povo indígena brasileiro.

À época em que escrevia suas monografias etnológicas, Florestan não contava com um conhecimento sistematizado sobre as populações indígenas sul-americanas. A comparação por ele empreendida diz respeito apenas às fontes diversas, mas não ao material disponível sobre outros povos. De todo modo, ele se deixa guiar por uma noção de “sociedade” que pressupõe um universo “fechado, sagrado e tradicional”, e portanto encerra todo o sentido em si. No final do Novecentos, o quadro para quem deseja trabalhar com sociedades do passado é bastante diverso. De um lado, porque abundam monografias sobre populações indígenas atuais e, além disso, despontam estudos de caráter arqueológico e lingüístico que permitem novas reconstruções. Do outro, porque o pressuposto da sociedade como uma unidade fechada encontra-se em forte questionamento, como sinalizou o estruturalismo de Lévi-Strauss, sobretudo aquele das *Mitológicas*, e, mais recentemente a antropologia reflexiva de Marilyn Strathern, ambas correntes incorporadas de maneiras distintas pela etnologia ameríndia contemporânea. Com isso, pretendo apenas dizer que há outros meios de reconstruir o mundo dos antigos Tupi da costa, que não consistem em reduzi-los a uma “sociedade” esquecida no passado, sem nenhuma comunicação com o presente.

É possível, pois, fazer comunicar os dados do momento da Conquista com os dados atuais sobre populações das terras baixas, falantes ou não de línguas tupi-guarani, para realizar menos um teste de veracidade que um *experimento*, ou seja, *olhar o material antigo à luz do novo – e vice-versa – para produzir uma reflexão sobre determinados temas comuns*. Esse experimento pode ser dado, em princípio, sob a forma de uma “crítica etnográfica”, o que significa que a compreensão do passado pode ser obtida também por meio de elementos extraídos do presente, o que inverteria a teleologia clássica da

história dos historiadores. Como sugere Carlos Fausto (1992), a etnologia pode servir de instrumento crítico para o desenvolvimento de estudos em história indígena, ou seja, pode oferecer chaves de leitura interessantes para documentos históricos. Assim, ao ler as fontes quinhentistas e seiscentistas, é preciso viajar para além do contexto no qual elas foram produzidas e buscar, nas etnografias atuais, ressonâncias sob as quais residem sentidos. A alusão a populações atuais, tupi e não-tupi, não é um modo de preencher as lacunas deixadas pelos cronistas, como acusam novas abordagens historicistas, mas, diferentemente, permite alcançar um plano que não mais pertence à história, ou seja, alcançar o plano da atividade estruturante, constituído de dispositivos ou máquinas capazes de gerar estruturas (ou mapas) particulares que se perpetuam na história<sup>27</sup>.

Esse novo olhar sobre a história dos povos indígenas remonta ao projeto de largo escopo de Manuela Carneiro da Cunha (1992), que propõe uma crítica à historiografia no que diz respeito ao tratamento do lugar dos índios na história da América do Sul. Essa crítica é em grande parte de cunho etnográfico, porque consiste em apreender, por detrás dos eventos, o ponto de vista dos indígenas, o que significa restituir-lhes a agência dissolvida em discursos oficiais que os tomam como passivos ou mesmo incapazes. Reescrever a história dos índios na América do Sul é, nesse sentido, algo *experimental*: questionar-se sobre o próprio sentido da história e, assim, cruzar a história produzida pelos historiadores com as concepções que os próprios indígenas possuem de sua ação – ou seja, cruzar a “história dos historiadores” com os termos da outra história. A “história indígena”, apresentada na coletânea de Manuela Carneiro da Cunha, é portanto um produto híbrido: ao mesmo tempo em que existe como historiografia – é possível reencontrar os trajetos dos indígenas sul-americanos nos documentos escritos e engavetados em arquivos (tal o que começou a ser evidenciado por Capistrano de Abreu) –, ela só ganha inteligibilidade quando iluminada sob uma outra historicidade, que extravasa os limites de toda inscrição<sup>28</sup>.

É nesse sentido que John Monteiro, em seu estudo sobre o cativo indígena na região paulista, salienta a necessidade de levar em conta, na nossa historiografia, a dinâmica interna dos grupos tupi quinhentistas, ou seja, “o processo de fragmentação e reconstituição dos grupos locais, os papéis de liderança desempenhados pelos chefes e xamãs e, finalmente, a importância fundamental do complexo guerreiro na afirmação da identidade histórica desses grupos” (1994: 19). Nesse sentido, uma abordagem sobre a relação entre indígenas e europeus que não considere esses aspectos é uma abordagem falha, pois resume o motor da história colonial à agência européia, desconhecendo o papel decisivo da agência indígena, em suas intenções e cálculos. Os aspectos da organização e da ação indígenas “ajudam a explicar não apenas as bases históricas sobre as quais os padrões de resistência e adaptação indígenas repousavam, como também os meios pelos quais a dominação portuguesa foi possível” (ibidem).

Como demonstra Beatriz Perrone-Moisés (2003), em sua reflexão sobre as guerras entre indígenas e portugueses durante o período colonial, é preciso pensar como os primeiros responderam ao seu modo à colonização, ou seja, como eles agiam politicamente, o que requer, antes de tudo, a consideração de suas concepções sobre a Relação. Em *Relações preciosas* (1996), reflexão sobre as colônias francesas

<sup>27</sup> Carlos Fausto revê o material tupi antigo a partir de um balanço de etnografias sobre os grupos tupi-guarani atuais. Ele utiliza a etnografia disponível sobre os povos de língua tupi-guarani atuais como meio de questionar as interpretações correntes das fontes antigas. Temas como guerra e vingança, xamanismo e busca da terra sem mal, se lhe apresentam de modo transversal, se transformam na história para revelar, num plano mais profundo, uma notável continuidade.

<sup>28</sup> Para uma crítica dos limites desses cruzamentos propostos pela “história indígena”, ver Viveiros de Castro (1993). Para o autor, há que se diferenciar, sobretudo, os estudos interessados em reconstituir os processos históricos dentro de uma perspectiva ocidental e aqueles empenhados em apreender as exegeses indígenas sobre o “passado”. Nesse sentido, a “história indígena” propriamente dita se distanciaria da “etno-história”, a última tratando justamente da história em outros termos. Ora, o termo “etno-história” é muitas vezes empregado para se referir à tal história indígena. Para uma discussão sobre a “etno-história” no sentido apontado por Viveiros de Castro, ver Gallois (1994).

na América, a autora propõe que a presença de franceses, que não raro ofereciam apoio aos grupos tupinambá contra os portugueses, deve ser examinada dentro de uma lógica aliancista *indígena*, que determina a conduta para com as diversas espécies de estrangeiros, e esta lógica nem sempre é condicionada por valores materiais. Ao analisar desta vez as transações entre franceses e certos grupos tupi, Perrone-Moisés questiona a tese tradicional que tomava a relação entre eles como subordinada a uma finalidade econômica, ou seja, definida apenas pelos laços comerciais, pelos quais os primeiros obtinham para si matérias-primas, como o pau-brasil, ao passo que os últimos recebiam deles manufaturas, como armas e ferramentas de trabalho. Segundo a autora, tal relação deve ser compreendida, antes de tudo, pelo seu sentido *político* e, para tanto, ela investiga as bases da ação política tupi para concluir que esta não pode dissociar-se dos laços de afinidade e, sobretudo, da relação entre sogro e genro e entre cunhados (uma das características desses antigos Tupi era justamente a coincidência entre sogro e cunhado, como expressa na regra avuncular). Casamentos e trocas comerciais não seriam, desse modo, finalidades em si mesmas, mas modos de obter alianças valiosas. Os franceses, tal a tese de Perrone-Moisés, compreenderam muito bem este ponto e, nesse sentido, teriam consolidado “relações preciosas” com os indígenas.

O exemplo deslindado por Perrone-Moisés encontra ecos em diferentes capítulos da história colonial. Nádia Farage, em *A muralha dos sertões* (1991), por exemplo, descortina o desenvolvimento de uma outra relação, firmada em novos tratados de paz e de comércio que compõem uma geopolítica particular, desta vez entre holandeses e grupos de língua caribe na Guiana Ocidental do Setecentos. A troca estabelecida entre esses grupos não poderia ser dissociada das relações interétnicas que vigiam no local e da importante instituição de intermediários indígenas. Em outras palavras, ela dependia da operação de redes pré-existentes, que pressupunham uma lógica que não era a das mercadorias, mas sim a do dom. Como Perrone-Moisés, Farage perfaz uma crítica à historiografia tradicional, que reduz os fenômenos documentados à produção, entre os índios, de uma dependência aos bens manufaturados europeus, baseando-se em conceitos economicistas como “escassez” e “demanda”. Para a autora, essa crítica, aliada à leitura de etnografias contemporâneas sobre os povos da região, permite não apenas desvendar episódios da história colonial, mas contribuir para o estudo das relações sociais e políticas desses mesmos povos, trazendo à baila temas como a chefia e o sistema de agressões xamânicas. É assim, por exemplo, que ela analisa as redes de troca caribe no Setecentos a partir do conceito de *poito*, que aponta a princípio uma relação hierárquica entre afins, do tipo sogro e genro, doador e tomador de esposas. Seu objetivo, com efeito, é evidenciar como esse conceito, ao se deparar com acontecimentos históricos, sofre *deslizamentos*, que se não significam o sacrifício de sua lógica subjacente, não deixam de submetê-la a uma espécie de risco. “A definição de *poito* se alargou para incorporar os holandeses, mantendo-os enquanto doadores, em posição hierarquicamente superior” (1991:116). Ora, se essa superioridade era lida, de início, sob os termos nativos, isto é, como dotada de certa reversibilidade, ela passava a significar outra coisa à medida que *poito* passava a designar escravo e, desse modo, a sua instituição submetia-se à economia das mercadorias ostentada pelos holandeses. As boas relações encontravam seus limites justamente nesse momento em que o sentido da parceria era sobreposto pelo sentido da subordinação.

O mergulho no universo indígena permite, em suma, iluminar o lado tornado opaco pela historiografia. Os casos rapidamente parafraseados acima demonstram que os indígenas eram agentes de sua própria história e, não apenas, foram agentes decisivos da história da colonização da costa, mesmo quando derrotados de maneira brutal. Ao se aliarem aos franceses no Quinhentos, por exemplo, eles colocavam em risco todo o projeto português, que era o de ocupar o território e prover mão-de-obra –

livre e escrava – para os colonos. O mesmo ocorria, no Setecentos, na Guiana Ocidental, onde a aliança com os holandeses, que não apresentavam qualquer proposta de conversão e aldeamento, investindo no escambo e na construção de uma rede política de influências, redundava numa forte resistência à presença portuguesa. Tanto num caso como no outro, os indígenas evidenciavam a potência política contida em relações a princípio não-políticas, como o parentesco, o comércio e o xamanismo, revelando ao mundo uma forma original de ação política, mas nem sempre reconhecida como tal. Ora, muito do esforço dos jesuítas, que se espalhavam pela costa e logo adentravam o sertão, foi o de captar essas formas relacionais e prosseguir com as tentativas de cooptação desses atores para a construção do mundo colonial. Não obstante os seus esforços, havia concepções que simplesmente não cabiam na barganha proposta, e o que era, a princípio, um acordo de paz e parceria redundava numa declaração de guerra.

Como salienta Marcel Detienne, o diálogo entre historiadores e etnólogos será sempre bem vindo. Com efeito, a etnologia ilumina a história que, de sua parte, (re)ilumina a etnologia. Se em certos casos o conhecimento etnológico se presta ao esclarecimento de determinados processos históricos, permitindo, assim, o deslindamento de uma história indígena, em outros, é o acesso à historiografia que possibilita rever temas clássicos muitas vezes ofuscados pela perspectiva do presente etnográfico que reina nas monografias clássicas. Se, como aposta Carlos Fausto, os estudos sobre povos atuais ajudam a decifrar aspectos dos povos antigos, obscurecidos pelo olhar contextualizado dos cronistas, o olhar para o passado pode também contribuir para a compreensão das sociedades presentes, ainda que isso não implique o postulado de uma continuidade propriamente linear – quanto menos cronológica – entre um e outro momento. O cruzamento entre a história e a etnologia indígenas pode culminar num método experimental que, ao tornar reversível a causalidade do passado sobre o presente, permite capturar determinadas transformações (variações) – por exemplo, na estrutura social – e, assim, para além delas, regras de variabilidade.

Viveiros de Castro, sob o intento de estabelecer um modelo tupi-guarani estrutural ou trans-histórico, reflete sobre as transformações da estrutura social entre casos antigos, os Tupinambá das crônicas, e atuais – os Araweté, por ele visitados, os Guaraní atuais, entre outros. Todos revelam a transformação de um mesmo princípio estrutural, qual seja, a ética da predação e o devir. Nesse sentido, podem ser compreendidos como versões. Se há uma anterioridade cronológica, que no entanto nada diz a respeito de um parentesco propriamente histórico entre essas populações, o mesmo não se pode afirmar em termos lógicos. Em outras palavras, os antigos não funcionam como matrizes; no máximo, seria possível afirmar que eles apresentam um “desenvolvimento especializado e hiperbólico de uma estrutura social flexível e generalizada” (Viveiros de Castro 1986: 25). A relação entre os antigos e os atuais, revelada por inúmeras recorrências quanto aos aspectos sociocosmológicos, pode, em suma, ser tomada como uma relação de transformação num sentido menos histórico que estrutural.

Como propõe Fausto, na esteira de Viveiros de Castro, é possível diminuir a distância entre os antigos Tupi da costa, que apresentariam uma organização sociopolítica mais nítida – aldeias cercadas de paliçadas, grande densidade demográfica, presença de chefes de guerra e profetas dados a uma influência supralocal etc. –, e os grupos tupi-guarani da Amazônia contemporânea, que aparecem de maneira por assim dizer “minimalista”, ou seja, como compostos de grupos locais pequenos e isolados, com chefes destituídos de qualquer forma de poder político e pajés encarregados de rituais terapêuticos. Em um estudo mais recente sobre os Parakanã do sudeste do Pará, Fausto (2001) demonstra que a variação morfológica pode ser encontrada no presente, ainda que não na mesma escala observada entre os antigos Tupi da costa, e que a variabilidade morfológica, possibilidade ou não de aparecimento de estruturas

sociopolíticas, consiste justamente no elemento constitutivo da estrutura desses povos. Nesse sentido, nem o presente pode ser encerrado numa imagem minimalista, nem o passado pode sucumbir a um momento do tipo “nas vésperas do Estado”, como pôde imaginar Pierre Clastres. A verdade não está nem no passado, detentor da forma indígena original, nem no presente, única morada da antropologia, mas talvez na terceira margem que se estabelece entre eles.

## História e pré-história tupi

Depois das considerações tecidas acima, podemos finalmente retomar o foco e perguntar quem são, afinal, esses antigos povos tupi-guarani da costa brasileira e o que acontecia com eles num determinado espaço de tempo, ou melhor, em determinados espaços-tempos. Ora, isso exige alguns esclarecimentos sobre a natureza das unidades sociopolíticas em questão e sobre a sua mobilidade, o que nos remete a um problema não apenas histórico, mas arqueológico.

Como atenta Carlos Fausto (2000), baseado no material dos cronistas, os antigos Tupi jamais compuseram um bloco homogêneo, mas macroblocos populacionais, que se distinguiam tanto em uma perspectiva sincrônica – descontinuidades sociopolíticas geralmente reconhecidas nos documentos – como em uma perspectiva diacrônica – blocos migratórios, separações dadas no tempo, passíveis inclusive de serem datadas. Como já salientado, o termo Tupinambá, na maior parte das vezes empregado por etnólogos e historiadores, tende a ser, nesse sentido, vago ou mesmo problemático, uma vez que cobre, de um lado, a multiplicidade dos Tupi ocupantes da costa – numa extensão que vai do nordeste de São Paulo até Cabo Frio, do recôncavo baiano até a foz do rio São Francisco – e, de outro, os índios aliados dos franceses que, por seu turno, se distinguiam de outros grandes blocos, como os Tupiniquim, do Espírito Santo e do planalto paulista (aliados clássicos dos portugueses), os Caeté, compreendidos entre a foz do São Francisco e a do Paraíba, e os Potiguara, dispersos da Paraíba até o Ceará. Não obstante, todas as referências a etnônimos como esses variam conforme passamos pelas crônicas, o que nos impede de extrair daí um retrato mais preciso<sup>29</sup>.

Uma das dificuldades em delimitar unidades sociopolíticas tupi entre o Quinhentos e o Seiscentos diz respeito ao fato de que o retrato da ocupação da costa variava fortemente devido, em grande parte, à extrema mobilidade desses grupos. Parece ser um consenso na tupinologia que *a história dos povos tupi-guarani, na costa e fora dela, é a história de suas migrações*, ainda que trabalhos de tipo arqueológico e lingüístico venham por vezes colocar em xeque certas conclusões etnológicas, como aquelas inauguradas por Alfred Métraux acerca do caráter essencialmente religioso ou “místico” desses fenômenos<sup>30</sup>. Assim, o que alguns cronistas definiam como unidades sociopolíticas – sob o título de províncias ou mesmo tribos – eram muitas vezes blocos migratórios circunstanciais que revelavam um curioso dinamismo de fissão e fusão.

Entre os cronistas, é difícil encontrar definições que tomam o conjunto de grupos tupi da costa como uma só nação. Todos eles detectavam descontinuidades; no entanto, variavam enormemente os

<sup>29</sup> Não é possível ter certeza sequer da filiação lingüística de alguns grupos, freqüentemente associados à família tupi-guarani. John Monteiro (1994 e 2001) indica, por exemplo, que grupos como os Guaianá (São Paulo) e alguns dos chamados Caetés (Pernambuco) pertenciam, de fato, à família lingüística Jê. Sobre esse assunto ver também Carvalho Jr. (2005).

<sup>30</sup> Ver, entre outros trabalhos, Grenand (1982) e Gallois (1986), sobre a história das migrações wajãpi do Baixo Xingu ao Amapá e Guiana Francesa; Viveiros de Castro (1996) em um debate com Francisco Noelli; Ladeira (2001) sobre os Guarani Mbyá.

critérios para defini-las. De modo geral, essas descontinuidades estabeleciam-se menos por um critério de variações dialetais ou de costumes – tal o que exigiria uma abordagem culturalista – que por um critério de *inimizade*, qual seja, um critério por assim dizer relacional e cosmopolítico. Como afirmou certa vez Gabriel Soares de Souza: “E ainda que são contrários os tupiniquins e os tupinambás, não há entre eles na língua e costumes mais diferenças das que têm os moradores de Lisboa e da Beira” (apud Monteiro 2001: 21).

O que separava, no litoral sudeste, Tupiniquim e Tupinambá; na Guanabara, Tamoio e Tememinó; no Pernambuco, Potiguar e Tabajara; ou ainda, no Maranhão, Tupinambá e Tabajara, era sempre uma relação de *inimizade*. E um inimigo – de preferência um outro Tupi – era aquele que deveria ser comido. Se prestarmos atenção ao significado desses termos, veremos que eles não guardam senão um valor relacional, extraído do domínio do parentesco. O termo tupi parece ser oriundo de “tuba”, que aparece em muitos cronistas como referente às posições de pai e irmão do pai. Tabajara – ou *tovajar* – era o termo conferido tanto aos cunhados como aos inimigos. H. Clastres (1972) traduz esse vocábulo como “aquele que está diante”, “o do outro lado”. E Viveiros de Castro (s/d), como “o meu contrário”. Tamoio designava os avós ou, de modo geral, os velhos. E Tememinó, os netos ou, mais amplamente, os descendentes. Nota-se, com efeito, a flutuação dos termos conforme passamos de um cronista a outro. As crônicas jesuítas fazem menção, de modo nada imparcial, ao conflito entre Tamoio e Tememinós, ao passo que esses nomes desaparecem quando passamos aos relatos de Hans Staden sobre os mesmos indígenas. Staden aponta como principais inimigos dos Tupinambá de Ubatuba os Maracajás, vindos do norte, que ele mesmo traduz como “gatos selvagens”. Essa imensa variação diz menos sobre a incoerência das crônicas do que sobre a inconstância das identidades e sobre um mundo onde a *inimizade* como princípio estruturante – de um ponto de vista tanto filosófico como morfológico – implicava a incessante redefinição das alianças e, portanto, dos blocos por elas compostos. Ora, se esses blocos, conformados *para a guerra* ou *para a migração*, não constituíam, tudo indica, “províncias” com contornos demarcados, como propõem certos cronistas, tampouco etnias ou tribos, como vez ou outra parece sugerir o próprio Florestan Fernandes. Eles revelavam agrupamentos contextuais, que não possuíam razão em si mesmos e cujos nomes não reverberavam em processos propriamente identitários<sup>31</sup>.

Tudo o que sabemos, pois, é que a costa abrigava uma grande sociodiversidade – “castas de gentios”, como propunha Gabriel Soares de Souza –, que não se limitava aos grupos de língua tupi, incorporando também os de “língua travada”, os indomáveis Tapuia, tais os Aimoré, Goitacazes e Tremembés<sup>32</sup>. A tentativa de reduzir essas descontinuidades a unidades sociopolíticas e/ou culturais fixas – etnias ou tribos – advém de uma exigência própria às sociedades com Estado. Como esclarece John Monteiro, baseado sobretudo no *Tratado descritivo* de Gabriel Soares:

Os Potiguar, Tupiniquim, Tememinó e Tupinaé, todos eram Tupinambá num certo sentido. Porém, no contexto colonial, nitidamente não o eram. Nesse sentido, para entender o Brasil indígena, é

<sup>31</sup> Uma analogia deve ser buscada na etnografia yanomami recente. Para uma discussão dos blocos contextuais yanomami, ver Albert (1985) e Do Pateo (2005). Voltarei a esse tema no capítulo 4.

<sup>32</sup> Os Tapuia podiam ser encontrados em locais como o estuário do rio da Prata, a foz do rio Paraíba, o norte do Espírito Santo e o sul da Bahia. “De fato”, esclarece John Monteiro, “a denominação ‘Tapuia’ aplicava-se freqüentemente a grupos que – além de diferenciados socialmente do padrão tupi – eram pouco conhecidos dos europeus. No *Tratado descritivo*, Gabriel Soares de Sousa confessava a precariedade do estado de conhecimento: ‘Como os tapuias são tantos e estão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas, pois ao presente não é possível...’. Na mesma época, o jesuíta Fernão Cardim arrolou, com certa facilidade, 76 grupos não-tupi sob a classificação ‘Tapuia’. Ao que parece, a denominação representava pouco mais que a antítese da sociedade tupi, sendo, portanto, projetada em termos negativos” (1994: 20).

preciso antes rever a tendência seguida por sucessivas gerações de historiadores e de antropólogos que buscaram isolar, essencializar e congelar populações indígenas em etnias fixas, como se o quadro das diferenças étnicas que se conhece hoje existisse antes do descobrimento – ou da invenção dos índios. (2001: 24)

Em suma, a ocupação da costa brasileira pelos grupos tupi-guarani, entre o Quinhentos e o Seiscentos, revelava-se pela composição contínua de blocos e macro-blocos que poderiam ser designados como “espaço-temporais” e que integravam, apesar de um movimento oscilante de alianças e hostilidades, uma mesma “civilização” baseada em um complexo guerreiro incluindo, sobretudo, um sistema ritual elaborado, constituído pela execução e devoração de inimigos, pelo xamanismo e pelo consumo intenso de bebidas fermentadas. Nesse sentido, se em termos sóciopolíticos as unidades parecem esboroar-se evidenciando uma paisagem marcada pela extrema fragmentação, torna-se possível reencontrar, em um outro plano, não o da história, mas sim no da etnologia, uma outra espécie de unidade, mais conceitual que empírica, mais ética que lingüística, desta vez ligada ao funcionamento de certas máquinas abstratas, como a guerra, os rituais e a mitologia. Prefiro trabalhar com essa unidade vaga – e por assim dizer inacabada, pois o Tupi em questão é antes de tudo o “tupinizar”, e isso os livra de uma obrigação de pertencimento lingüístico – do que com a idéia de grupos menores designados por etnônimos reificadores.

Tudo o que se pode dizer com alguma certeza sobre a costa brasileira, durante o Quinhentos, é o fato de ela estar fortemente ocupada pelos grupos de língua tupi-guarani. Estimativas recentes sugerem que a população indígena aí compreendida chegava a um milhão de pessoas (Denevan 1992), cifra que supera aquela apresentada, no *Handbook of South American Indians* (1946-50), por Julien Steward. De todo modo, os poucos trabalhos sobre demografia e arqueologia da costa, que possuem dados ainda frágeis, não permitem oferecer uma imagem mais precisa. Isso se deve em boa parte porque, como apontam Fausto (1992) e Florestan Fernandes (1948), em meados do Quinhentos, com a intensificação da ocupação européia, iniciava-se o processo de dizimação da população tupi. Guerras, expedições para capturar escravos e epidemias eram os fatores responsáveis por esse fenômeno. Fausto recupera os relatos de José de Anchieta sobre o impacto de epidemias – dentre tantas, uma teria ocorrido em 1562 na Baía de Todos os Santos e consumido cerca de trinta mil índios. Em 1563, Anchieta referia-se a uma onda de varíola que levava à morte todo um aldeamento e, em 1564, à fome geral que assolava a Bahia. Em suma, alguns anos depois dos fatos relatados, restava o retrato do caos e do extermínio e, mais tarde, no Seiscentos, um esvaziamento indígena da costa. Os que ficavam eram submetidos ao jugo dos portugueses, seja nos aldeamentos geridos pelos jesuítas, seja nas fazendas e vilas, onde eram feitos escravos. Muitos migravam, ou melhor, fugiam para regiões menos acessíveis, dispersando-se pelo sertão e pela floresta amazônica.

Os documentos e crônicas que retratam os povos tupi da costa dissertam inevitavelmente sobre um mundo que flertava com vários níveis de transformação. Como alerta John Monteiro (2001), diante da colonização emergiam novas formas de organização sociopolítica que não raro revelam um processo de “etnificação” ou “tribalização”. Apesar do esforço conjunto de muitos historiadores, demógrafos, arqueólogos e etnólogos, a imagem desses povos “antes” da chegada dos europeus permanece imersa em um mar de interrogações. Alguns pontos, no entanto, podem ser ressaltados no que diz respeito aos dados sobre os povos tupi antes da chegada dos europeus, o que reenvia ao debate sobre o expansionismo desses povos.

Francisco da Silva Noelli (1996) aponta um consenso sobre a origem dos Tupi-Guarani: é possí-

vel traçar um único centro de origem a partir do qual se realizaram diferentes rotas de expansão. O autor baseia-se nas teses arqueológicas de José Brochado que, em linhas gerais, propõe abandonar a proposição, elaborada no Oitocentos, de que a expansão desses povos havia ocorrido um pouco antes da Conquista, proposição que exerceu grande peso, por exemplo, sobre as hipóteses de Pierre Clastres acerca da iminência de um proto-Estado tupi. A nova luz sobre a “pré-história” tupi-guarani, lançada por Brochado e continuada por Noelli, implicou a colaboração entre arqueólogos e linguistas e colocou em risco certas certezas e suposições. A primeira delas é a da unidade entre Tupi (da costa) e Guarani, uma vez que dados baseados na coleta de vestígios de cerâmica permitem provar que a separação entre os dois grandes blocos é mais antiga do que se pensou. Segundo Noelli, Tupi e Guarani estariam ambos instalados nos territórios em que foram encontrados pelos colonizadores há cerca de 2000 anos, e a origem de sua expansão remonta ao tal centro de dispersão, localizado entre o rio Madeira e o Amazonas. Os Guarani teriam subido o Madeira e descido pela bacia do Paraná até chegar ao sul do estado de São Paulo, onde teriam, nas vésperas do Quinhentos, (re)encontrado os Tupi, cujo caminho teria sido bastante diverso: teriam contornado todo o planalto brasileiro pelo Noroeste até pararem no litoral sudeste, de onde partiriam à região nordeste até tomar toda a costa, formando com os demais grupos tupi – incluindo os Guarani e os outros que podem ter permanecido na Amazônia – uma espécie de anel (Melatti, web), uma ocupação que ocorria sobretudo em áreas de floresta tropical, excluindo a porção do cerrado, hoje habitada pelos grupos de língua jê e bororo.

Um dos enigmas que a consideração dos povos tupi e guarani propiciou para a arqueologia ameríndia, baseada que é em premissas da ecologia cultural, tais aquelas que orientam o *Handbook*, consiste na descoberta na costa de um tipo de organização sociopolítica que mais se aproxima da floresta de terra firme que de biomas como a várzea de grandes rios ou as regiões litorâneas, todas essas oferecendo condições favoráveis – a circunscrição ecológica – ao desenvolvimento de formas sociopolíticas mais complexas, baseadas, por exemplo, em cacicados ou chefaturas. A conclusão oitocentista da chegada recente dos Tupi à costa dava vazão à elaboração de teses, como a de Clastres, da emergência, devido a essas condições de circunscrição, de um proto-Estado. Não obstante, com a “superação” desta tese, resta a pergunta: por que depois de tanto tempo longe do ecossistema amazônico, de onde teriam se originado, esses grupos não sucumbiram a outro tipo de formação sociopolítica? Ora, se as hipóteses de Clastres falharam quanto ao seu ponto de partida – a chegada tardia à costa, formulação apressada que mais se apresenta como produto de uma “história conjectural” –, elas parecem sinalizar explicações nada desinteressantes, visto que indicam que é preciso, antes de tudo, examinar as escolhas dos próprios indígenas, constituídas em um outro plano que não unicamente o ecológico<sup>33</sup>.

Continuemos, não obstante, com as novas descobertas arqueológicas e os *desafios* que elas oferecem aos etnólogos. O segundo questionamento proposto por Noelli a partir das pesquisas de Brochado diz respeito à mobilidade dos antigos Tupi. Para o autor, a antiguidade da ocupação da Costa, que contraria muitas análises clássicas, permite pensar um território propriamente tupi e traz a idéia de que a guerra de conquista talvez não lhes fosse estranha, a despeito do que haviam proposto, em termos teóricos, autores como Florestan Fernandes e o próprio Pierre Clastres – ambos encontrando nos objetivos da guerra tupi não a conquista de um novo território, tampouco a captura de escravos para incrementar a mão-de-obra, mas a realização de um ideal por assim dizer religioso, que no caso de Florestan diz respeito à manutenção do equilíbrio social e, no caso de Clastres, a um valor de liberdade e recusa do poder político. É preciso tomar as conseqüências dos argumentos apresentados pelos arqueólogos com

<sup>33</sup> Sobre o problema da demografia como causalidade em Clastres, ver capítulo 1, nota 18.

bastante cautela, uma vez que as evidências sobre as quais eles se apóiam permanecem algo frágeis. Por certo, a arqueologia oferece um antídoto à história conjectural, mas as maneiras pelas quais ela elabora suas conclusões sobre, por exemplo, a organização social nativa, podem decerto trazer uma inconsistência antropológica. Tudo o que temos são, pois, imagens em conflito.

A démarche arqueológica aposta na imagem de um grau considerável de sedentarismo: os antigos Tupi exerciam domínio sobre o seu território, dividindo-se em blocos propriamente territoriais. O movimento de *expansão*, que os faziam ganhar novos territórios nas vésperas do Quinhentos – e que difere das migrações, provocadas pela chegada dos conquistadores (Noelli 1996) –, ocorria, no entanto, devido ao fator demográfico: à medida que os grupos locais cresciam era preciso conquistar novos espaços. Não obstante, como se acabou de notar, a partir dos critérios da própria ecologia cultural, sob os quais estão erguidos esses estudos, é possível afirmar que o grau de circunscrição ecológica, propiciado por ambientes como o litorâneo, permitia a aglomeração populacional e não exigia a forte fragmentação do espaço social, como se pode observar entre os grupos amazônicos de terra firme<sup>34</sup>. Nesse sentido, a questão de por que se renovava a expansão antes da Conquista permanece em aberto.

A démarche etnológica, por seu turno, preocupa-se em registrar o movimento posto pelo problema da migração, justamente questionado por Noelli. Como já salientado, as análises de Alfred Métraux (1927) e, depois dele, de Hélène Clastres (1975) destacam que, por trás das migrações tupi, residia sempre um critério religioso, a busca da terra sem mal. Nesse sentido, os fatores demográficos não bastam em si mesmos para explicar o movimento, é preciso buscar antes uma explicação nativa, que reside, tanto entre os antigos como entre os atuais Tupi e Guarani, num conjunto de idéias filosóficas, calcadas na negação de um processo de centralização política. Ora, é justamente sobre esse ponto que as perspectivas divergem. Hélène e Pierre Clastres situam a centralização política e a delimitação territorial como elementos estranhos e que, portanto, deviam ser neutralizados, ao passo que os estudos arqueológicos buscam descortinar um período quando esses elementos encontravam-se na base da organização dos grupos em questão, embora rondasse sempre o fantasma da migração. Viveiros de Castro (1996), ao comentar o referido artigo de Noelli, indaga-se justamente sobre a ausência de registros sobre os tais cacicados na costa brasílica. E Fausto (2000) sugere que, mesmo entre os Guarani antigos, entre os quais cronistas espanhóis supunham chefaturas, essas não seriam mais que ilusões de ótica provocadas por conquistadores ávidos pelo poder centralizado<sup>35</sup>. Resta, certamente, um *mistério* e este talvez possa ser vislumbrado, com efeito, em um pensamento inclinado, de sua parte, não para a fixidez, mas para o movimento. Apesar de todas as condições favoráveis, havia certamente algo que impedia a cristalização de formas políticas transcendentais.

Ao distinguir migração de expansão, Noelli propõe uma descontinuidade entre as ondas migratórias anteriores e posteriores à Conquista, uma vez que os colonizadores teriam influenciado de modo decisivo a territorialidade indígena e o manejo espacial. A expansão revelaria uma certa lógica espacial propriamente tupi, ao passo que a migração nada mais seria que uma evasão forçada sem direção nítida. Nesse sentido, as migrações reveladas depois da metade do Quinhentos representariam o colapso do

<sup>34</sup> Este padrão de assentamento é discutido de maneira bastante clara por Peter Rivière (1984) em seu estudo comparativo sobre a organização social dos povos guianenses (em sua maior parte falantes de línguas caribe).

<sup>35</sup> Clastres (1973a/2003) refere-se ao caso dos Guarani antigos para pensar a relação causal entre aumento populacional e complexificação política. No entanto, as estimativas desse autor são questionadas por autores diversos, dentre eles B. Meliá (1988). A instituição do cacicado entre os Guarani é, como sustenta John Monteiro, uma hipótese que carece de confirmação. O fato é que eles possuíam forte habilidade para a organização política e militar, como expresso nas crônicas quinhentistas e seiscentistas. “Permanece a dúvida [com relação à identificação, nas crônicas, de territórios multicomunitários controlados por caciques] sobre se se tratava de cacicados emergentes a partir de um processo histórico autóctone ou se estas lideranças foram projetadas nesses papéis pelas circunstâncias da conquista, quando a presença de interesses coloniais redundou na reestruturação do quadro das alianças” (Monteiro 1992: 481).

processo “original” de expansão, redundando, antes de tudo, em movimentos de fuga. Assim se poderia pensar, por exemplo, o deslocamento dos Tupi da região sudeste e baiana para a região do Pernambuco, Maranhão e Pará: não mais como um expansionismo territorial, mas como “reação à Conquista”. Em suma, antes da chegada dos europeus seria possível identificar um “território tupi”, compreendido numa faixa que ia da costa paulista à Baía de Todos os Santos. A migração em direção ao Norte seria, contrariamente, um resultado da Conquista e, mais precisamente, uma reação ao poder português.

As propostas de Noelli e Brochado atentam para a necessidade de um retorno às fontes históricas, lingüísticas e arqueológicas para pensar aspectos não apenas do passado, mas do presente dos povos indígenas; por exemplo, a sua territorialidade<sup>36</sup>. Se essas novas hipóteses parecem por ora esclarecedoras, isso não significa que devemos abraçar as suas premissas epistemológicas, que podem conduzir a um esvaziamento do problema etnológico. O desafio é integrar essas “evidências” às análises propriamente etnológicas, ou seja, análises preocupadas em reconstruir sistemas nativos de pensamento e ação nem sempre simpáticos à fixidez. A questão que nos cabe colocar é portanto: quais as conseqüências das revelações arqueológicas sobre a territorialidade tupi e das revelações históricas sobre o papel transformador da Conquista para o conhecimento desses sistemas? Isso é bem diferente que dizer que essas sociedades são essencialmente expansionistas e sedentárias, o que recairia na imagem de unidades estáveis, e que toda forma de nomadismo – em especial aquele atrelado ao ideal da terra sem mal – é, de fato, resultado de um processo de fuga ou involução. Também é diferente de dizer que a Conquista acarretou uma ruptura fatal entre um passado expansionista e um presente de derrota e resistência.

Conforme Brochado e Noelli, o mapa da Costa brasileira pós-Conquista sofreu uma alteração importante, dadas as guerras contra os colonizadores e a queda populacional provocada pelas terríveis epidemias. Se, no início do Quinhentos, havia uma concentração tupi entre São Vicente e a Guanabara, assim como no litoral baiano, concentrações que tudo indica serem antigas; no início do Seiscentos, é possível vislumbrar a ocupação Tupi de regiões bem mais ao norte, como o Maranhão e a foz do Amazonas. Nesse sentido, se a ocupação dos eixos São Paulo-Rio de Janeiro e Bahia-Sergipe parece ter sido simultânea, a ocupação do eixo Maranhão-Pará deve ter ocorrido posteriormente. Para refazer esse mapa histórico, é preciso ter em vista o movimento intenso dos diferentes macro-blocos, que, numa alternância entre desterritorialização e reterritorialização, se subdividem em blocos menores e ainda mais circunstanciais, devido a alianças políticas entre diferentes grupos locais.

### Os primeiros encontros

Voltemos à historiografia para retomar o recorte temporal aqui proposto, que principia durante a Conquista, em meados do Quinhentos e, assim, buscar reconstituir o mapa acima referido. Nessa primeira fase da colonização, a descrição dos dois grandes blocos populacionais – um situado entre Cananéia e Cabo Frio, o outro, entre a foz do São Francisco e a região de Ilhéus – pode ser obtida sobretudo por dois tipos de fontes primárias. De um lado, havia os jesuítas portugueses, instalados, em meados do Quinhentos, na Bahia e em São Vicente, e ávidos por conduzir a sua política de conversão e salvação de almas, que passava pela constituição de colégios e, posteriormente, aldeamentos<sup>37</sup>. De outro, os viajan-

<sup>36</sup> Uma crítica a esse modelo expansionista pan-tupi pode ser encontrada no estudo de Ladeira (2001) sobre a territorialidade entre os Guarani Mbyá de São Paulo. Por outro lado, o apoio nessas premissas para compor a crítica à explicação de Métraux e H. Clastres para as migrações dos antigos Tupi pode ser verificado em Pompa (2003).

<sup>37</sup> O relato de Gabriel Soares de Souza, autor do *Tratado descritivo do Brasil*, de 1587, é talvez o mais completo sobre os Tupi e Tapuia da

tes franceses envolvidos na expedição de Nicolas Durand de Villegagnon que, com o apoio da Coroa, fundava, em 1555, na Guanabara, a França Antártica. Na empresa francesa, a idéia de ocupação divergia fortemente em relação à portuguesa e, ali, a conversão não se colocava como objetivo palpável, sobretudo porque se tratava de uma empresa prioritariamente huguenote (protestante). Como veremos, no entanto, a segunda tentativa de colonização francesa da costa brasileira, menos de um século depois, no Maranhão, não pôde prescindir da presença de missionários católicos, desta vez não jesuítas, mas capuchinhos.

A relação entre portugueses e indígenas foi marcada com o estabelecimento, na Bahia, da administração colonial em meados do Quinhentos, pela mediação de uma legislação e de uma política religiosa que visavam a catequização dos gentios, ou seja, a sua sujeição às regras do jogo do Ocidente cristão, o que significava também a sua incorporação como mão-de-obra (livre ou escrava). Não é possível, contudo, negligenciar, em um momento anterior, a presença de um universo paralelo de relações dadas num âmbito propriamente pessoal, não mediado por leis ou instituições da Igreja ou do Estado. Os indígenas tornavam-se, por exemplo, hospedeiros (mussacás) dos portugueses, o que significava, no mais das vezes, o estabelecimento entre eles de relações de afinidade. Em suma, os portugueses, ali desterrados, sabiam o quanto eram dependentes dos indígenas e também que, para ali sobreviver, era preciso deixar-se contaminar pelos costumes das gentes da terra.

Quando missionários como Manuel Nóbrega chegaram à costa, deparavam-se com portugueses e indígenas vivendo juntos e trocando não apenas coisas, mas mulheres. Ao desembarcar na Bahia, seis jesuítas, que integravam a expedição de Tomé de Souza, entre eles, Nóbrega, foram todos recebidos pelo personagem Diogo Álvares, mais conhecido como Caramuru, como era chamado pelos Tupiniquim que ali viviam e travavam com os portugueses relações amistosas. De fato, a maior parte dos colonos que viviam na Bahia – em torno de quarenta, segundo Nóbrega – era parente de Diogo Álvares que, por seu turno, teria se casado com a filha de Taparica, um importante chefe local e, a partir de então, se estabelecido no local. Um quadro não muito diferente teria se configurado na região de São Vicente, alguns anos depois. Ao subir a serra do mar, em busca de certos grupos indígenas que pareciam, segundo rumores, aceitar mais facilmente a conversão, Nóbrega encontrava-se com um português de nome João Ramalho, que assumia o papel de liderança de um grupo local indígena que daria origem, em 1553, à vila de Santo André da Borda do Campo. Ramalho fora integrado ao grupo local do chefe Tibiriçá no momento em que se casou com uma de suas filhas, Bartira. A aliança entre Ramalho e Tibiriçá, assim como a de Caramuru e Taparica, estavam na base das relações de qualidade entre portugueses e Tupiniquim. Sabemos também que, em torno do grupo local de Tibiriçá, seria erguido o primeiro aldeamento da região, Piratininga, posteriormente vila de São Paulo. Com efeito, essas alianças permitiam legitimar ali a presença portuguesa – tanto a de colonos como de missionários –, fazendo despontar novas formas de organização política<sup>38</sup>. Isso explica, por exemplo, como as vilas coloniais portuguesas puderam ser constituídas a partir de bases tupi, ainda que estas seriam dissolvidas depois, e que a relação de igualdade firmada no princípio fosse sucumbir a uma relação de subordinação.

Os jesuítas, por seu turno, estranhavam sobremaneira os modos daqueles portugueses, que pareci-

---

Bahia em meados do Quinhentos. Este português havia partido à costa brasileira em uma armada capitaneada por Francisco Barreto e cujo destino oficial era Moçambique. Em 1569, chegava finalmente em Salvador, onde, anos mais tarde, passaria de simples colono a proprietário de terras e senhor de engenho. Em seguida, tornava-se um dos protagonistas das bandeiras baianas que saíam à procura de ouro e outros metais preciosos nos sertões e, durante uma destas, encontraria o seu fim.

<sup>38</sup> John Monteiro sugere que “ao apropriar-se dos atributos de um chefe tupi, Ramalho acabou sendo o intermediário ideal, colaborando sobremaneira na moldagem das relações luso-indígenas em favor dos portugueses” (1994: 34).

am ter-se misturado aos indígenas, andando nus, bebendo cauim, participando das expedições de guerra e adotando a prática da poligamia. Se os religiosos cumpriam a tarefa de uma ocupação formal do planalto paulista, que implicava o trabalho de catequese e de constituição de uma mão-de-obra indígena livre, figuras como a de João Ramalho e Diogo Álvares enquadravam-se no que Giucci (1992) denominou de uma “colonização acidental”, uma ocupação informal ainda dissociada de interesses econômicos mais amplos: eram ambos náufragos que, sem qualquer missão oficial preestabelecida, misturavam-se aos gentios, compondo com eles redes de relações, que passavam necessariamente pelo parentesco. Ora, é preciso imaginar que, em grande parte, foi através dessas redes que a colonização propriamente dita pôde se realizar. Isso explica, por exemplo, que enquanto a Bahia e São Vicente eram palco dessa formalização da presença portuguesa, a Guanabara mantinha-se como concentração francesa, o que se devia fortemente às relações que os franceses travavam com os indígenas dali (Perrone-Moisés 1996).

No caso da colonização portuguesa, a passagem do acidental para o oficial diz respeito, sobretudo, à necessidade de buscar mão-de-obra. À medida que a colônia era submetida a um sistema maior baseado na produção agrícola em larga escala, as relações entre portugueses e indígenas eram altamente alteradas. Passava-se da lógica da troca e da parceria para a da produção e da sujeição que, em linhas gerais, assumia duas formas. A primeira, encabeçada pelos colonos portugueses pressionados pelo desenvolvimento das empresas coloniais, era a escravidão forçada, extração do trabalho indígena para a produção de riquezas para o sistema. Os colonos, vivendo entre os indígenas, percebiam que a melhor maneira de obter escravos era a intromissão na lógica da inimidade nativa. Como explica Monteiro,

Inicialmente, a aquisição de escravos permanecia subordinada à configuração das relações intertribais. Contudo, com a presença crescente dos europeus, as guerras intertribais passaram a adquirir características de “saltos”, promovidos com o objetivo de cativar escravos para as empresas coloniais. Nesse sentido, como sugere o Padre Correia (...), o resultado principal destas relações iniciais foi a intensificação da guerra entre inimigos tradicionais, como os Tupiniquim e os Tupinambá, com conseqüências desastrosas para os indígenas. (1994: 33)

Em suma, os colonos (e também os missionários) incentivavam os indígenas a transformarem os seus cativos de guerras em escravos e, assim, vendê-los. Com isso, não apenas fomentavam a formação de um mercado de escravos, a princípio estranho ao sistema tupi, mas também maximizavam as ações guerreiras, que aos poucos passavam a ter como objetivo abastecer esse mercado. Nem é preciso dizer que os indígenas não eram unânimes nessa empresa. Nesse sentido, à medida que os cativos, que deixavam de ser mortos, recusavam-se a um tal destino, a relação entre colonos e indígenas passava da igualdade para a subordinação, o que envolvia não poucas vezes a violência<sup>39</sup>.

A colonização oficial da costa não pode ser compreendida fora do âmbito da catequese, que tinha por objetivo a “redução” dos indígenas ao modo de vida jesuítico que, se não dizia respeito à escravidão forçada, também estava envolvida nessa urgência pelo abastecimento de mão-de-obra. O discurso protecionista logo assumido pelos jesuítas – contra a escravidão defendida por boa parte dos colonos – é um elemento fundamental para compreender o que Florestan Fernandes (1975) chamou de “destribalização”,

<sup>39</sup> Vale lembrar que havia indígenas que, por fugir dos aldeamentos ou simplesmente por medo, escolhiam eles mesmos vender-se como escravos. O problema da escravidão voluntária suscitou inúmeras polêmicas, inclusive entre os jesuítas. Eisenberg (2000), por exemplo, remonta ao debate entre Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa, em 1567. O segundo defendia o direito de cada um vender a sua liberdade, ao passo que o primeiro condenava tal ação, visto que a liberdade era algo doado por Deus e, por isso, jamais poderia ser vendido ou negligenciado. Para Eisenberg, esse debate sinaliza a passagem de um conceito de direito objetivo para outro de direito subjetivo.

ou seja, uma intervenção radical na organização social nativa, que culminaria na imposição de um modelo exógeno de organização, o aldeamento. No que diz respeito à atuação dos jesuítas, é preciso ter cuidado em relação ao tema do cativo, pois eles não eram contra todo o tipo de escravização, visto que viriam a aceitar, sobretudo depois do Plano Civilizador de 1558, que os cativos de guerra dos grupos aliados ou aldeados fossem submetidos ao trabalho escravo, sendo este um procedimento necessário para pacificá-los.

John Monteiro sustenta que, na região paulista, a oposição entre jesuítas e colonos tornava-se acirrada à medida que os aldeamentos não conseguiam prover mão-de-obra suficiente, “mostravam-se incapazes de proporcionar as estruturas adequadas para sustentar e reproduzir uma reserva de trabalhadores” (1994: 46). Isso ocorria seja porque os aldeamentos eram assolados por epidemias, seja porque havia grande resistência dos indígenas em se submeter ao trabalho, livre ou forçado (quando se tratava de cativos de guerra). Devido a esses fatores, os colonos paulistas optaram paulatinamente pela apropriação direta do trabalho indígena, lançando-se em expedições predatórias, que não raro desrespeitavam a legislação colonial.

### **Os jesuítas e a política indigenista**

O projeto jesuítico constituiu-se como um dos sustentáculos da política indigenista do Brasil colonial, e isso passava pela concepção do aldeamento, instância capaz de promover a mediação entre a organização sociopolítica indígena preexistente e a sociedade colonial. Em linhas gerais, a política de aldeamentos, concebida por Nóbrega, e divulgada por meio de uma carta enviada ao Provincial Miguel Torres, conhecida como “Plano Civilizador”, em 1558, unia o intento dos missionários e da Coroa, além de satisfazer as demandas do clero secular e dos colonos. Como esclarece José Eisenberg, a respeito dessa intervenção da atividade secular na atividade missionária,

O plano seria bom para os jesuítas porque promoveria e aperfeiçoaria a tarefa da conversão, seria bom para as autoridades coloniais porque estava de acordo com os objetivos da nova política econômica da Coroa, beneficiaria o clero secular por isentá-los da responsabilidade de administrar os sacramentos aos selvagens, e, finalmente, seria benéfico aos colonos por colocar ao seu dispor uma mão-de-obra civilizada e pacífica. (2000:115)

O “Plano Civilizador” de Nóbrega respondia às dificuldades encontradas pelos jesuítas em sua atividade de conversão dos indígenas, que se mostravam cada vez mais inconstantes – por mais que parecessem aceitar a fé cristã, não se desfaziam de costumes “desprezíveis” sob o olhar de um religioso, como a antropofagia, a poliginia e o xamanismo. Nesse sentido, a utopia jesuítica, trazida pelos missionários europeus para a América, tinha de se haver com a prática, que por vezes se revelava amarga<sup>40</sup>. Como modo de trazer a Revelação para as províncias brasílicas, a ênfase na palavra e na pregação – que

---

<sup>40</sup> Paula Montero identifica na gênese da Companhia de Jesus um forte elemento utópico, qual seja, o projeto de criação de uma sociedade perfeita à imagem da ordem divina. Ora, essa utopia deveria ser, segundo a autora, inscrita no horizonte do humanismo renascentista, que buscava distanciar-se do mito e da religião para adentrar um domínio propriamente racional. Trata-se de um “pensamento missionário utópico” que, “embora realizado em nome de verdades reveladas, supôs, por parte dos intelectuais religiosos, uma reflexão crítica da estrutura social e política ao qual pertenciam e a execução de um plano de ação – obra puramente humanizada e racionalmente arquitetada – que visava arquitetar a sociedade à imagem de uma concepção de coletividade perfeita” (2001: 56). De acordo com Jean de Lacouture, a primeira geração de jesuítas, liderada por Ignácio de Loyola, que teria sido muito influenciado pelas idéias de Erasmo, constituía um grupo de intelectuais mais motivado pelo saber que pela fé e, nesse afã de saber, teria contribuído para a construção de um “humanismo mundialista”, aquele que busca reencontrar a noção de homem no contato com diferentes culturas.

tinha no aprendizado da língua e na observação dos costumes nativos uma âncora decisiva – tinha de dar espaço à intervenção de uma política secularizada.

O grande desafio enfrentado por Nóbrega era como manter o ideal de conversão como persuasão à medida que se percebia que a via amorosa ou pacífica não conseguia afastar os indígenas de seus terríveis costumes, impossibilitando-os de obedecer à fé cristã<sup>41</sup>. Nóbrega discorreu sobre esse desafio no “Diálogo sobre a conversão do gentio”, texto de 1557, no qual ele defendia a necessidade de uma reforma do projeto missionário a partir de sua experiência com os indígenas. Em busca de uma justificação para a sua proposta, ele promovia uma revisão de certos conceitos caros à doutrina missionária<sup>42</sup>. Como salienta Eisenberg, da noção dos índios como “páginas em branco” e, portanto, como “homens naturais”, alheios à noção de pecado, Nóbrega passava à idéia de que os índios são, como todos os demais homens, seres decaídos, corrompidos pelo pecado original e, portanto, devem ser corrigidos<sup>43</sup>.

Ora, como os Caribe antilhanos descritos por Las Casas, os Tupi da costa eram, sob o olhar de Nóbrega, povos que beiravam a barbárie e que deveriam ser reformados. Como alega o Irmão Gonçalo Alvarez, personagem do “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”: “pregar a estes, é pregar em desertos a pedras”. Nóbrega prossegue afirmando que se esses indígenas não prosperam, essa não é uma questão de natureza, mas de *polícia*, educação e civilização. Os indígenas seriam fáceis de crer, e nisso se oporiam aos judeus, hereges por colocar em dúvida a existência de Cristo. Como exemplo de que os índios podem se converter, Nóbrega cita o caso de homens ilustres como o chefe Caiuby que, ao abraçar a fé cristã, teria se mudado para Piratininga. Segundo o padre, os romanos teriam mais polícia que os indígenas, mas não mais entendimento. Os primeiros teriam melhor “criação” e viveriam politicamente, pois não seriam, como os selvagens, filhos de Cam, relegados à maldição eterna de permanecerem nus e subjugados a tantas misérias.

No caso avistado por Nóbrega, o único método possível para a conversão era a imposição do medo, por exemplo, de ser morto ou submetido ao cativo. É apenas assim que se poderia legitimar entre eles uma autoridade externa. O medo teria como função preparar as almas para receber a fé cristã e não operar como um instrumento coercitivo direto de conversão. Com isso, Nóbrega lançava mão de uma justificção teológica para o plano de reforma das missões, e fazia da política secular uma parte integrante da atividade missionária, o que representava, para a doutrina jesuítica, uma inovação e tanto.

O conceito original de atividade apostólica, criado por Loyola, não incluía a necessidade de intervenção da autoridade secular. A política era parte da vida dos jesuítas, mas não da atividade de conversão *per se*. Entretanto, no plano de Nóbrega, a política secular se torna parte integrante das missões jesuíticas e uma nova teoria política passa a informar as justificções usadas pelos jesuítas para legitimar a reforma da atividade missionária. (Eisenberg 2000: 108)

Nóbrega contava, no afã de domesticar o indígena, com o apoio irrestrito do governador-geral

---

<sup>41</sup> Esses argumentos reenviam à reflexão de Alcir Pécora (1999) citada acima.

<sup>42</sup> Segundo Eisenberg (2000), os jesuítas se distanciam dos dominicanos quanto à sua interpretação da doutrina tomista à medida que desenvolvem um método adaptativo e tolerante em relação às questões práticas – trata-se de um processo de aplicar máximas teológicas à interpretação de problemas cotidianos. É nesse contexto de passagem à ação que Eisenberg analisa as práticas de justificção como propulsoras de mudanças conceituais. Ou seja, teorias são antes de tudo bases sobre as quais justificções são formuladas.

<sup>43</sup> “Natureza decaída: e nisso somos todos iguais, Portugueses, Castelhanos, Tamoios e Aimorés. Antes da graça de Deus, tudo ferro frio sem virtude, que por si mesmo não se volve em nada; mas metido no fogo tanto mais quente, mais dele fareis o que quiserdes” (apud Eisenberg 2000: 107).

Mém de Sá, que se mostrava empenhado em combater os costumes dos selvagens julgados impróprios, como a antropofagia e a poliginia. Para tanto, estes agiam no sentido de proibir de maneira taxativa o consumo de carne humana, a iniciativa de guerra sem a autorização do governador, a poliginia, vida nômade, entre outras coisas. Aqueles que não respeitassem essas regras seriam considerados inimigos ou contrários. O governador detinha o poder legislativo para impor essa nova lei que dizia respeito aos índios, os jesuítas entrariam como conselheiros, sendo reconhecidos como especialistas em índios e na sua conversão. Castelnau-L'Estoile afirma que o aldeamento não era, no entanto, “apresentado como uma ‘invenção jesuítica’, mas como uma criação do governador, aconselhado por Nóbrega, o provincial bom conhecedor dos índios depois de dez anos de presença no Brasil” (2000: 107). Em suma, o estatuto das aldeias, de Mem de Sá, previa a presença de padres encarregados de rezar missas, ensinar a doutrina e a ler e escrever, mas não lhes conferia um papel administrativo preciso. Sobre o plano temporal, estipulava uma forma de autonomia quase municipal. Em cada aldeia, assim, era nomeada uma autoridade investida de um poder judicial inferior passível de administrar as penas leves. Como conclui Castelnau-L'Estoile,

A aldeia é, assim, o fruto da adaptação ao campo. A hierarquia jesuítica em Roma é posta defronte um fato consumado, a iniciativa não vem de autoridades centrais, mas de padres do Brasil aliados ao representante da autoridade política na colônia. A aldeia é o resultado da experiência jesuítica no Brasil, ela é a forma da missão adaptada às condições de possibilidade de conversão tais quais foram analisadas pelos jesuítas locais. (idem: 108)

O objetivo era fazer com que os índios aliados aceitassem a presença da missão, ou seja, “descê-los” e torná-los “vassalos úteis”. Os descimentos passaram a ocorrer com o regimento de Tomé de Souza em 1548 e perduraram até o Diretório Pombalino, que culminou, em 1759, com a política de expulsão dos jesuítas e de total assimilação dos gentios à sociedade colonial. Os aldeamentos eram estabelecidos ao redor dos estabelecimentos dos portugueses e tinham como objetivo civilizar os indígenas, o que significava converter a um só tempo à fé e ao trabalho. A política dos aldeamentos consistia na realização do projeto colonial, visto que unia diferentes sentidos da conquista: a conversão (cooptação de almas), a ocupação (cooptação de territórios) e a reserva de mão-de-obra (cooptação de corpos). No que diz respeito a esse aspecto de mão-de-obra, tratava-se não de impor o trabalho escravo, mas de criar “homens livres” aptos a servir em determinados momentos, como na guerra contra os grupos inimigos dos portugueses.

O advento do aldeamento resultou, pois, da dificuldade de conversão dos índios, bem como da dificuldade dos missionários em manter o seu entusiasmo diante da inconstância da alma selvagem. Tratava-se, em poucas palavras, de englobar o projeto missionário inicial – ensinar a doutrina cristã aos indígenas – em um vasto programa de transformação social, política e econômica dos mesmos. Para o missionário, isso significava uma passagem da catequese itinerante à sedentarização, o que reenviava à utopia primeira da construção de uma sociedade perfeita à imagem da ordem divina<sup>44</sup>. Para o indígena, no entanto, isso acarretava uma forte desestruturação de suas formas de organização sociopolítica.

---

<sup>44</sup> O sonho de secularização, e também de autonomização, da missão jesuítica culminaria com a experiência da chamada “República Guarani no Paraguai”, no Setecentos. Nesse momento, os jesuítas, descomprometidos com o governo colonial, atingiam o esperado isolamento, necessário para a criação de um Estado teocrático, adotando o guarani como língua oficial, a agricultura comunitária, o controle político total da vida cotidiana etc. Como sugere Paula Montero, os jesuítas apropriavam-se do mito da Igreja primitiva, comunitária e piedosa. Imbruglia (apud Montero 2001) associa, nessa experiência, duas utopias: a utopia da missão como *polícia* e aquela do comunismo primitivo. Nesse sentido, um ideário religioso era transformado em uma aspiração laica e atéia que seria, então, acrescida de uma estrutura política de tipo estatal.

Com o aldeamento, os indígenas eram submetidos a um movimento de aglomeração e homogeneização. O objetivo dos missionários era o de reunir, em um mesmo espaço, membros de diferentes grupos locais e dialetos que podiam ser, inclusive, inimigos. O Plano Civilizador, ao redesenhar unidades e impor cargos administrativos para não-indígenas, desarticulava a estrutura de autoridade nas sociedades tupi-guarani. Os pajés, principais antagonistas dos missionários, eram banidos, sob o risco de fazer competir suas práticas com as atividades cristãs. O lugar da chefia tradicional era esvaziado pela tentativa de submissão de todos os membros do aldeamento à autoridade de um Protetor, cargo que foi mais tarde extinto em favor do posto de “meirinho”, “um nativo, geralmente escolhido entre os chefes indígenas forçados a viver na Aldeia, que tinha a função de policiar a comunidade” (Eisenberg 2000: 128). Os jesuítas, por seu turno, tomavam para si o papel de regulação dos conflitos e a punição de crimes e pecados que ali fossem cometidos. Com isso, eles acabavam por se apropriar de boa parte das funções exercidas pelo conselho de anciãos, passando a desempenhar um papel fundamental na vida secular<sup>45</sup>. Não obstante essa forte ação desestruturadora, os indígenas não abandonaram simplesmente seus antigos costumes e, mesmo quando pareciam fazê-lo, havia sempre algo que continuava a incomodar os padres, inquietos com a inconstância daquela gente.

Como destaca Castelnau-L’Estoile, embora atestado o grande número de aldeamentos jesuítas na costa brasileira, o General da Ordem em 1580, Aquaviva, refere-se, em função da inconstância dos indígenas, a uma “vinha estéril e laboriosa”, ou seja, uma empresa incapaz de completar o projeto da conversão. Aquaviva promovia, a partir de 1580, uma série de visitas, realizadas por encarregados do General da Companhia e seus acompanhantes, que tinham como produto relatos sobre a situação dos aldeamentos, tal aquele realizado por Fernão Cardim, que acompanhou o Padre Cristóvão Gouveia, entre 1583 e 1585, em suas viagens por toda a Costa. Segundo Castelnau-L’Estoile, havia nos relatos dessa época um sentimento ambíguo: se a missão tinha finalmente se instalado, ela continuava a lidar com a dificuldade de conversão, dada pela irredutibilidade dos modos indígenas.

Mas nem todos os indígenas, vale lembrar, rendiam-se à experiência de aldeamento. Havia na costa, em meados do Quinhentos, um grande número de indígenas independentes, ora aliados dos portugueses em suas ações bélicas, ora seus inimigos. Como demonstra Beatriz Perrone-Moisés (1992), longe de incorrer no vício de uma categoria genérica para o indígena, a Legislação Colonial distinguia três tipos de indígenas a partir das relações travadas entre eles e os portugueses: aldeados, aliados e contrários (ou índios, gentios e selvagens). A Legislação estipulava os limites da liberdade dos indígenas que recusassem a vida aldeada, bem como as possibilidades de se declarar guerras justas àqueles que integrassem a categoria de contrários. Nesse sentido, a presença de uma categoria de “índios escravos” e outra de “índios livres” não designaria uma contradição, apenas sustentaria o fato de que se alguns escolheram a liberdade por aderir ao projeto missionário, outros escolheram a escravidão, contrapondo-se a ele<sup>46</sup>.

Havia, como sinaliza Perrone-Moisés (2003), uma categoria de indígenas que merecia a liberda-

---

<sup>45</sup> “O conceito original de atividade apostólica criado por Loyola não incluía a necessidade de intervenção da autoridade secular. A política era parte da vida dos jesuítas, mas não da atividade da conversão *per se*. Entretanto, no plano de Nóbrega, a política secular se torna parte integrante das missões jesuítas e uma nova teoria política passa a informar as justificações usadas pelos jesuítas para legitimar a reforma da atividade missionária” (Eisenberg 2000: 108).

<sup>46</sup> Perrone-Moisés (1992, 2003) analisa a legislação do período colonial num vasto período que vai do início do Quinhentos até o final do Setecentos, para tratar de uma aparente contradição ali presente, que dizia respeito à reunião de interesses tanto de colonos como de missionários, ou seja, tanto a criação de um estatuto de “índio escravo” como de “índio livre”. A possibilidade de escravizar os índios, apesar do estatuto dos aldeamentos, que os inseria numa política protecionista, não sinalizava, segundo a autora, uma contradição, mas sim a ausência de uma categoria única para o índio. Nesse sentido, antes de haver índios, havia gentios “amigos” e “inimigos”, e a cada um deles era preciso estabelecer diferentes diretrizes, diferentes linhas de ação.

de, apesar de não submetida ao sistema de aldeamento. Tratava-se das nações aliadas que prestavam auxílio bélico para os portugueses contra seus inimigos indígenas. A legislação portuguesa maximizava, pois, o sentido da inimizade entre os Tupi, maximizando a oposição entre os blocos. Nesse sentido, aos contrários cabia uma outra política, que não era a da aldeia e da proteção, como nos demais casos, mas do cativo e da guerra justa. Um indígena considerado inimigo, hostil ao projeto colonial, poderia ser tornado escravo. E inimigo significava também inimigo de um aliado. Assim, muitos prisioneiros de aliados, que seriam devorados, eram salvos e tornados escravos pelos portugueses. Se a antropofagia era condenada como obra “demoníaca”, ela não era uma causa suficiente para se declarar guerra justa aos inimigos, tampouco era esvaziada de sentido, visto que a relação de inimizade por ela instaurada era apreendida pelos portugueses como composição de reserva de mão-de-obra.

Perrone-Moisés demonstra que o lugar das guerras justas vai sendo delineado no decorrer da colonização, jamais deixando de lado seu caráter controverso, que implicava uma definição, pelos conquistadores, da natureza – humana, não-humana ou híbrida – dos gentios. De início, a pacificação dos indígenas era a principal atitude dos colonizadores: tratava-se de impor o contato com o mundo ocidental cristão. Como resultado dessa empreitada, era possível obter ora o convencimento e o aldeamento – realização do projeto colonial –, ora uma resposta hostil da parte dos indígenas, que negavam o projeto colonial e, por isso, deveriam ser reprimidos, subjugados<sup>47</sup>.

De todo modo, se para a administração colonial, os aldeados e aliados eram seres potencialmente humanos, pois que abriam uma possibilidade para a conversão e, assim, deveriam ser protegidos e garantidos em sua liberdade; os contrários, inimigos ferozes e hostis, eram relegados a uma condição primeira de animalidade e, por isso mesmo, passíveis de serem agrilhoados e “reformados”. Como sustentava Nóbrega, a escravidão dos contrários era como uma passagem necessária – e, desse modo, quase pedagógica – para a civilização, isto é, um primeiro passo para integração do indígena ao universo do trabalho, o que lhe possibilitaria um acesso à disciplina cristã. Um exemplo clássico desses contrários pode ser encontrado na figura dos Tamoio, diferentes grupos de língua tupi que se reuniram, com apoio dos franceses, para combater a presença dos portugueses na região sudeste da costa brasileira, mais especificamente, na região que vai de Ubatuba a Cabo Frio. A história e a etnografia dos Tamoio reenvia, pois, a um breve recuo para a experiência da França Antártica.

### **A Guanabara sob disputa**

Um dos objetivos de Mem de Sá, ávido por consolidar a ocupação portuguesa na costa, era a destruição da França Antártica, na Guanabara, onde se estabelecia uma forte aliança com os contrários, conhecidos genericamente como Tupinambá ou Tamoio. Como alega Perrone-Moisés (1996), tendo em vista a presença francesa na América durante todo o Quinhentos, a França Antártica constituía uma experiência colonizadora indecisa, visto que, nesse período, a Coroa jamais apostou em uma ocupação sistemática da costa brasileira. De modo geral, para os franceses, o Brasil deveria servir de refúgio para os protestantes, o que não impedia a presença também de católicos. Nicolas Durand de Villegagnon, o chefe da expedição, da qual integravam Léry e Thevet, possuía uma estranha filiação religiosa: ainda que declarado reformado, ele iria se contrapor aos protestantes, retornando mais tarde à fé católica. Em

<sup>47</sup> Charlotte Castelnau-L'Estoile (2000) descreve, nesse sentido, diferentes expedições de pacificação, que tiveram resultados opostos. Voltei a esse ponto no capítulo 4.

uma ilha da baía da Guanabara, Villegagnon e seus homens construíam um forte, que seria batizado Coligny, nome do almirante da expedição. A ilha era desprovida, contudo, de recursos hídricos, mantendo-se em total dependência do continente. Cinco anos depois de sua fundação, em 1555, o forte era tomado por Mem de Sá, enquanto Villegagnon pedia suplementos à rainha Catarina de Médicis. Algum tempo depois, mesmo tendo sido expulsos pelo governador, alguns franceses permaneciam, aliando-se aos Tamoio em sua insurgência contra os portugueses sob o sonho de reaver a colônia. Mas mesmo a constituição de uma confederação de diversos povos aliados não pôde resistir e, em 1565, Estácio de Sá, sobrinho do governador, derrotava a brigada indígena e seus comparsas franceses, consolidando, na Guanabara, a fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro.

O fim da França Antártica e a conseqüente fundação da cidade do Rio de Janeiro apresentam-se como prelúdio para o ocaso da assim conhecida “confederação dos Tamoios”, também o ápice do processo de expulsão – e dizimação, seja por armas, seja por epidemias – dos indígenas do eixo sudeste da costa. Os portugueses incitavam seus aliados, Tupiniquim ou Tememinó, a intensificar os conflitos com os Tupinambá que, por seu turno, aliavam-se entre si e com os franceses da Guanabara, constituindo um movimento de resistência à presença portuguesa, concentrada nos arredores de São Vicente, sobretudo na vila de Piratininga. É nesse sentido que, entre as décadas de 1550 e 1560, todo o litoral e muitas partes da serra foram envolvidos na chamada Guerra dos Tamoios. Como ressalta John Monteiro, “realmente, ao longo da década de 1550, os Tamoio mantiveram o litoral em estado de sítio: lançavam até mesmo ataques ao planalto, ameaçando continuamente a jovem e instável vila de Santo André” (1994: 39)<sup>48</sup>.

Não é à toa que a confederação dos Tamoio foi cantada pelo poeta romântico Gonçalves Magalhães no momento mesmo – meados do Oitocentos – em que o Brasil imperial buscava para si uma identidade nacional. Como sugere Pedro Puntoni, em sua análise do contexto em que foi escrito o poema – o romantismo oitocentista –, o nascimento da nação brasileira era atribuído ao sacrifício “heróico” dos índios. “Nobres selvagens, cujas qualidades são constantemente louvadas, os Tamoyo de Magalhães ocupam o lugar de entrave moral ao livre curso da história nacional” (1996:125). Tal como os troianos fizeram despertar um sentimento grego, os Tupi faziam despertar o patriotismo “brasileiro”. Sob a égide dessa ideologia nacionalista, os Tamoio eram representados como povos martirizados do passado, que permitiam as glórias no presente, o seu infortúnio tendo se dado pelo bem supremo da nação que já existia como pressuposto e como germe<sup>49</sup>.

Se, para o historiador, a Guerra dos Tamoios representa um momento muito particular para a construção de uma certa historiografia nacional, que deseja se apropriar da figura do indígena como componente fundamental de uma singularidade; para o etnólogo, ela representa um momento não menos particular em que os indígenas, acossados, respondiam à invasão colonial adaptando suas técnicas bélicas e seus esquemas de aliança ao estipular um inimigo comum, os portugueses. E, nesse sentido, eles sinalizavam um mecanismo próprio de organização política defronte os inimigos por meio de alianças – entre os diferentes grupos, e entre estes os franceses – que não raro sugeriam a presença – temporária e

<sup>48</sup> Voltaremos a essa guerra no capítulo 4.

<sup>49</sup> Puntoni alega que Gonçalves Magalhães realizou em seu épico, *A confederação dos Tamoyos*, diversas operações que, ao mesmo tempo em que o aproximam do método historiográfico, conferem valor mítico à sua empresa: “[O autor] organizou a leitura da crônica e da documentação colonial, seguindo as regras do método histórico, para forjar um conjunto de fatos e personagens que lhe permitiram produzir uma narrativa literária, cujos traços de veracidade, apesar dos exageros presentes, garantiam o seu funcionamento enquanto ‘mito fundador’ da nação-Estado brasileira. O que estava em disputa era então a natureza da ideologia que deveria estruturar esta mitologia tão necessária ao processo formativo da consciência nacional. Magalhães supõe que a identidade era resultado de uma determinação geográfica. Independente da origem de cada elemento que a compunha, a sociedade brasileira deveria edificar-se em torno da idéia da unidade territorial” (1996: 130).

frágil, como veremos – de representantes ou líderes políticos supralocais, tal o temeroso Aimberê, protagonista do poema de Magalhães<sup>50</sup>. Ora, tratava-se de um grande desafio aos indígenas, que deveriam se apresentar como uma unidade sociopolítica coesa diante do Estado português.

A assim chamada confederação dos Tamoio foi objeto de diversas representações, caras à historiografia brasileira. No caso de Magalhães, tratava-se de repor o lugar dos indígenas nessa historiografia e restituir-lhes agência, o que significava, para um homem do Oitocentos, pensar os Tamoio nos termos de uma aliança militar do tipo europeu, ou seja, como uma confederação política entre tribos independentes (unidades pré-estabelecidas). Cada uma delas teria o seu próprio chefe, e o seu conjunto deveria contar com um chefe supremo. Puntoni alega que Magalhães teria alterado o sentido da confederação descrita por Simão de Vasconcellos, autor da *Crônica da Companhia de Jesus*, publicada em 1663, tendo como fonte as correspondências e informações dos missionários durante mais de um século:

[Simão de Vasconcellos] utilizava para os episódios em questão o termo “confederação” como sinônimo de aliança, mas no sentido de submissão ou fidelidade: os índios eram “confederados” dos portugueses ou dos franceses, e nunca “confederados” entre eles. Assim, para Vasconcellos, não havia propriamente aliança das tribos tamoyo contra o invasor português, mas apenas o uso pelos franceses de tribos hostis, uma vez que – dado o preconceito vigente desde o século XVI, que não via nenhuma racionalidade nas guerras indígenas e tampouco possibilidade de governo político – somente os interesses europeus poderiam dar lógica aos conflitos em curso. O episódio da conquista do Rio de Janeiro era e sempre foi considerado pela crônica capítulo da afirmação do domínio português sobre um território que disputava com a França. Ora, é exatamente esta visão que a epopéia de Magalhães coloca em xeque, mas utilizando, de toda maneira, o termo “confederação”, num sentido transformado, ou atualizado. (1996: 128)

O olhar de Vasconcellos, que retira dos indígenas toda a agência política, subordinando-os à vontade francesa, é compactuado por Varnhagen que, em sua *História geral do Brasil* (1857), busca negar o elemento indígena como construtor da nacionalidade. Com Varnhagen, mais uma vez, é amputada dos indígenas a possibilidade de agir politicamente e, por conseguinte, historicamente. Decerto, a confederação cantada por Magalhães não deve corresponder à realidade etnográfica, dada a sua sobrecarga ideológica; no entanto, se seguirmos o raciocínio de Puntoni, que identifica no poema a preocupação com a veracidade dos fatos, extraída de uma leitura atenta – por meio do método histórico, como reza a cartilha cientificista – dos documentos disponíveis, podemos imaginar que residem ali pistas importantes para uma reflexão sobre a organização política daqueles grupos tupi. Se a confederação dos Tamoios não pode ser comparada a uma entidade política e militar, tal a avistada no Ocidente, visto que o jogo das unidades que ali se pode observar não coincide com as delimitações ocidentais, isso não significa que ela tenha de ser pensada como a imposição de um modelo inteiramente europeu.

Florestan Fernandes, por seu turno, prefere ver na guerra dos Tamoio a primeira “reação” propri-

---

<sup>50</sup> Como evidencia Puntoni, Magalhães, preocupado com a veracidade dos fatos, buscou a figura de Aimberê na crônica de Simão de Vasconcellos que, de sua parte, teria se guiado pela descrição de Anchieta sobre sua famosa estada em Iperoig e por uma biografia de Nóbrega (atribuída a Quirício Caixa), que teria acompanhado Anchieta em sua missão com os Tamoio, hoje em dia desaparecida. “Aimberê, amigo dos franceses e sogro de um deles, inimicíssimo dos portugueses porque fora assaltado deles, metido em uma barca com uma ferropéia nos pés, donde fugira a nado; lembrando sempre da injúria e de natureza tão cruel que por um erro que cometeu contra ele uma das vinte mulheres que tinha a mandou abrir viva pelo ventre até morrer” (Vasconcellos apud Puntoni 1996: 129, nota 58). Outra aparição de Aimberê, a que teria tido acesso Magalhães reside no teatro catequético de Anchieta. Desta vez, o líder tamoio, ameaça para os portugueses, era representado como um “demônio”.

amente dita dos indígenas em relação à presença portuguesa na costa. Ele reconhece aí a capacidade dos indígenas de se organizar contra a presença européia, sem perder de vista o aprendizado de novos modos de guerrear e as dificuldades da adaptação dos esquemas nativos a estes.

[A] importância histórica da [guerra dos Tamoios] provém de comprovar que as populações indígenas tinham capacidade de opor resistência organizada aos intuítos conquistadores dos brancos. Ela também revela a inconsistência do sistema organizatório tribal para atingir semelhante objetivo. Na ocasião, ainda que temporalmente, a desvantagem tecnológica dos indígenas podia ser amplamente compensada pela supremacia oriunda da preponderância demográfica e pela iniciativa de movimentos, combinada ao ataque simultâneo a diversas posições dos brancos, do litoral ao planalto. Tudo parecia indicar que os brancos seriam varridos da região, o que deu origem à missão que tornou Anchieta ainda mais célebre. No entanto, o êxito dos índios foi parcial e efêmero. As fontes de funcionamento eficiente da sociedade tribal impediram a formação do sistema de solidariedade supratribal, exigido pela situação. As alianças fragmentaram-se e a luta contra o invasor retornou ao antigo padrão dispersivo, que jogava os índios contra os índios, em benefício dos brancos. É que os laços de parentesco, que promoviam a unidade das tribos, engendravam rivalidades insuperáveis, mesmo em ocasiões de emergência no âmbito mais amplo da cooperação intertribal. (1975: 28)

O autor evidencia um paradoxo que invadia a confederação tupi: de um lado, a capacidade e vontade de se unir, de outro, a impossibilidade de superar as tensões recorrentes entre os blocos, tensões engendradas pela gramática da afinidade. Por trás da insurreição contra os portugueses, essa “reação” à Conquista, mantinha-se o horizonte de inimizade preexistente, esse núcleo duro da socialidade tupi. Segundo a lógica da ação política ocidental, os Tamoio deveriam representar-se como uma entidade una que se contrapunha a outra entidade una, a dos portugueses, subordinados que eram por um Estado. De fato, o que se passava entre os Tamoio era um cálculo político que não sucumbia ao diadismo, a presença de uma oposição entre duas partes inimigas, mas que incorporava no mínimo quatro termos e justapunha dois níveis de relações. Assim, os Tamoio definiam-se, antes, como inimigos mortais dos Tememinó, que eram aliados dos portugueses que, por seu turno, eram inimigos dos franceses. Lembremos que os franceses desempenharam um grande papel de aliança que passava, como se sabe, por relações de troca de bens e de mulheres. Aimberê, o grande chefe Tamoio, teria dado sua filha a um francês, Ernesto, empenhado fortemente no combate contra os portugueses<sup>51</sup>. Os franceses traziam como novidade, entre outras coisas, instrumentos possantes, como as armas de fogo, que potencializam as guerras. De fato, eles foram aliados de guerra fundamentais para os Tupinambá em suas revoltas contra os portugueses e, como salientado por Perrone-Moisés (1996), essa aliança transbordava a dimensão guerreira.

Tanto “Tupinambá” e “Tupiniquim” como “Tamoio” e “Tememinó”, envolvidos na guerra, podem ser definidos por um critério político: os primeiros eram os aliados dos franceses e os últimos, dos portugueses; ambos se apoiaram na oposição que entre franceses e portugueses para constituírem blocos políticos. Quem são, pois, os Tamoio – os velhos, antigos –, aqueles que se apresentaram como um bloco contrário à ocupação portuguesa? A possibilidade de tratar os “Tamoio” como uma “etnia” é frágil, a não ser que abandonemos toda a carga substancial do termo e o definamos sob um sentido estritamente

---

<sup>51</sup> A guerra descortinada desenvolvia, então, um duplo caráter (o que não significa mestiçagem): de um lado, manifestava-se como reação ou resistência à ocupação dos colonizadores – insurgência – e, de outro, reproduzia o motor da vingança, em que o inimigo continuava a ser, por excelência, um outro Tupi. A guerra contra os portugueses não era exatamente a mesma do que aquela realizada comumente, cujo objetivo era a execução ritual dos cativos, pois o valor da inimizade para a constituição de pessoas era subordinado ao valor do território para a constituição de riquezas. Voltarei a esse ponto no capítulo 4.

político, como o faz Manuela Carneiro da Cunha (1987a)<sup>52</sup>. As crônicas, sobretudo as jesuíticas, fazem referência a grupos de diversas denominações que se reúnem sob o termo Tamoio para se opor à presença portuguesa. Essas denominações diversas oscilam de uma crônica a outra, de maneira que pouco sabemos sobre o critério de divisão desses povos. De todo modo, parece ser ponto pacífico que a unidade Tamoio, se ela já existiu, seja circunstancial: ela é criada para fins políticos.

Seria incorreto, outrossim, reduzir a guerra dos Tamoio a uma oposição Tupiniquim *versus* Tupinambá, como se estes fossem blocos monolíticos, como se eles existissem como unidades circunscritas. Como nota Monteiro, a ocupação permanente do planalto paulista pelos portugueses provocava também cisões entre os próprios aliados tupiniquim. Por volta de 1560, na vila de São Paulo, colonos e jesuítas entricheiravam-se na expectativa de um assalto dos revoltosos. “Ao longo dos três anos seguintes, os Tupiniquim, liderados por Piquerobi e Jaguanharo, respectivamente irmão e sobrinho de Tibiriçá, fizeram cerco à nova vila, ameaçando-a de extinção” (Monteiro 1994: 39). Como vemos, a inimizade podia irromper, a qualquer momento, no seio de um conjunto de aliados<sup>53</sup>.

Tudo o que sabemos diante desse quadro inconstante, em que unidades se fazem e se desfazem, é que, na costa brasileira, mais especificamente no eixo São Vicente-Guanabara, habitavam povos que falavam línguas muito próximas e partilhavam muitos elementos éticos e sociocosmológicos. Não obstante, temos pouco acesso à maneira pela qual organizavam as suas diferenças e seus afastamentos. Os grupos designados pelos cronistas indicam descontinuidades que são, como já salientado, políticas: são as alianças que determinam quem é quem no jogo interétnico descrito pelos autores quinhentistas. E nesse fato não reside a fraqueza das suas descrições, mas a natureza mesma da matéria descrita: nesse cenário, as unidades variam, as diferenças tanto explodem como se condensam em projetos políticos de unidade.

Mas se a Conquista catalisava movimentos que produziam identidades circunstanciais e mesmo instrumentais, tal o caso Tamoio, ela também catalisava movimentos de tipo profético, baseados numa recusa das identidades políticas atuais e na busca algo vertiginosa da terra sem mal. Em meio à Guerra dos Tamoio, era freqüente para os conquistadores interpelar-se com um certo grupo de pessoas seguindo um líder carismático, que manipulava símbolos cristãos e proferia discursos sobre a queda do céu e o apodrecimento da terra. Os seguidores do profeta perfaziam o caminho da migração e, ao contrário daqueles que lutavam junto aos franceses para expulsar os portugueses de sua terra, escolhiam a evasão, a busca de um outro mundo.

Não é por acaso que lemos, mais uma vez em Simão de Vasconcellos, um excerto em que Estácio de Sá, ao perseguir os Tamoios, interpelava, em seu caminho, um grupo de indígenas que seguia um profeta, e acabava por exterminá-los todos de um só golpe.

[...] Saíra o capitão-mor Estácio de Sá com um troço de seus soldados com intento de dar sobre uma aldeia: teve notícia no caminho, como em outra mais afamada se tinha ajuntado numerosa quantida-

---

<sup>52</sup> Ora, assumida a “etnia” em um sentido puramente político, ou seja, no contexto de interação com os Estados-nacionais, é preciso separá-la da “cultura”. Como sugere Carneiro da Cunha, o grupo étnico seleciona alguns elementos culturais para expô-los publicamente; essa seleção não implica, não obstante, a perda do caráter total de uma cultura. Carneiro da Cunha não vê o elemento étnico como sinônimo de diferenças culturais, mas, justamente, a forma pela qual essas diferenças devem aparecer quando confrontadas com os Estados nacionais. Para ela, a etnia é algo artificial. O sentido da etnificação proposto pela autora quando do embate entre as sociedades indígenas e o Estado aproxima-se do que Neil Whitehead (1992) denomina de “tribalização”.

<sup>53</sup> Esse ponto é também notado por Viveiros de Castro (1992/2002). Ver capítulo 4.

de de índios, por causa de certa devoção chamada a Santidade: converteu o açoite sobre esta, e pondo-a em cerco a oprimiu a ferro, e a fogo, que excetos todos que puderam fugir, todos os outros, ou morreram, ou se entregaram cativos: passaram mais de trezentos. Foram feridos alguns dos nossos, entre os quais um soldado de nome Antônio da Lágea, querendo livrar uma mestiça de São Vicente que entre os inimigos estava cativa, ficou cercado do incêndio; e saiu dele tão mal tratado, que sendo levado ao arraial, em breves dias acabou a vida. (1633/1977: 252)

O momento da Guerra dos Tamoio não pode ser dissociado da explosão de movimentos proféticos ou que “pareciam trazer santidade”, como batizados por Nóbrega. De um lado, havia a formação de uma confederação e a emergência de chefes de guerra, capazes de transitar no mundo não-indígena, no caso, francês. Estava-se aqui em pleno domínio temporal, em que a lógica de alianças entre os diferentes grupos locais se projetava na relação com as nações européias. Não se trata, pois, de uma simples reação à Conquista, como quer Florestan Fernandes, e sim de um rearranjo dos mecanismos sociais, isto é, da guerra, diante de uma experiência colonial, a disputa entre as nações. Do outro lado, havia o profetismo e as migrações, que negavam as forças centrípetas engendradas pelas guerras indígenas e coloniais para promover a evasão.

No momento da Guerra dos Tamoios, desenhavam-se no mapa quinhentista da Costa linhas divergentes que, no entanto, compunham, juntas, o quadro da ação política indígena, algo que escapava à compreensão dos conquistadores europeus. Como salienta Perrone-Moisés (2003), os colonizadores tendiam a apreender a guerra indígena como uma reação natural a presença deles – tal a interpretação de Simão de Vasconcellos no Seiscentos – e, nesse sentido, concluíam que os contrários, guiados por sua fereza, apenas reagiam quando acossados, o que os relegava a uma incapacidade de agência, a uma condição inferior à de sujeitos. Ora, o profetismo era visto de maneira ainda mais deformada que a guerra. Se a primeira era obra de animais, a quem cumpria educar nem que fosse pela escravidão forçada, o segundo era obra do demônio, sua lógica era aquela das coisas endemoniadas.

### **De bebedeiras e santidades**

A ocupação da costa pelos portugueses provocava, cada vez mais, inúmeras fugas para o sertão. Em busca de mão-de-obra, os portugueses organizavam expedições de caça aos índios fugidos. Tanto no planalto paulista como na Bahia, o destino dos povos que ali habitavam era ou migrar ou sucumbir à política dos aldeamentos. Florestan Fernandes oferece, em especial para a Bahia da segunda metade do Quinhentos, o retrato trágico de uma “submissão voluntária” por parte dos indígenas, que teria redundado em um extermínio puro e simples, diferente dos acontecimentos dados na região sudeste, onde teve lugar uma guerra contra a presença dos portugueses.

Os efeitos da destribalização (que iam da seleção letal nas populações aborígenes à perda do interesse pela vida), as doenças contraídas nos contatos com os brancos e a escassez freqüente dos víveres, somadas aos inconvenientes do trabalho forçado de toda espécie, inclusive na guerra, faziam com que o regime imposto de vida operasse como um sorveduro de seres humanos. Não obstante, foi no intercâmbio assim estabelecido entre os nativos e os portugueses que surgiu uma população mestiça, capaz de dar maior plasticidade ao sistema social em formação e de contribuir para a preservação de elementos culturais herdados dos indígenas. (1975: 28)

É possível ir além do quadro de mestiçagem como única saída composto por Florestan. Decerto,

a região baiana foi palco do contato mais acirrado entre colonizadores e indígenas, justamente por se tratar do núcleo da colônia. As epidemias produziam, ali, efeitos devastadores, exterminando grupos locais inteiros. Nesse contexto, os indígenas preferiam refúgio nos aldeamentos, próximos aos padres que supostamente deteriam o poder de cura e condições materiais, ou a migração para territórios mais ao norte. Não obstante, no interior dos próprios aldeamentos, a imagem da obediência era constantemente negada por atos julgados pelos jesuítas como inconstantes. Ora, residia nessa inconstância, marcada pelo apego incondicional a práticas como a guerra, o xamanismo e o consumo de bebidas fermentadas, o desengano da missão, referida como “vinha estéril e laboriosa”.

Mesmo em contextos, como os aldeamentos paulistas e baianos, que os historiadores poderiam qualificar como propícios à mestiçagem, era possível identificar a irreducibilidade do mundo indígena ao mundo colonial. Em primeiro lugar, estava a “inconstância da alma selvagem”, como iluminada por Viveiros de Castro (1992/2002), ou seja, a capacidade de se aclamar cristão sem partilhar o conjunto dos elementos da fé julgado necessário pelos padres. Se o General Aquaviva remetia-se, no final do Quinhentos, à imagem da “vinha estéril”, para afirmar a dificuldade de transmissão dos preceitos cristãos aos indígenas, o Padre Antônio Vieira, um século depois, associava a alma tupi às estátuas de murta, uma vez que estas jamais se conformavam à permanência do mármore, aceitando diferentes formas, sem no entanto fixar nenhuma delas.

A guerra e o xamanismo eram, conforme o jugo dos missionários, o maior obstáculo à conversão; ambos enviavam para um domínio diabólico, que deveria ser extirpado. Nos aldeamentos, a guerra e a antropofagia pareciam cessar e os indígenas passavam a se contentar com o esfacelamento do crânio de inimigos mortos, ato que permitia a um homem que ele tomasse novos nomes. Viveiros de Castro alega que a memória dos feitos guerreiros perpetuava-se nas cauinagens, festas de bebida fermentada que, apesar de serem incorporadas pelos padres quando da realização de festas religiosas, como missas e batismos, eram freqüentemente reprimidas por estes quando redundavam em imensas bebedeiras. O que os padres não sabiam, ou apenas intuía (e por isso preocupavam-se e agiam de forma repressiva) era o fato de que as cauinagens atualizavam, de certo modo, o ritual antropofágico perdido, oferecendo aos indígenas seja uma memória da guerra, seja uma espécie de antropofagia simbólica, que encerra o enigma da transubstanciação da bebida em corpo do inimigo<sup>54</sup>. Para montar as suas freqüentes festas cívicas, os jesuítas souberam aproveitar desse horizonte de transubstanciação, que os huguenotes identificavam à Eucaristia, substituindo o vinho pelo cauim. Os padres, de maneira algo tolerante, adaptavam missas, introduzindo cantos e danças indígenas às tradições latinas. O que eles não suportavam, contudo, era ver o excesso com o qual era consumida a bebida e a embriaguez que dela resultava.

O cauim era, portanto, um dos principais elos de comunicação entre índios e missionários, revelando o lugar importante das festas comunitárias na constituição da sociabilidade dos aldeamentos. Ao mesmo tempo, no entanto, ele servia como um fator de distanciamento, “droga da inconstância” (Viveiros de Castro, *idem*), que veiculava a memória das guerras e dos inimigos. Ao se embriagarem, os indígenas dançavam e cantavam, e esse acervo de danças e cantos era o que os reconectava com o universo da vingança e, por isso mesmo, o que fazia com que os missionários designassem como possessões demoníacas.

O ponto crítico do processo de catequese residia, para os padres, sobretudo nas atividades xamânicas.

---

<sup>54</sup> O problema da transubstanciação da bebida fermentada em carne do inimigo retorna fortemente entre os Juruna (Yudjá) do Médio Xingu, estudados por Tânia Stolze Lima (1995).

A ação dos pajés estava presente na seara médica – cura de doenças –, mas também nas acusações de feitiçaria e na explicação de infortúnios, que não raro revelavam complexas cataclismologias. A princípio, o xamanismo atuaria como uma espécie de contraposição metafísica ao universo cristão. Como no caso do cauim, por mais que os missionários buscassem ressonâncias com as formas cristãs, associando, por exemplo, pajés a padres, ambos dotados de faculdades oratórias e curativas, essas não podiam ser levadas até as últimas conseqüências, pois deixavam sempre um rastro de inconstância. Como o da embriaguez, o xamanismo abria a possibilidade de metamorfoses entre formas humanas e não-humanas, manejando tanto uma comunicação com o plano vertical dos “deuses” (espíritos dos ancestrais?) como o plano horizontal dos “demônios” (*anhangá*). Ao separar moralmente, e não apenas cosmograficamente, “deuses” e “demônios”, os missionários perdiam de vista a ambigüidade fundamental que estava na base do xamanismo indígena. O pajé era capaz de curar, mas também de matar, e os deuses com os quais eles se comunicavam eram os mortos e os inimigos eternizados em uma terra sem mal, onde não cessavam as cauinagens e a antropofagia.

Não era à toa que cronistas como Léry denominavam os pajés ou caraíbas como “falsos profetas”, aqueles que parecem transmitir uma verdade religiosa, mas que são de fato mensageiros do Diabo. Nota-se que os europeus quinhentistas não excluía a metamorfose como possibilidade, eles somente a inseriam num patamar moral negativo, que diz respeito a uma obra demoníaca. O mais grave era quando a disputa intelectual, por parte dos pajés, turvava-se em práticas, em movimentos contrários à ação dos padres. Nesse ponto, especulações sobre a constituição e o devir do cosmos se transformavam num programa de ação. Ora, discursos proféticos que pregavam a iminência do fim do mundo e a urgência de uma evasão não raro se convertiam em revoltas que acabavam canalizadas contra o colonialismo.

O historiador Ronaldo Vainfas, em *A heresia dos índios* (1995), procura reconstruir um certo movimento profético, ocorrido na Bahia da década de 1580, liderado por um índio educado em um colégio jesuíta e abrigado na fazenda de um senhor de engenho, Fernão Cabral de Ataíde. Diferente da santidade descrita por Nóbrega, anos atrás, que descrevia uma espécie de êxtase coletivo causado pela recepção a um pajé estranho recém-chegado, esta trazia, ademais, inúmeros elementos do cristianismo. Ora, não podemos esquecer que esses “empréstimos” eram forjados no ambiente das festas, comumente promovidas pelos padres. E o mesmo espanto de ver suas festas transformadas em explosões de embriaguez era ver os seus símbolos sagrados integrados no seio dos rituais xamânicos, aqueles que preparavam os homens para a guerra ou que, no caso dos caraíbas, preparavam os homens para a busca da terra sem mal.

O movimento, designado nos documentos da época como “santidade do Jaguaripe”, seria destruído em 1585 por ordens do governador Teles Barreto, uma vez que propiciava uma grande perturbação na capitania, gerando ações militares e pânico coletivos. Vainfas volta às fontes primárias, indo colher nos arquivos numerosas confissões e denúncias, além de processos incluídos na Primeira Visitação do Santo Ofício de Lisboa no Nordeste, que percorrem um período que vai de 1591 a 1595. O autor parte da consideração de um contexto mais amplo, que não isola os indígenas de outros fragmentos da sociedade, tais os jesuítas, os aventureiros, os caboclos etc. Assim, seu intento é o de apresentar o movimento pelo seu caráter híbrido e mestiço, qual seja, pela incorporação de práticas cristãs em ritos indígenas, em especial o batismo. Diferente da tese da mistura sustentada pelo autor, penso estarmos diante da apropriação de signos exógenos pelo sistema nativo. Voltarei a esse ponto no último capítulo.

Sabemos que durante o período da colonização e não apenas entre os Tupi da costa, a apropriação

do batismo mantinha uma relação muito grande com o problema das epidemias. Os missionários eram freqüentemente associados a pajés, pois eram visto como possuidores a um só tempo do poder de cura e de morte, bem como a faculdade de se comunicar com os seus poderosos “caraíbas”, santos e Jesus. Assim, batizar era como “xamanizar”, como obter a cura e a capacidade de curar. Muitos profetas diziam que, para aceder à terra sem mal, era necessário, antes, ser batizado, tornar-se cristão. Os padres, por seu turno, não compreendiam as formulações indígenas, lendo-as como ignorância, e empreendiam uma forte oposição com relação aos pajés, comparando-os constantemente a emissários do diabo. Se os padres, para competir com os xamãs, buscavam exibir suas faculdades curativas e lutar pela primazia no campo da medicina, os indígenas, como sugere Vainfas, se apropriavam de elementos cristãos para “resistir” ao jugo europeu. Nesse sentido, vislumbramos entre missionários e indígenas um comércio de práticas e signos que remonta a estratégias singulares: os primeiros apropriavam-se de ritos (tanto a cauinagem como as sessões de cura) e mitos nativos para garantir a eficácia da conversão; ao passo que os últimos tomavam emprestado símbolos, como a cruz, e cerimoniais, como os batismos, para compor sua oposição ao processo da colonização. O ponto é que desse vai-e-vem de conhecimentos não necessariamente se criava uma terceira realidade. O fato de que a tradução era possível não implicava, contudo, que ela fosse realizada do mesmo modo por ambas as partes, pois cada qual agia tendo em mente diferentes concepções e intenções. Ademais, para além do sentido anti-colonialista dos movimentos indígenas que estouravam nesse primeiro século da Conquista, para além do aspecto de “reação” proposto por Fernandes, não era possível abandonar o sentido anterior a tudo isso, qual seja, o ideal de devir contido na mensagem profética. Mais uma vez, antes de ser um problema de resistência, o caso iluminado revela um problema de existência.

### **Epílogo costeiro: o Maranhão**

Como já salientado, estudos recentes sobre a expansão dos grupos Tupi da costa indicam que a ocupação da região do Maranhão e do Pará data de meados do Quinhentos e remonta a migrações, que partiam de regiões localizadas mais ao sul. Segundo Alfred Métraux (1927), essa região teria sido povoada por grupos Tupi entre 1560 e 1580, provavelmente pelos Caeté e Potiguar, que vinham do Pernambuco, bem pelos Tupinambá e Caeté, vindos da Bahia. Florestan Fernandes (1948), de sua parte, concebe esse movimento migratório como heterogêneo, pois envolvia indígenas aldeados e fugidos e, ainda, indígenas de proveniências diversas, alguns deles, tendo se confederado às margens do rio São Francisco, outros, tendo se reunido junto aos franceses na serra do Ibiapaba (atual estado do Ceará). Evidências desses fatos puderam ser colhidas nos discursos de chefes maranhenses, que teriam integrado essas migrações – ou quiçá descimentos, pois que guiadas por missionários – vindas do nordeste. Exemplos disso são os discursos de Japiáçu e Momboré-Uaçu que, entrevistados pelo capuchinho Claude d’Abbeville, falam de contatos remotos com os portugueses, em especial com missionários<sup>55</sup>.

É nesse Maranhão do início do Seiscentos que podemos nos deparar com outro momento muito particular: mais uma vez, o encontro entre Tupi e franceses. O relato de d’Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en l’Île de Maragnan*, de 1614, contém justamente a narrativa sobre os diversos encontros travados na ilha do Maranhão, palco de mais uma breve experiência de colonização

---

<sup>55</sup> Cristina Pompa (2003) problematiza a leitura que Alfred Métraux e outros autores fizeram dos relatos de Claude d’Abbeville, retomando o episódio da migração de 1605, do Pernambuco ao Maranhão, e da batalha da serra do Ibiapaba (1607) para enfatizar, nesses processos, o papel dos missionários católicos (jesuítas e capuchinhos) como mediadores decisivos, que se valiam de características dos profetas (caraíbas) indígenas para levar a cabo a sua tarefa de conversão e ocupação territorial.

francesa na costa brasílica, a França Equinocial. Uma fala proferida pelo chefe Momboré-Uaçu a Des Vaux, intérprete e embaixador dos franceses, fundamenta a aliança entre os dois povos. Apesar do esforço de diplomacia, o chefe confessava o seu temor de que a história passada no Pernambuco, anos atrás, se repetisse no Maranhão:

Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construídes fortalezas para defender-vos contra os vossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo. Depois da chegada dos paí, plantastes cruzes como os peró. Começais agora a instruir e batizar tal qual eles fizeram; dizei que não podeis tomar nossas filhas senão como esposas e após terem sido batizadas. O mesmo diziam os peró. Como estes, vós não queréis escravos, a princípio; agora os pedis e quereis como eles no fim. Não creio entretanto que tenhais o mesmo fito que os peró; aliás isso não me atemoriza, pois velho como estou nada mais temo. Digo apenas o que vi com meus olhos. (in ISA 2001: 29)

A França Equinocial consistiu numa tentativa de colonização mais sólida que a da França Antártica. Não obstante, não teve melhor sorte e durou apenas três anos, sucumbindo às investidas dos portugueses em 1615. Os franceses chegavam ao Maranhão em uma primeira expedição em 1612. No ano seguinte, François Razilly, apoiado pela rainha-mãe Maria de Médicis, conseguia atrair para a ilha quatro missionários: Claude d'Abbeville, Yves d'Évreux, Arsène de Paris e Ambroise d'Amiens. Diferente das missões jesuíticas, que revelavam forte caráter militar em sua empresa de pacificação, a missão capuchinha que se instalava na ilha do Maranhão, atual cidade de São Luís, guiava-se por práticas moderadas de batismos, muita doutrinação e uma só capela. Perrone-Moisés (1996) toma a França Equinocial como mais um exemplo crucial das “relações preciosas” entre indígenas e franceses na costa brasílica, visto que entre os dois mundos se estabelecia uma relação propriamente diplomática que extrapolava o domínio comercial e era, enfim, selada com trocas matrimoniais e grandes cauinagens, ambas mobilizando laços de afinidade. A autora evidencia um movimento de mão-dupla, em que franceses se deixavam “tupinizar”, aceitando participar do universo de regras nativo, e indígenas consentiam em “afrancesar-se”, o que implicava reconhecer a presença política e religiosa dos franceses. Ora, por trás desse “bom encontro” residiam estratégias de ambas as partes. Os franceses sabiam que a aliança com os indígenas era condição para sua permanência na costa, e os indígenas encontravam muitas razões para incorporarem os franceses. A primeira delas era de ordem puramente pragmática: porque fugiam dos portugueses, esses Tupinambá pediam refúgio e proteção dos franceses na ilha do Maranhão. Nessa ilha, d'Abbeville (1614/1975) contava 27 aldeias principais, todas elas oscilando entre duzentas a seiscentas pessoas. Para além dela, no continente, os franceses transitavam por sítios ainda mais populosos, como Tapuitapera e Cumã, todos eles habitados por grupos aliados.

Nota-se, em seguida, nessas alianças preciosas a possibilidade de recobrar fins bélicos para lutar não apenas contra os portugueses, mas, como no caso dos Tamoio, contra as nações inimigas, Tabajaras (Tupi) e Tapuias, aliadas dos portugueses. Como veremos nos capítulos seguintes, tratava-se de um momento oportuno para a magnificação de papéis como os de chefe político, que passava a assumir uma influência supralocal, tendo como base o manejo de assuntos de guerra e também de xamanismo. D'Abbeville e d'Évreux recolheram, em seus relatos, diversos depoimentos de chefes de guerra e mesmo chefes-xamãs, os últimos sobretudo temidos (e desdenhados) pelos capuchinhos. Japiáçu, Momboré-Uaçu e Jacupen são alguns dos personagens, cuja história de “conversão” ao catolicismo é narrada pelos padres. Uso o termo entre aspas, pois são os mesmos padres que colocam em constante dúvida a real entrega destes à fé cristã, barrando suas aspirações.

O terceiro ponto que constituía o interesse dos indígenas em relação aos franceses diz respeito à associação, diante de um contexto marcado por fortes epidemias, entre padres e pajés (*pais*). Tratava-se, para os Tupinambá, de se apropriar de uma nova forma de poder sobrenatural, de uma nova agência, manifestada, por exemplo, na prática dos batismos, que mais uma vez era apreendida pelos indígenas como capacidade de curar e matar. Além disso, os padres impressionavam pelo seu dom oratório, que os aproximava ainda mais dos caraíbas tupi: ao rezar, eles também se aproximavam de um mundo celestial, o mundo de seus caraíbas – os santos, a Virgem, Jesus Cristo.

O Padre Yves d'Évreux narra, em seu *Voyage dans le nord du Brésil*, de 1616, as dificuldades e as glórias do trabalho de conversão, enfatizando sua relação com figuras eminentes, tais os chefes e os xamãs locais. Se ele vê com bons olhos a conversão de muitos chefes ao cristianismo, pois é por meio destes que as alianças eram possíveis, teme em excesso aqueles que se dizem xamãs, e que insistem em veicular discursos atribuindo causas sobrenaturais a certos fenômenos da natureza e fazendo delas o motor para movimentos como migrações e cisões políticas. Do mesmo modo que entre os jesuítas portugueses, os grandes xamãs ou profetas – pajés-guaçus ou caraíbas – eram os grandes antagonistas dos capuchinhos franceses, uma vez que converter era afastar de uma vez por todas o caráter enganador contido no xamanismo. Como no caso baiano descrito por Vainfas, a equação entre padres e pajés advinha da atribuição, aos primeiros, de poderes fortíssimos tanto de cura como de morte: responsáveis pelas terríveis epidemias, eles eram os únicos que poderiam saná-las e, nesse sentido, concentravam em demasia o poder xamânico, já que os xamãs indígenas mostravam-se menos aptos a curar certas doenças.

Na França Equinocial, os capuchinhos assumiam um papel decisivo, conduziam uma forte política de supressão de práticas como a poligínia e a antropofagia que, aliás, teve resultados rápidos. Nesse contexto de “cristianização”, que deve ser tomado como suspeito, d'Évreux descreve a irrupção de novos atores políticos. Ele faz referência a diversos chefes-profetas, que tinham influência não apenas sobre seus grupos locais, mas sobre toda a sua “província”. Eles possuíam atributos de xamãs e, inspirados pelos ensinamentos dos missionários, declaravam-se Jesus. Se nas narrativas sobre a França Antártica, a chefia estava no mais das vezes subordinada ao domínio da guerra – era preciso matar inimigos –, nas narrativas sobre a França Equinocial, é possível observar um pequeno deslocamento. Tornar-se chefe naquele contexto consistia muitas vezes na acumulação de capacidades xamânicas, o que implicava, curiosamente, apropriar-se de signos cristãos.

Nesse sentido, as relações preciosas entre franceses e indígenas esbarravam justamente no domínio do xamanismo. O diálogo era possível no plano da “política dos homens”, ou seja, à medida que os franceses conseguiam identificar entre os Tupinambá representantes políticos. Não obstante, tudo se complicava quando se mostrava a dimensão xamânica dessa mesma política: o fato de um grande chefe se apresentar como xamã permanecia um forte problema. Para constituir a França Equinocial, era antes preciso amansar os xamãs ou feiticeiros. Ao receber o pedido de batismo de Pacamon, chefe-xamã da aldeia Cumã, que se dizia Cristo, d'Évreux respondia: “Você ainda não está preparado para receber Jesus”, o que revelava uma espécie de incompatibilidade ontológica. Os padres não percebiam que a proibição da antropofagia e da guerra produzia uma espécie de concentração no campo do xamanismo, em que o sistema místico de agressões poderia operar como uma forma de substituição da guerra.

Os exemplos de grandes xamãs que alegavam ser Jesus abundam nos relatos de d'Évreux, e apontam uma ressonância possível entre os dois universos de sentido. Assim como os profetas tupi, Jesus não possui descendência paterna humana, é o filho de uma mulher com um deus (no caso, com

Deus) e tem acesso a uma dimensão que os demais vêem-se privados, seja pelas propriedades da sua palavra (que age), seja pelas propriedades de seu corpo (que se transforma). Ora, para um padre, homem algum pode ser Jesus: esta seria uma grande heresia.

Um episódio narrado pelo Padre Yves d'Évreux, em que ele se confrontava com um tabajara dizendo ter medo da cruz, ilustra bem a problemática tratada aqui. Esse homem contemplava do lado de fora da capela São Luís um crucifixo e hesitava em entrar, alegando ao intérprete do Padre: “Veja como ele me olha assim tão vivamente. Ele está certamente vivo, e eu teria medo que, ao entrar sem ter sido batizado, ele me faça algum mal” (1929/1995 : 231). O Padre Yves tomava-lhe então o crucifixo e o fazia compreender que se tratava apenas de um objeto de madeira, que *representava* Jesus Cristo e seu sofrimento. O capuchinho via como absurda a incapacidade do indígena apreender a idéia de representação. O indígena, por sua vez, via no crucifixo não uma coisa que representava uma ausência – o Senhor que está no céu –, e sim algo dotado de intencionalidade e comportamento, algo que materializava uma agência. Se o último operava na lógica da representação, o primeiro operava na lógica da metamorfose.

A despeito dos problemas de incompreensão mútua, os Tupinambá escolhiam a aliança com os franceses e, com o apoio deles, refugiavam-se numa ilha ou em seus entornos, onde permaneceriam, por pouco tempo, protegidos dos portugueses. A sorte da França Equinocial seria, pois, a mesma da França Antártica: em 1615, os franceses seriam expulsos pelos portugueses, que passariam a subordinar os indígenas, submetendo-os a uma política dura de pacificação, que tinha por objetivo final o estabelecimento dos aldeamentos e de sua ética de trabalho. Como sugere Florestan Fernandes (1975), a expulsão destes culminou em conseqüências muitas vezes trágicas para os Tupinambá.

Em resumo, os Tupinambá do Maranhão e do Pará, que não foram exterminados nas guerras contra os portugueses, afastaram-se o quanto puderam do litoral. Os que ficaram entre os brancos foram aldeados ou tornaram-se cativos. Trabalhando para os seus senhores ou à sua ordem. Muitos Tupinambá eram empregados nas entradas, graças às suas qualidades guerreiras. Os Tupinambá descidos do sertão durante o século XVII engrossaram as aldeias da companhia e o estoque de aborígenes dispersos nas povoações dos brancos. Mas, parece que as introduções não compensaram as perdas. Nos fins do século XVII e princípios do século XVIII existiam somente três aldeias exclusivamente de índios Tupinambá, situados na ilha de São Luís, em Tapuitapera e na Ilha do Sol. Alguns estavam espalhados por outras aldeias, convivendo com índios de grupos tribais diferentes; outra parte encontrava-se esparsa nas casas e nas fazendas dos colonos, no Maranhão e no Pará. O seu número não era significativamente elevado, pois as diversas fontes deixam de consignar referências especiais àqueles índios. Ao contrário, as informações explícitas indicam que, dentro do período de tempo considerado, sobreviviam no litoral apenas alguns representantes dos antigos Tupinambá. Os demais internaram-se pelo “hinterland” do norte do Brasil. (Fernandes, 1948/1989: 50)

O autor assinala que esse movimento de sujeição não foi recebido de modo passivo pelos indígenas. Como no século anterior, eles se organizavam, entre o Maranhão e o Pará, em uma nova confederação que se rebelava contra os portugueses. Capistrano de Abreu faz referência a uma revolta liderada por Pacamon, provavelmente o mesmo chefe descrito pelo Padre Yves d'Évreux, e a uma nova confederação, que se organizava contra os portugueses e incluía não apenas grupos Tupi, mas também Tapuia, somando no total 200 mil indivíduos. A revolta seria rendida em 1619, quando os portugueses passavam a impor o seu domínio, contando, mais uma vez, com o apoio e o trabalho catequético dos jesuítas.

Nesse período, aqueles que não se submetiam à política dos aldeamentos, fugiam para o sertão ou para a região do Amazonas, dispersando-se fortemente. Nesses processos de fuga, muitos eram capturados e feitos escravos, passando a integrar as bandeiras<sup>56</sup>. Como evidencia Florestan Fernandes, na faixa costeira que ia de São Paulo à ilha Tupinambarana de meados do Seiscentos, havia pouca notícia de grupos tupi não-aldeados. Nesse momento, eles haviam sido praticamente expulsos da costa, e grande parte de sua população, dizimada em guerras e epidemias<sup>57</sup>.

Poderíamos continuar esse capítulo tomando o caminho da Amazônia, para onde rumaram, com efeito, muitos dos Tupi e onde já residiam, há muito, outros deles. No entanto, parece-me mais prudente fechar o foco nesse segundo quartel do Seiscentos, quando as notícias sobre a presença de grupos não-aldeados parecem se tornar escassas, e convidar o leitor a uma viagem de caráter comparativo e por assim dizer trans-histórico, permitindo pontes entre a costa colonial e as terras baixas atuais, sem perder como referência e inspiração a ação política desses Tupi antigos e seus personagens – o principal e o profeta, grande guerreiro e grande xamã. Figuras que, como buscarei evidenciar, podem se aglutinar e dar vazão a soluções intermediárias.

---

<sup>56</sup> Segundo Florestan Fernandes, o povoamento do Maranhão e do Pará foi concomitante com o povoamento da ilha de Tupinambarana, localizada a 28 léguas do rio Madeira. Depois de meados do Seiscentos, contudo, não havia mais notícias desses grupos Tupi. A seleção letal desses índios na ilha de Tupinambarana seria devido às “condições inadequadas do meio externo. Além disso, deve-se considerar as guerras com os grupos tribais inimigos e sua participação das ‘tropas de resgate’, organizadas pelos brancos” (Fernandes 1948: 53).

<sup>57</sup> Refletindo sobre os impactos da colonização, Fernandes (1975) resume a reação dos Tupi à Conquista a três formas. A primeira diz respeito à submissão às categorias de “índio aldeado” (livre) e “escravo”, ou seja, a sujeição do indígena como mão-de-obra da colônia. A segunda refere-se à preservação da autonomia, porém por meios passivos, que negam o enfrentamento armado e optam pela migração para áreas inacessíveis aos colonizadores, sobretudo, à Amazônia. Por fim, há a manutenção da autonomia por meios violentos, qual seja, guerras defensivas organizadas a partir de um sistema de táticas apropriado dos europeus. Nesse ponto mais especificamente, não houve propriamente vitórias, visto que procedeu o massacre empreendido pelo Estado colonial.



# PARTE II

## Capítulo 03



# Sobre a grandeza do guerreiro selvagem

Here and there does not matter  
We must be still and still moving  
Into another intensity  
For a further union, a deeper communion  
Through the dark cold and the empty desolation,  
The wave cry, the wind cry, the vast waters  
Of the petrel and the porpoise. In my end is my beginning.  
– T. S. Elliot, “East Coker”

A opulência do chefe é o sonho acordado do grupo.  
– Pierre Clastres, “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”

## **O ritual antropofágico e a produção do guerreiro O guerreiro tupi e sua grandeza**

Entre os antigos Tupi, o ritual antropofágico operava pela produção de pessoas e de relações extensivas – parentesco e aliança política – a partir da captura (e destruição) de inimigos, de preferência aqueles que compartilhavam um modelo de civilização, no caso, baseado numa ética da vingança canibal, como bem demonstrou Eduardo Viveiros de Castro (1986, 1992/2002). O ponto que eu gostaria de aprofundar neste capítulo reside, contudo, menos na produção da pessoa em geral do que na produção de certos tipos de pessoas<sup>1</sup>. Do mesmo modo que o ritual veicula um modelo de pessoa — no caso, o guerreiro –, ele oferece condições para um processo de magnificação do sujeito, fazendo-o acumular relações e projetando-o para um domínio de influência que se pode denominar político em contraste com o campo de domesticidade impregnado pelo idioma da cognação<sup>2</sup>. É por meio desses movimentos de magnificação que se pode observar a apreensão de prestígio em determinados agentes ou grupos que, se não garante a concentração de poder político, definido clastrianamente como coerção, serve de base para a constituição, ainda que instável, de um domínio político e de certos homens eminentes capazes de se colocar à frente de outros homens.

O problema aqui iluminado foi notado por Florestan Fernandes (1952/1970, 1948/1989) em suas duas monografias sobre os Tupinambá, ambas ressaltando a forte associação entre o domínio político e a guerra. Fernandes toma o ritual antropofágico como momento decisivo para a reprodução da sociedade tupi, vislumbrando ali mecanismos de “socialização”, responsáveis por inculcar uma “personalidade guerreira” a todos os membros da sociedade. Ora, esses mecanismos, por assim dizer democráticos e horizontais, deixariam vaziar o que autor denomina de “peneiramento” de guerreiros eminentes, que obtinham condições de acumular prestígio e, assim, converter-se em morubixabas, líderes locais ou

---

<sup>1</sup> Ver capítulo 1 para uma discussão sobre o estatuto da pessoa e do sujeito nas terras baixas sul-americanas.

<sup>2</sup> Lembro que me inspirei, para essa problemática da magnificação, na idéia da magnitude dos guerreiros achuar, como apontada por Anne-Christine Taylor. Ver capítulo 1.

supralocais<sup>3</sup>. De acordo com Fernandes, se todo homem adulto tupi deveria ser um guerreiro, o que implicava ter matado um inimigo em terreiro, não era qualquer um que possuía os atributos suficientes para se tornar um morubixaba. Tal estatuto pressupunha, poderíamos concluir, um grande acúmulo de capacidades e também signos, bem como um dom de influência que passava pela palavra; atributos, vale salientar, concebidos como advindos da guerra e, o que é mais importante, da relação com o inimigo, fonte de toda agência. Poderíamos concluir também que, para construir a sua eminência, um homem deveria assumir um papel importante no ritual antropofágico, seja como executor (iniciante ou já veterano), seja como patrono ou *dono* do festival e da bebida, o que lhe permitia apropriar-se de prerrogativas de outros e, assim, estender-se para além de sua parentela ou grupo local.

Em paisagens bastante distantes daquelas das quais nos ocupamos aqui, como a Nova Guiné, Maurice Godelier (1982) encontra em grandes rituais de passagem a ocasião para a produção a um só tempo de todas as pessoas – e, por conseguinte, da sociedade – e de “grandes homens”, aquelas capazes de constituir por sua influência um corpo de homens adultos, ainda que este não possa totalizar a tribo<sup>4</sup>. Como argumenta Godelier, que toma como foco os Baruya, todo homem deve desenvolver as capacidades de um guerreiro, de um caçador e de um agricultor, no entanto, “os estatutos a conquistar [...] são os de grande guerreiro, grande caçador e grande xamã” (1982: 157). Esses grandes homens, que podem ser tidos como sujeitos magnificados, tornam visível o que todos os outros podem vir a ser, emprestando-se como horizonte, como destino possível ainda que não realizável. Ou, como glosa Marilyn Strathern (1991), tendo em vista o contexto melanésio mais amplo, um “grande homem” é aquele capaz de “conter em si muitos homens”, o que leva adiante a vulgata melanésia de que um homem é sempre composto por outros homens, é, portanto, sempre um “divíduo”, abrigando em si relações de vários tipos<sup>5</sup>. Embora sejam as sociedades em questão bastante segmentadas, atravessadas, entre outras coisas, pelo idioma de filiação e pela presença de grupos corporados, como clãs e linhagens, posições de grandeza devem ser conquistadas ou construídas, visto que não são inatas ou mesmo previstas por uma estrutura hierárquica subjacente. E não garantem a estabilização de unidades políticas fechadas, tampouco a detenção de um poder verdadeiramente coercitivo.

Em ambos os casos, melanésio e ameríndio, há uma homologia fundamental entre pessoas e grupos, estes últimos podendo se revelar pessoas morais compostas por outras pessoas. Não obstante, em populações ameríndias, como as de língua tupi-guarani, antigas como atuais, classes e corporações propriamente ditas costumam possuir baixo valor operacional, resultando numa ênfase acentuada em pessoas singulares – “indivíduos”, mas não no sentido moderno do termo – e, desse modo, numa maior flexibilidade dos grupos ou unidades sociais.

Entre os antigos Tupi, a posição de liderança revelava-se pela sua grande multiplicidade. Como regra, cada maloca possuía um líder, que organizava as relações de produção e os laços de afinidade. A liderança política, que poderíamos denominar “chefia”, de um grupo local, de uma grande aldeia (aglomerado) ou de um nexos regional dependia, além da capacidade de proferir palavras e dispor de bens, do

---

<sup>3</sup> Conforme podemos compreender nos diferentes cronistas, o termo morubixaba – que aparece, aliás, de diferentes formas, dentre elas, *mburuwicha* – abrange um campo semântico amplo. Ele pode ser empregado para fazer referência ao grande guerreiro, ao chefe de guerra, aos chefes locais e supralocais ou mesmo a qualquer homem de prestígio. Segundo Dominique Tilkin Gallois (comunicação pessoal), o termo morubixaba parece ter a mesma raiz que o termo wajãpi *rovijã* (*ruvijã* ou *ruvixa*), donde “mo” é um causativo, dando a entender “aquele que se faz chefe”. Entre os Wajãpi, *rovijã* (ou *jovijã*) é uma categoria ampla que diz respeito aos velhos, “àqueles que sabem”.

<sup>4</sup> Nota-se que Godelier refere-se também à produção de “grandes mulheres”.

<sup>5</sup> Uso o termo “grande homem” de modo indiferenciado. Na etnografia melanésia, como se verá no capítulo seguinte, faz-se uma distinção importante entre o *big* e o *great man*. Ao pé da letra essas categorias não podem ser importadas para a América do Sul.

sucesso de um homem no campo da guerra e, portanto, de sua performance repetida no ritual antropofágico. A extensão desse “grande homem”, que emprestava seu nome inclusive para designar lugares, acompanhava a extensão da própria sociabilidade, que poderia ganhar um espaço supralocal, constituído pela aliança, orientada para a guerra, entre diferentes grupos locais<sup>6</sup>.

### **Esquema geral do ritual antropofágico**

Para compreender a constituição desses “grandes homens” entre os antigos Tupi é, pois, necessário atentar à complexidade dos rituais antropofágicos. De certo modo, tudo está lá: a promessa de glória para o guerreiro, a constituição de vastas redes de aliança e de um domínio temporal mais estável; mas também o desejo de se esvaír, a negação da vida mundana em busca de um lugar de abundância e festa perpétua. O festival antropofágico parecia condensar em si elementos de diferentes manifestações rituais. Consistia no evento mais completo, em que todos os pontos de vista sobre a vida social faziam-se presentes. No que se refere ao ciclo de vida de um homem, a execução do cativo completava a perfuração dos lábios, que iniciava o processo de separação dos meninos em relação ao mundo feminino, e anunciava, no momento da confrontação com a vítima, que poderia significar a sua própria morte. De fato, entre os antigos Tupi, a perfuração dos lábios e as cerimônias de exéquias não exigiam mais do que uma farta cauinagem, nada comparável no entanto com aquela que se realizaria quando do momento da execução de um inimigo, este sim capaz de condensar significados sociais profundos e talvez o momento mesmo da “iniciação” masculina, da formação de um adulto pleno, capaz de obter esposa, participar das expedições guerreiras, procriar e beber cauim.

O ritual antropofágico organizava-se em torno do sacrifício do cativo de guerra, iluminando a figura do executor, que poderia em certos casos ser uma espécie de neófito, extraindo daquela experiência a passagem para a vida adulta, ou apenas alguém que pretendia aumentar seu potencial ou agência predatória, então fortemente associada às capacidades de procriação. Tornava possível a apropriação da agência do inimigo de guerra, tendo como objetivo a constituição de uma certa interioridade – as redes de parentesco (consangüinidade e afinidade efetiva) – e de um campo de alianças políticas – as “boas relações”, que implicavam também a “boa distância” – com outros grupos locais. Em suma, o ritual articulava, no mínimo, quatro relações fundamentais e fortemente entrelaçadas: entre matador e sua vítima, grupo convidado e grupo anfitrião, homens e mulheres, deuses e humanos.

O ritual antropofágico não deve ser descrito separadamente de seus antecedentes e corolários. É possível afirmar que o seu processo começava já no momento de captura do inimigo durante uma expedição guerreira. Iniciava-se, então, o período de sua domesticação pela família adotiva, quando recebia uma esposa e, por conseguinte, um lugar na rede de parentesco local. O festival antropofágico propriamente dito durava, como indicam os relatos dos cronistas, cerca de três dias, culminando com a execução e devoração do cativo. Contava-se com a presença de membros de outros grupos locais, recebidos com uma grande quantidade de bebidas fermentadas. A fase seguinte, os “corolários” do rito, consistia na refamiliarização do matador, cuja subjetividade havia se confundido com a da vítima. O assassinio tinha sérias conseqüências para o matador, que devia submeter-se a um período considerável de reclu-

---

<sup>6</sup> Não podemos esquecer, no quadro da liderança tupi, dos grandes xamãs, caraíbas ou pajés guaçu, líderes religiosos que estavam à frente tanto de grandes rituais xamânicos como de movimentos migratórios que eclodiam com certa freqüência. Da mesma maneira, o ritual antropofágico não poderia ser concebido como dissociado dos rituais xamânicos que, entre outras coisas, consistiam em rituais de preparação à guerra (Fernandes 1952/1970). Voltarei a esse assunto na Parte 3.

são, quando a porção do inimigo por ele incorporada deveria ser, ela também, amansada, de modo a tornar possível a sua reinserção na vida cotidiana.

Os antecedentes e os corolários do ritual representavam fases de individuação, pois diziam respeito à fabricação de subjetividades, ainda que momentâneas. Em princípio, o estrangeiro anônimo era feito parente, recebia uma esposa e tinha seu corpo modelado (incluindo corte de cabelo, ornamentos plumários e pintura corporal) segundo os padrões locais. Ele deixava de ser um inimigo qualquer para se tornar alguém dotado de uma posição no interior do grupo. Ao final, era a vez do matador feito inimigo voltar a ser parente e assumir uma posição no grupo, o que pode ser observado no momento da reclusão, quando ganhava um novo nome e recebia incisões. A sua porção “outro” deveria, então, ser apaziguada ou, noutros termos, integrada, resultando uma individualidade renovada. No ápice do festival antropofágico, pelo contrário, tudo o que se tinha era um duplo movimento de desindividuação e indiferenciação. Por um lado, vislumbrava-se o que Viveiros de Castro (1996a/2002) concebe, para o contexto Araweté, como “fusão ritual” entre matador e vítima: as identidades em jogo desses dois personagens eram negadas em favor de uma relação exacerbada, uma “anticismogênese”, uma impossibilidade de produzir a diferenciação entre o eu e o outro, sujeito e vítima da agressão. No que diz respeito ao público que assistia à execução, dava-se lugar a uma coletividade indiferenciada de homens e mulheres, convidados e anfitriões, embriagados pelo consumo excessivo de bebida fermentada, entregues à dança e ao canto.

De um lado, um *devoir individual*: o matador tornava-se o inimigo e se antecipava como deus; de outro, um *devoir coletivo*: as diferenças entre os grupos estrangeiros cediam espaço a uma coletividade que dançava e cantava à imagem das festas realizadas pelos deuses, em sua morada, a terra da abundância. Em ambos os casos, era a fase de desindividuação e indiferenciação – a dissolução dos termos em favor das relações – que possibilitava a fase seguinte da individuação e da diferenciação, esta tomada como um processo de interiorização das relações evidenciadas. Os grupos anfitriões e convidados voltavam a se separar, desta vez tendo firmado entre si laços de aliança política e econômica (o final do festival era não raro marcado por dádivas). No que se refere ao matador, tratava-se de um processo mais radical, pois pressupunha a destruição física da vítima e culminava numa espécie de individualização: ao integrar em si sua porção inimiga, ele poderia retornar ao grupo dotado de uma nova posição social. Ao ganhar um novo nome e algumas marcas, ao obter uma nova capacidade procriativa, ele retornava sob um novo aspecto: o ritual, em suas diversas etapas, o *fazia*<sup>7</sup>.

Como demonstrou Eduardo Viveiros de Castro (1986) para os Araweté, grupo tupi-guarani atual, ao executar um inimigo, um matador antecipa-se como um deus, ou seja, antecipa o destino de todo homem que é morrer e ser devorado e, então, transformar-se em deus. No caso araweté, diferente do caso tupi antigo, a devoração ocorre não no terreiro da aldeia, mas no patamar celeste, pelos deuses canibais. Parece-me que este caminho individual, vertical e dado no tempo, percorrido pelos matadores tanto antigos como atuais, encontra um correlato coletivo, horizontal e atemporal nas festas de bebida fermentada, nas quais se reproduz o estado de festa da morada divina. A embriaguez produzia, também

<sup>7</sup> Uso aqui os termos “individuação” e “individualização” de modo algo distinto. Refiro-me à noção de individuação como proposta por Gilbert Simondon (1964 e 1989). A individuação seria, assim, um processo de constituição de unidades discretas a partir de um meio pré-individual, onde as relações subsistem sem os termos. Um sinônimo para a individuação pode ser a “cristalização”, podendo dizer respeito a pessoas ou grupos. A individualização, por seu turno, diz respeito a um processo de constituição de subjetividades ou identidades que não passa pela referência a grupos ou classes. O problema da individualização – e do “individualismo”, não em sua definição moderna – foi muito debatido por americanistas, como Peter Rivière (1984) e Joanna Overing (1983, 1987), a propósito dos povos guianenses, bem como Anne-Christine Taylor (2003), a propósito dos Jivaro, e Viveiros de Castro (1986), a propósito dos povos tupi-guarani.

entre os antigos Tupi, uma antecipação da condição divina, ainda que essa não pudesse durar. Ora, todos esses estados de desindividuação-antecipação, propiciados no ritual, pressupunham tanto uma etapa necessária para a constituição das subjetividades, singulares ou coletivas, como um perigo. No caso do matador, isso era bastante claro: ao se confundir ao inimigo, ao adquirir grande potência predatória, encontrava-se sob o risco de tornar-se, ele mesmo, inimigo de seu grupo e, ainda, transformar-se em fera, em jaguar. No caso da embriaguez, havia sempre a produção nos participantes de um forte estado de vulnerabilidade, o que os expunha a ameaças externas, tais os ataques de espíritos, e à possibilidade da irrupção de violência interna, fazendo da atmosfera de solidariedade um espaço para a hostilidade e a agressão. Em suma, o ritual tomado em seu conjunto engendrava um jogo de forças opostas, que podia desencadear movimentos centrípetos – a construção de pessoas e grupos – e centrífugos – a dissolução de pessoas e grupos –, tanto a instauração da ordem como a aceleração da entropia. De todo modo, sem o perigo nada poderia ocorrer<sup>8</sup>.

Voltarei à questão da embriaguez e do ideal de “festa sem fim”, veiculado pelos carafbas, no capítulo 5. O ponto que gostaria de perseguir ao longo deste capítulo reside na construção da pessoa do guerreiro e na possibilidade de sua magnificação ou extensão. A pessoa ideal tupi era concebida sob a imagem de um guerreiro adulto; no princípio, um *avá*, homem de 25 a 40 anos, depois, um *tujuaé*, homem maduro de mais de 40 anos. Segundo Florestan Fernandes (1948/1989), baseado nos relatos de Jean de Léry, somente os *tujuaé* tinham acesso ao domínio das decisões políticas propriamente ditas, inscritas no Conselho dos anciãos, o que revelava um horizonte de “gerontocracia” que se sobrepunha ao âmbito da liderança<sup>9</sup>.

Os grandes guerreiros eram, além de grandes matadores de inimigos, capazes de deter e controlar capacidades ou poderes xamânicos. A consideração do xamanismo como elemento intrínseco à guerra é fundamental para a compreensão dos processos de magnitude: para se tornar um grande guerreiro era, assim, também necessário apurar-se no trato com o “outro” mundo, habitado por espíritos e deuses. A relação travada com o inimigo não era apenas a relação com outro homem, mas sobretudo com outro mundo, já que o outro homem – o inimigo – não era senão a condição para a realização de um destino extra-humano, qual seja, o acesso ao outro mundo. De modo geral, a comunicação buscada era, como demonstra Viveiros de Castro (1986) em sua comparação entre os materiais antigos e araweté, entre homens e deuses – os últimos, longe de servirem aos primeiros como espelho, nada mais eram que o seu próprio destino.

### **Questões de parentesco Liberdade e sujeição**

No princípio, era a captura do inimigo durante uma expedição guerreira<sup>10</sup>. No campo de batalha, quem primeiro tocasse o ombro do cativo seria o seu “dono” e lhe daria uma esposa. Hans Staden (1557/1998) conta, por exemplo, que foi capturado por dois irmãos e que passou a ter dois donos, o que não era

<sup>8</sup> Para uma análise das cauinagens dos antigos Tupi, ver Sztutman (2004).

<sup>9</sup> Uso os termos *avá* e *tujuaé* da mesma maneira que Fernandes (1948/1989). Conforme este autor, *avá* pode ser considerada uma categoria englobante, designando os “homens adultos”, os guerreiros em geral. Já *tujuaé* (*thuyae* – termo grafado pelo Padre Yves d’Évreux) designa propriamente os “velhos”, os “anciãos”, guerreiros que desenvolveram o dom da oratória.

<sup>10</sup> O que motivava a formação de uma expedição guerreira era o desejo de vingança aguçado pela morte – não necessariamente em guerra – de um parente próximo. Os parentes do morto organizavam-se recorrendo às suas redes de relações que não raro transbordavam os limites do grupo local, envolvendo membros de outros grupos locais, o que culminava na formação do bando guerreiro.

algo incomum. Como já salientado, o objetivo último da guerra não residia na conquista territorial, tampouco na possibilidade de subjugar uma população inimiga, mas sim no estabelecimento de uma relação precisa entre dois protagonistas considerados sujeitos. O cativo era tomado pelo seu dono como xerimbabo – “bicho de estimação” –, o que significava uma relação assimétrica de “filiação adotiva” (Fausto 2001).

Quando chegavam de uma expedição guerreira com um cativo, os homens entregavam-no às mulheres do grupo e obrigavam-no a gritar: “Eu, sua comida, acabo de chegar” (Métraux 1928/1967: 47). A posse do cativo implicava a sua incorporação na família do dono. Era preciso produzi-lo como um sujeito pleno, ou seja, sob a imagem de um homem do grupo captor, o que significava dar-lhe uma esposa e, por conseguinte, um lugar na rede de parentesco. Ao mesmo tempo em que protegido, o cativo era controlado e sujeitado; e o seu destino – fatídico – permanecia nas mãos de seu dono<sup>11</sup>. O filho do cativo com a mulher do grupo, *cunhambira*, pertencia da mesma forma ao dono e seria igualmente devorado, pois que herdava a posição de inimigo e, já crescido, era oferecido pela mãe ao parente mais próximo. O destino do filho do cativo confirmava a equação genealógica, calcada numa teoria de concepção, segundo a qual somente o homem era responsável pela geração de uma criança, sendo a mulher considerada nada mais do que um “saco”, para parafrasear o Padre José Anchieta<sup>12</sup>.

A relação de posse do cativo implicava também a constituição de uma rede de intercâmbios, ou seja, o captor nem sempre retinha o prisioneiro para si e, no mais das vezes, era levado a oferecê-lo a uma outra pessoa, seja para favorecer um parente, seja para compensar uma dívida antiga, seja para estabelecer uma relação onde não havia. Como observa Florestan Fernandes (1952/1970), esse ato de dádiva conferia prestígio ao captor que, como o matador, poderia receber um nome. Captor e matador costumavam não ser, portanto, a mesma pessoa, e o cativo poderia ser transferido de um sujeito a outro<sup>13</sup>. E essa clivagem abria espaço para dádivas que se organizavam de diferentes modos. Segundo Gabriel Soares de Souza (1587/1987), o captor doava o prisioneiro para o seu filho para que este recebesse um nome. Neste caso, o pai agia como propiciador da “iniciação” do filho, permitia-lhe alcançar a posição de guerreiro, homem adulto, avá. Hans Staden alega, por outro lado, que foi dado ao tio paterno de seu captor em simples “reconhecimento de amizade”.

No ano anterior, esse Ipiri-guaçu tinha aprisionado por si próprio um escravo, que dera de presente a Alkindar-miri em reconhecimento da amizade. Seu amigo matara o prisioneiro e com isso ganhara mais um nome. Porém prometia a Ipiru-Guaçu que lhe daria, em retribuição, o primeiro prisioneiro que fizesse, e este fui eu. (1555/1998: 64)

André Thevet atenta, na *Cosmographie universelle* (1575/1953), para o outro sentido da dádiva, que dizia menos respeito à relação de filiação e consangüinidade que à de afinidade, descrevendo um circuito de trocas. Um homem dava um cativo para o seu cunhado, geralmente o irmão mais novo da esposa. Mais uma vez, o cativo representava uma espécie de retribuição, desta vez, uma antecipação da compensação pela irmã tomada. O caso mencionado por Thevet remete à união preferencial entre os antigos Tupi: o casamento avuncular, no qual cunhado e sogro coincidem numa só pessoa. Em síntese, segundo Florestan Fernandes (1952/1970), a troca de cativos poderia ocorrer entre irmãos (reais ou

<sup>11</sup> Entre os povos ameríndios sul-americanos, os ideais de “maestria” permeiam as relações sociais que transbordam, de sua parte, o campo da humanidade propriamente dita. Ver capítulo seguinte.

<sup>12</sup> Segundo Fernandes (1948/1989), os filhos das prisioneiras tinham muitas vezes o mesmo destino dos filhos dos prisioneiros. Eles não eram identificados ao pai, como se poderia esperar, mas ao pai “pertenciam” e a ele estava dado o seu destino. Sabe-se que, como os seus filhos, as cativas poderiam ser mantidas vivas, mas não era rara a sua execução.

<sup>13</sup> As informações dos cronistas não deixam claro se o cativo deveria ser doado depois de um longo período de familiarização ou se deveria ser doado no momento mesmo de chegada ao grupo local.

classificatórios), entre pessoas ligadas por laços agnáticos ou entre “amigos”, ou seja, entre afins efetiváveis ou potenciais, selando laços entre as diferentes parentelas. Pais presenteavam os filhos com o intuito de que estes logo ganhassem nome, antecipando as cerimônias do sacrifício da primeira vítima. Estes atos redundavam numa espécie de transmissão, ainda que esta não respondesse a um conjunto de regras fixas. A dádiva ganhava nova conotação quando passava para o campo da afinidade, configurando-se em troca. Afins e amigos trocavam cativos como prova de sua lealdade e como modo de compensar dívidas. De modo geral, a circulação de inimigos configurava uma espécie de sistema de prestações totais, que colocava em cena os indivíduos trocantes e suas respectivas parentelas.

A troca de vítimas disparava uma cadeia circular de obrigações entre pessoas da mesma parentela e pessoas de parentelas ou mesmo grupos locais distintos. O próprio Staden alega ter sido dado, tempos depois de sua captura, como presente de seu dono Ipiri-guaçu ao chefe de um outro grupo local, Taquaraçutiba, Abati-poçanga, que passou a chamá-lo de “filho” (idem:115)<sup>14</sup>. Um homem, que possui muitas filhas e logo se vê apto a atrair muitos genros, possui também bastante crédito, o que explica o fato de lhe serem ofertados tantos cativos. O privilégio de receber cativos era, portanto, co-extensivo ao da poliginia, e isso só poderia ser justificado pelos feitos anteriores do guerreiro. Um *kunumy-açu*, para obter estatuto de *avá*, homem adulto, guerreiro, deveria receber um cativo e executá-lo em praça pública. Ele poderia receber o cativo de seu pai, o que representaria um ato de transmissão, ou de seu cunhado futuro ou atual, selando assim uma relação de afinidade, que o inseria nas redes de troca ali vigentes. Com efeito, um grande guerreiro poderia transferir o cativo ao seu filho, e muitas vezes não era ele sequer o captor, pois que recebia cativos de outros homens como sinal de respeito e admiração. Como se pode notar, nessa rede de prestações generalizadas, em que se atualizava uma “economia política de pessoas”, no sentido atribuído por Christopher Gregory (1982), combinavam-se relações de troca e transmissão, e o cativo, em parte sujeito, em parte objeto, permitia o estabelecimento de relações entre outros sujeitos, o que significava, para eles, a promessa e a possibilidade de magnitude.

Os cronistas utilizavam não raro o termo “escravo” para referir-se ao cativo de guerra. Como ressaltava Fernandes, não se tratava ali de uma escravidão no sentido mercantilista, tampouco no sentido aristotélico, de uma humanidade inferior (“bárbara”). O dono possuía o cativo à medida que procurava estabelecer uma relação efetiva com ele, ou seja, à medida que o inseria em suas redes de parentesco. Nesse sentido, longe de designar uma não-pessoa, o cativo era concebido como um sujeito pleno, um *avá*, ou alguém passível de ser “tupinizado”. Ele era incorporado na vida cotidiana do grupo, ganhava uma esposa e, como genro, tinha de prestar serviços ao sogro e participar das festas. No entanto, acometido de uma dupla dívida – aquela obtida pelos seus “parentes” e, em outro nível, a impossibilidade de reciprocidade a mulher recebida –, ele sabia que deveria morrer. Como xerimbabo, ele dependia de seu dono para realizar o seu próprio destino, ser morto em terreiro e devorado por todos os convidados do festival. Sua execução representava, ao mesmo tempo, o reconhecimento de sua humanidade plena – a liberação de sua alma celestial, que chegaria sem dificuldade à morada dos deuses – e a possibilidade de sua dessubjetivação<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Staden alega que, a essa altura, os indígenas temiam os seus “poderes” de estrangeiro – no caso, os poderes do deus cristão – e, por isso, adiavam a sua execução. Segundo ele, Abati-poçanga teria simpatizado com ele devido às promessas de obtenção de mercadorias por parte de seus conterrâneos. “Eu também o adverti, dizendo: ‘Logo meu irmão e outros parentes e amigos estarão chegando com uma embarcação cheia de mercadorias. Se me tratar bem, darei a você essas mercadorias, pois tenho certeza que meu Deus logo trará a nau de meu irmão para cá’” (idem:115).

<sup>15</sup> Como sugere Carlos Fausto (2002), em um ensaio sobre a articulação entre comensalidade e canibalismo na Amazônia indígena, os rituais antropofágicos são instâncias em que as duas porções constituintes da pessoa – sujeito e coisa – são separadas. Nesse sentido, o que se come é a “parte-coisa” do inimigo e o repasto antropofágico não pode ser definido como canibalismo em termos de “comer o semelhante”. O canibalismo propriamente dito seria a omofagia, ou seja, comer carne crua, como o faz o jaguar e certos espíritos patogênicos. Para uma problematização do termo “canibalismo” – sobretudo tendo em vista os seus usos nos escritos quinhentistas e seiscentistas que se referiam aos Tupi – ver Whitehead (2000).

O cativo era desmembrado em duas partes: uma destinada ao consumo, outra a uma certa permanência. A sua carne era convertida em comida, sendo devorada no festival canibal por todos os participantes, com exceção do matador. A sua cabeça era mantida como uma espécie de troféu de modo a ser apresentada ao matador no momento de sua reclusão e seus ossos eram guardados para serem transformados em instrumentos musicais, prontos para serem tangidos no próximo festival. O cativo não representava, portanto, uma possibilidade de extração de trabalho, mas sim de agência ou potência predatória, para o matador, e de júbilo (aliado à embriaguez do cauim) para o público. Mais uma vez, vale ressaltar que a economia política aí envolvida não dizia respeito à forma mercadoria, mas à forma pessoa, o que, em termos tupi, significava uma espécie de economia política de capacidades. Tudo indica que os objetos produzidos com o corpo do cativo não apresentavam qualquer durabilidade: os crânios, que muitas vezes figuravam na entrada das casas e das aldeias dos grandes matadores, bem como as flautas-tíbias, que soavam nas cauinagens, quando não eram destruídos, eram enterrados junto aos seus donos<sup>16</sup>.

### A morte antecipada

Quando chegavam de uma expedição guerreira, os homens entregavam o cativo às mulheres, que o cobriam de plumas, raspavam sua cabeça, retiravam seus pêlos e sobrancelhas e pintavam-no com jenipapo, preparando-o, enfim, para a longa estada na nova aldeia<sup>17</sup>. Já aí uma festa se esboçava: preso por uma corda (muçurana), o cativo era celebrado com música, dança e cauim. Nesse mesmo dia, ele receberia uma esposa, de preferência a viúva de um morto do grupo ou, senão, a filha ou a irmã de seu dono. Os ritos de chegada apresentavam-se ao mesmo tempo como inserção do cativo na rede de parentesco e como prelúdio para a sua predação final. Enquanto os homens reuniam-se em uma casa especial e bebiam cauim, mulheres e crianças costumavam a agir com o cativo de modo agressivo, jogando-lhe pedras e dançando ao seu redor para ridicularizá-lo. Tudo leva a crer que a sua recepção, bem como a sua preparação para o ato fatídico, era um assunto de mulheres.

Lembremos que também a recepção dos hóspedes era reservada às mulheres, mas, desta vez, elas não deveriam rir, e sim chorar. Como resume Métraux, quando da chegada de um estrangeiro conhecido, as mulheres “ajuntavam-se em torno do hóspede, punham-lhe as mãos nos ombros, no pescoço e nos joelhos, cobrindo-lhe o rosto com os cabelos e, em seguida, acoradas diante dele, caíam em choro” (1979/1928:157). As tão lembradas “saudações lacrimosas” dos antigos Tupi da costa tinham como objetivo exatamente o inverso dos ritos de recepção do cativo, isto é, enfatizar uma relação de aliança e

---

<sup>16</sup> Como salientado no capítulo anterior, a intromissão dos europeus nas guerras entre os grupos indígenas alterava, aos poucos, o sentido dessa economia política de pessoas e de capacidades. Os europeus aproveitavam-se do fervor ontológico pela captura de inimigos para modificar-lhe o vetor: em vez de vítimas de antropofagia, os inimigos eram convertidos em mercadorias, pois que repassados aos brancos em troca de objetos manufaturados. A guerra passava a significar uma possibilidade de obter um grande número de cativos que poderiam ser, de sua parte, totalmente reificados e, assim, trocados com os brancos. A guerra ampliava-se passando da lógica da qualidade – o cativo a ser familiarizado – para a da quantidade – o cativo a ser trocado. Nesse sentido, a porção-sujeito do prisioneiro era obliterada pela porção-objeto, e o sentido da guerra, baseado no reconhecimento da subjetividade do inimigo como fundamental para a constituição da socialidade, alterava-se, pois a ampliação das redes de troca preexistentes acabava por impedir a própria (re)produção do social: a potência predatória, obtida no ato de matar, esfacelar o crânio de um inimigo plenamente humano, deveria ser buscada em outro lugar, visto que o inimigo deixava de ser morto para ser trocado. Ou seja, estendia-se um circuito que antes permanecia restrito. O tráfico de escravos, propiciado pelos europeus, sobre o qual seria preciso saber mais, promovia um curto-circuito ontológico, represando a vingança em nome da constituição de uma rede de intercâmbios, baseados em um ciclo de sujeições. Se a assimetria que baseava a relação entre o cativo e seu dono era reversível, seja porque anunciava uma vingança futura, seja porque permitia ao inimigo realizar o seu destino – divinizar-se, liberar a sua porção-sujeito –, aquela estabelecida com o tráfico de escravos deixava de sê-lo, resvalando em pura sujeição. Ou seja, o captor se apropriava da liberdade do escravo, impedindo que este realizasse o seu destino, relegando-o a um futuro de agrilhoamento. Ora, podemos argumentar que o captor também tinha prejuízo, pois na ausência de homicídio, tornava-se obscura a possibilidade de obter prestígio. Não obstante, a posse de manufaturas européias parecia ir além de seu sentido mercantilista. Mas essa já é outra questão, que não poderá ser desenvolvida aqui.

<sup>17</sup> Florestan Fernandes (1952/1970: 142) faz referência a rituais de celebração da “vitória” – isto é, a captura de inimigos –, que envolviam os grupos locais solidários.

amizade, o que passava por um conjunto de gestos – choro, soluços, suspiros, saltos, cobrir a mão com o rosto – para exprimir o afeto e, então, lembrar histórias passadas. Se as saudações lacrimosas celebravam o passado, os ritos de recepção do cativo anunciavam o futuro: execução pública, novas vinganças. Em ambos os casos, as mulheres eram as responsáveis pela recepção e sua encenação: a entrada de um estrangeiro, conhecido ou inimigo, na aldeia era, portanto, mediada por elas ou, noutros termos, cabia a elas preparar o estrangeiro para a sociabilidade na aldeia, ora lembrando feitos passados (chorando), ora anunciando a fatalidade futura (rindo).

Com efeito, a recepção agressiva do cativo dava lugar à sua familiarização: como se fosse preciso acentuar sua identidade como inimigo para depois apagá-la. Ao fazer o cativo esquecer, deixar para trás o seu passado, tornava-se possível fazer dele um semelhante e, assim, conformar o seu corpo ao modelo conterrâneo. Como sinaliza Florestan Fernandes,

Os ritos de preparação do prisioneiro ultimavam a integração do prisioneiro ao grupo local dos vencedores. Ele sofria modificações em sua personalidade, representadas simbolicamente no corte do cabelo, na depilação, no ornamento e sua vida era oferecida ao parente do morto ou ao antepassado, em cuja memória deveria ser morto e ingerido ritualmente. Depois destas duas fases rituais, estava apto a receber uma mulher e a viver entre os Tupinambá até a época do sacrifício. Adquiria, em outras palavras, um *status* dentro da comunidade. (Fernandes, 1952/1970: 87)

A integração do cativo na rede de sociabilidade local consistia na primeira fase de um *processo ritual*, dando início a um jogo de interações baseado em identificações e oposições, que culminaria na confrontação entre o matador e o cativo no momento derradeiro do festival antropofágico e, por conseguinte, na produção do guerreiro. Ao ser recebido na aldeia dos “vencedores”, o cativo era identificado a um morto. Isso ganhava expressão quando da aplicação em seu corpo do jenipapo e das penas de periquito. Ao receber uma esposa, essa identificação poderia ser intensificada, pois ao ocupar uma posição na rede de parentesco local, ele não raro ocuparia a posição de um morto recente do grupo. Como já salientado, a morte de um parente incitava à vingança e à contenda armada. Se o morto vingado fosse casado, o cativo poderia receber como esposa uma das esposas dele; se fosse solteiro, seria dada ao cativo uma filha ou irmã de seu captor ou dono. No caso das cativas, a lógica era outra, e estas vinham a se somar às esposas de seu captor.

Segundo Isabelle Combès (1992), o prisioneiro tornava-se “irmão do morto” e o seu casamento com a mulher daquele significava uma espécie de cumprimento da prática de levirato. Entre os antigos Tupi, era bastante acentuado o princípio de equivalência dos germanos de sexo masculino. Assim, quando da morte de um homem, os maiores enlutados eram os seus irmãos, a quem cabia, no mais das vezes, organizar a vingança. Decorre daí que o cativo poderia ser dado ao irmão do morto que, para desposar a viúva do falecido, como reza a regra do levirato, precisava antes matar o inimigo. Nesse caso, ideal mas não necessário, o cativo era identificado ao morto, recebendo sua esposa e, ao ser executado, ele transferia a mulher ao matador, este já identificado ao morto por um laço de germanidade. Florestan Fernandes conclui desse exemplo que o objetivo do ritual era, portanto, produzir a identidade do matador e do morto do grupo, ou seja, promover a continuidade entre vivos e mortos, compensar com a morte do inimigo a perda de um parente. O ritual antropofágico nada mais seria do que uma cerimônia de “renovação da sepultura”, as segundas exéquias do morto e, assim, um verdadeiro culto aos ancestrais. Viveiros de Castro (1986) focaliza justamente nesse ponto as suas críticas ao modelo de Fernandes. Para ele, que fundamenta sua análise na comparação com a etnografia atual, não haveria qualquer evidência de

uma identificação substantiva entre os cativos e os mortos vingados. O cativo seria visto menos como encarnação de um morto conhecido que como um “morto antecipado”. Como lembra ainda este autor, a morte entre os Tupi-Guarani implica um processo de esquecimento, o que significa perder a identidade individual. O luto compreenderia, assim, a *inimização* do morto, visto que este passaria a ser concebido como ameaça ao grupo. Além disso, Viveiros de Castro ressalta que a escatologia tupi supõe a fragmentação da pessoa, que ao morrer libera diferentes tipos de almas, espectros terrestres e princípios vitais celestiais. A inimização e a fragmentação consistiriam em processos irreversíveis, fazendo da ancestralidade um horizonte de transformação e não um elo de continuidade.

Ao que parece, o objetivo do ritual antropofágico promoveria uma recuperação mística do morto, fazendo-o coincidir com o matador, mas sim destravar a maquinaria social. A vingança permitia, entre outras coisas, a liberação dos objetos do morto e de suas esposas. Os objetos poderiam ser distribuídos – não parece haver aí, novamente, uma regra fixa de transmissão, ainda que, segundo as crônicas, os descendentes fossem privilegiados –, e a mulher poderia contrair novo casamento, muitas vezes com o irmão do morto. O matador não se identificava com um morto particular, mas se submetia ritualmente a uma morte episódica. Ele não restituía a identidade do morto do grupo, mas ao morrer simbolicamente, recobrava para si uma certa subjetividade, ganhava um nome. Como pontuaram Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1985), a questão não era voltar ao passado e promover a comunhão social por meio de um sentimento de continuidade entre vivos e ancestrais, mas sim produzir novas subjetividades, bem como uma “memória do futuro”.

Consideremos a questão dos objetos e das mulheres do morto. Conforme Thevet (1575/1953), os objetos que não haviam sido enterrados com o defunto eram mantidos intangíveis até que um inimigo fosse capturado e, assim, consumada a vingança. O mesmo ocorria com as suas mulheres, que não poderiam se casar. A vingança, por seu turno, consistia num ato de liberação e na condição para o movimento da vida social. Ela supunha menos a coincidência ao passado do que a produção de novidades. Entre os Tupi, ela se revelava um ato estratégico, e isso em múltiplos sentidos. Para os homens do grupo, permitia a apropriação dos bens do morto e a possibilidade de ganhar um novo nome e, quiçá, aumentar o seu prestígio e garantir novas alianças. Para as mulheres, sobretudo as viúvas, significava a possibilidade de contrair novo casamento e, antes disso, servir-se da carne do marido-inimigo. De modo geral, a retaliação interessava não apenas por uma razão de parentesco – vingar a morte de um parente querido – mas sobretudo por uma razão de apropriação – liberar as prerrogativas do defunto, seus bens e mulheres. Menos que promover a identificação entre o matador e o morto, o inimigo permitia que o matador desenvolvesse a sua pessoa e que obtivesse um novo nome e uma nova mulher. No que diz respeito à relação entre homens e mulheres, esta era sempre mediada pela figura do inimigo.

### **O cunhado-inimigo**

Para o cativo, mais importante do que o fato de se casar com a viúva de um morto era ser submetido a uma situação tensa de afinidade. Ao receber uma esposa, ele assumia uma dívida que não poderia ser paga, visto que, como estrangeiro, ele não tinha como retribuir. Como tomador de mulher sem possibilidade de reciprocidade nesse nível, ele recaía numa extrema desvantagem, que culminaria com sua morte. Durante um período não muito curto, que durava no mínimo quatro ou cinco luas, o cativo seria integrado ao grupo. Ele viveria entre estrangeiros, na casa de seu sogro ou cunhado, ou ambos ao mesmo tempo, o que levava ao extremo o padrão de residência uxorilocal. Ele viveria o inferno do casamento distante, quando o cunhado era, para além da metáfora, um inimigo.

A relação estabelecida entre o doador de esposa e o cativo era a versão *ritual* daquela que se estabelecia, na vida ordinária, entre cunhados. Os antecedentes do ritual antropofágico, ao instaurar o extraordinário, maximizava o que no cotidiano era minimizado, ou seja, a hostilidade que permeava a relação de cunhadagem. Na cunhadagem “real”, estabelecia-se uma relação de dívida que seria paga na geração subsequente, sobretudo em se tratando do casamento preferencial de tipo avuncular, onde posições de doador e tomador alternavam-se a cada geração. Na cunhadagem ritual, o cativo mantinha-se em uma situação de dívida eterna, não tendo como pagar a não ser com a sua própria vida. O ritual dava forma à ambigüidade já expressa na terminologia. Assim, o fato, bastante notado entre os tupinólogos e, em especial, por Hélène Clastres (1972), de haver um só termo para se referir ao cunhado e ao inimigo, *tovajar*, é bastante significativo. *Tovajar* quer dizer, na língua nativa, “aquele que está diante”, “o do outro lado”. Ou, como glosa Viveiros de Castro, “aquele que, defronte de mim, vê o que eu não posso ver – meu rosto, minha morte, eu como outro (como inimigo), minha irmã como esposa (minha esposa como irmã)” (s/d: 29). Tendo em vista que os casamentos preferenciais ocorriam entre parentes próximos, sobretudo entre tio materno e sobrinha e entre primos cruzados bilaterais, é possível afirmar que o inimigo era ali uma figura imanente ao grupo e que, nesse sentido, a construção dos laços de parentesco implicava sempre um trabalho de amansamento. Se a figura do tio materno (*tutira*) revertia a distância em uma espécie de “incesto metonímico” (Viveiros de Castro 1993/2002: 158), a figura do inimigo de guerra maximizava-a: ao ser capturado, ele era incorporado ao grupo e, para tanto, deveria submeter-se a um longo processo de familiarização. Vale ressaltar que se a vingança era exercida com estrangeiros, esses pertenciam preferencialmente a outros grupos tupi-guarani, que partilhavam o mesmo universo ético fundado na guerra. Noutras palavras, devorava-se não um completo estranho, mas um semelhante ou ao menos alguém que pudesse ser “tupinizado”, e isso significava um procedimento de familiarização. Como o cunhado, o inimigo de guerra deveria ser visto à imagem de um homem maduro tupi, pessoa em sua plenitude<sup>18</sup>.

Ao receber uma esposa, o cativo assumia a figura do cunhado, dando visibilidade ao paradoxo inerente ao casamento e oferecendo um “simulacro ritual de endogamia” (Viveiros de Castro 1993/2002). Ele vivenciava o caso mais crítico de uxorilocalidade, pois era um estranho a partilhar o espaço de parentes próximos. Por se manter numa posição de eterno tomador de mulheres, ele contraía uma dívida que só poderia ser paga com a sua própria vida. A relação que era reversível na vida ordinária – e que, como em toda troca diferida, implicava apenas uma geração para que fosse realizada a compensação – deixava de sê-lo no ritual. O cativo, cunhado ritual, recebia uma sentença fatídica: seu destino era morrer. A única reciprocidade passível de se entrever aí era a da própria vingança, que se estabelecia não mais em um domínio local, porém global: a morte de um inimigo continha em si a promessa de uma nova retaliação e, assim, o motor da vingança jamais cessava. Nesse domínio, uma nova reciprocidade impunha-se: não mais a troca diferida de mulheres em duas gerações, mas a troca de vítimas em dois tempos e, paralelamente, a troca de festivais antropofágicos. Em suma, a relação de predação com o cativo de guerra pode ser tomada sob dois pontos de vista. De um lado, ela negava qualquer horizonte de troca, não podia retribuir o que lhe foi dado, logo devia pagar não com uma mulher, mas com sua própria vida. De outro, ele instituíam um novo ciclo de intercâmbios, desta vez não de mulheres, mas de mortes. Assim, no diálogo cerimonial que antecedia a sua execução, ele evocaria a vingança dos seus e, com isso, a perpetuação de uma relação de inimizade. Noutras palavras, o fracasso num nível de reciprocidade era compensado noutro: nesse sentido, se a aliança era repudiada, a inimizade era perpetuada. Do

---

<sup>18</sup> Como alega Carlos Fausto sobre a vítima ideal de um Tupi: “Em vez de tornar a vítima um objeto genérico, quantificável, era preciso trabalhar em sentido contrário para que fosse subjetivada e individualizada. A vítima ideal é aquela da qual se conhecem os cantos, as formas, os nomes, que permitem ao matador e ao grupo uma *apropriação simbólica* aplicada ao ato homicida” (2001: 297; grifos meus).

mesmo modo que na troca de mulheres o tomador de hoje seria o doador de amanhã, na troca de mortes, o matador de hoje seria a vítima de amanhã. Ao mesclar tempo reversível e irreversível, esse jogo dava sentido à temporalidade espiralada referida por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985).

Conclui-se, assim, que as tais relações rituais tornavam visíveis tensões e paradoxos que estavam na base da existência social e ofereciam condições para a construção de relações reais de parentesco. Como já salientado, a circulação das prerrogativas do morto e de mulheres dependia da captura, familiarização e execução de um inimigo. O mesmo pode ser afirmado, por extensão, com respeito à procriação, concebida como corolário do ato de predação. Por todos esses fatores, *sem o inimigo, a vida social emperraria*. A relação entre vida ritual e vida ordinária revela-se, assim, sob um modo bastante complexo: tudo se passa como se o ritual ao mesmo tempo em que reflete *sobre* a vida ordinária – e, nesse sentido, sobre a assim chamada estrutura social – *inflète* sobre ela, agindo sobre ela, transformando-a. Ao explicitar as tensões ou paradoxos que fundam a socialidade nativa dada pela figura dos cunhados-inimigos, ele abre a possibilidade para a construção de laços de aliança e parentesco.

Como salientado por Viveiros de Castro (2000/2002), entre os ameríndios, a construção do parentesco é concebida como inseparável de um processo de “contra-efetuação do virtual”, qual seja, da abertura a uma realidade anterior à individuação de pessoas e grupos. Decerto, isso significa que para serem construídas, as relações de parentesco devem extrair sua matéria de um “fundo de socialidade virtual”, um fundo de diferenças infinitas<sup>19</sup>. Noutras palavras, a socialidade ameríndia não poderia ser compreendida a não ser por dois movimentos ou linhas: a atualização cotidiana e a contra-efetuação ritual desse fundo virtual. De um lado, um processo de *separações particularizantes* – constituição de pessoas e grupos, enfim, subjetividades e relações extensivas. Do outro, um processo de *conexões generalizantes* – explicitação das relações intensivas. O ritual inverte, pois, a direção do parentesco, explicitando, tornando visível aquilo que ele escamoteia, ou seja, o fato de que a identidade é um caso da alteridade e que a consangüinidade é um caso da afinidade. No que diz respeito ao ritual antropofágico tupi, isso era claro: a tensão entre cunhados que permanecia implícita nas relações cotidianas era evidenciada. O cativo, cunhado-inimigo, revelava a porção inimiga inerente a toda figura afim. Seu destino contrastava com o do cunhado real, com quem se devia evitar qualquer relação de hostilidade.

Nos termos de Michael Houseman e Carlo Severi (1994), que procuram esboçar uma teoria do ritual, o cativo revela-se pela sua *identidade complexa*. Em certo sentido, ele carrega um paradoxo: é ao mesmo tempo consangüíneo, aliado e inimigo. Segundo os autores, a comunicação ritual procura estabelecer ligações lógicas entre premissas que podem soar como contraditórias, ou seja, ele faz uso de formas paradoxais e figuras plurais<sup>20</sup>. Ora, o que para os autores aparece como um mecanismo formal inerente a toda comunicação ritual, entre os ameríndios é revestido de um sentido cosmológico decisivo<sup>21</sup>. Em seu

---

<sup>19</sup> Nas palavras do autor: “Isso que chamo de *fundo de socialidade virtual* encontra sua plena expressão na mitologia indígena, onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um pré-cosmos dotado de transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Ali, muito longe de qualquer indiferenciação originária entre humanos e não-humanos – ou índios e brancos etc. –, o que se vê é uma diferença infinita, mas interna a cada personagem ou agente (ao contrário das diferenças *finitas* e *externas* que codificam o mundo atual)” (2000/2002: 419).

<sup>20</sup> Carlo Severi (2004) distingue contradição de paradoxo, à medida que o primeiro consiste na afirmação, numa mesma proposição, de dois predicados logicamente excludentes, e o segundo opera pelo estabelecimento de uma ligação lógica entre esses dois predicados.

<sup>21</sup> A partir de um estudo sobre a cerimônia do Naven entre os Iatmul – grupo melanésio estudado por Gregory Bateson nos anos 1930 –, Houseman e Severi buscam extrair de diferentes formas de “comunicação ritual” um procedimento comum, o estabelecimento de um contexto especial de interações que conduz à definição dessas identidades. Em linhas gerais, a comunicação ritual evidencia – *torna visível*, tal o que justamente vem a significar a palavra naven – uma série de relações que estão na base da formação das subjetividades; no caso específico, relações entre o irmão da mãe e o filho da irmã, entre pai e filho, entre homem e mulher e entre os clãs. A diferenciação entre as pessoas e os grupos surge, segundo Houseman e Severi, da possibilidade de cada um destes conter em si as relações, as diferenças e, assim, individualizar-se.

estudo sobre as cosmologias tupi-guarani, e de modo genérico, sobre o perspectivismo ameríndio em geral, Viveiros de Castro (1986 e 1996b/2002) demonstrou que essas ligações lógicas podem já estar dadas, justamente pelo fato de pertencerem ao domínio da ontologia nativa. No caso tupi-guarani, mais especificamente, ser afim é já ser inimigo, ser homem é já ser deus, visto que o sujeito não é uma posição fixa e a questão crucial, aliás, não diz respeito ao Ser, mas ao Devir. Assim, todo cunhado traz em si uma parte inimiga, assim como todo matador traz em si uma porção de sua vítima, o que o aproxima do patamar celestial dos deuses. Se o processo de parentesco implica a interiorização dessa parte “outra”, permitindo a singularização tanto do indivíduo como da parentela a que ele pertence, o processo ritual exige o contrário, ou seja, a sua exteriorização. O par fusional matador e vítima exterioriza uma relação imanente. Nesse sentido, o ritual não faz senão evidenciar, por meio de palavras e imagens, que, nessas províncias, *a identidade já nasce paradoxal*, e que qualquer esforço para estabelecê-la vê-se fadado à precariedade. O eu contém sempre o outro, e o problema passa a ser como garantir um mínimo de estabilidade – identidade? – em um mundo atravessado pela diferença, pela impossibilidade da constituição de uma totalidade una.

Viveiros de Castro (1996b/2002 e 2000/2002) está interessado em deslindar menos uma teoria geral da ação/comunicação ritual do que uma teoria ameríndia, baseada num procedimento de “contraefetuação do virtual” (Deleuze & Guattari 1991). Trata-se de uma teoria da ação/comunicação ritual que enfatiza a abertura do campo da vida ordinária baseada no parentesco – entendido aqui como campo da cognação, que inclui consangüíneos e afins efetivos – para o meio cosmológico (virtual) do qual ele retira a sua matéria e, portanto, a sua condição de existência. Nesse sentido, o ritual revelar-se-ia como esfera de comunicação com figuras humanas e não-humanas da alteridade: afins potenciais, inimigos, espíritos, deuses ou animais. Como no caso melanésio esmiuçado por Houseman e Severi, entre os ameríndios, o processo do ritual e o do parentesco mantêm interdependência e enviam para uma problemática mais ampla: para individuar é preciso, antes, desindividuar; para produzir o parentesco, buscar subjetividades exteriores; para se constituir como sujeito ou agente, incorporar relações.

### **O casamento como ação política**

O casamento do cativo com uma mulher do grupo repousava em um absurdo: uma troca cujo único pagamento era a própria morte, representando a pior situação política possível para um homem, o extremo da uxorilocalidade, viver na casa do inimigo. Com efeito, trata-se aqui de uma tópica ameríndia clássica: toda relação afim sofre o risco de resvalar em inimizade. Assim, os indígenas sabiam que, na vida ordinária, o melhor que tinham a fazer era casar-se o mais perto possível, diminuir a distância entre os afins para atenuar o perigo e se aproximar da melhor maneira de um ideal de vida “entre si”. Extinguir o perigo seria contudo impossível, pois era a sua domesticação que possibilitava a construção do parentesco e da vida social como um todo. A política matrimonial tupi revelava-se, assim, pela alternância entre os casamentos próximos (e sobretudo o casamento avuncular) e os casamentos distantes. De um lado, mantinha-se o ideal sociológico de um mundo entre si, onde a afinidade figurava como um mal necessário e onde o que estava em jogo era a produção doméstica; de outro, atraía-se afins de modo a estabelecer alianças importantes no que se refere à constituição dos bandos guerreiros e ao fortalecimento – ou mesmo inflação – de uma parentela e de seu líder. De um lado, a constituição de um núcleo duro de cognatas; de outro, a sua possibilidade de extensão.

Entre os antigos Tupi, era bastante difundida a prática do casamento avuncular, o que permitia um

relativo fechamento do ciclo de trocas matrimoniais e, assim, a evitação da experiência de viver entre estranhos. Florestan Fernandes (1948/1989) afirma que esse tipo de casamento consistia na forma preferencial, não sendo infreqüentes, por outro lado, os casamentos entre primos cruzados bilaterais. Tais práticas ganhavam expressão nítida na terminologia de relações. Como evidencia Fernandes, a sobrinha era chamada pelo tio materno de “minha futura esposa” ou mesmo “minha pequena irmã” e, quando de seu nascimento, era este quem costumava cortar o seu cordão umbilical. Um mito sobre o dilúvio primordial e o repovoamento da terra narrado por Fernão Cardim (1585/1980) ilustra o problema do casamento avuncular.

Dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens e que somente um escapou em riba de um janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe e que estes dois têm em princípio, e que dali começou a sua multiplicação. (apud Fernandes, 1948/1989:186)

Como vemos, o mito apresenta a redução da vida social a uma dimensão mínima, em que a afinidade figura como elemento suprimido, e o incesto é tangenciado.

O corte do cordão umbilical da sobrinha anunciava a compensação pela irmã cedida. Delineava-se pelo casamento avuncular um sistema de compensações por adiamento: a irmã cedida numa geração “voltava” na geração seguinte sob a figura de sua filha. Noutras palavras, uma irmã (consangüínea) era também a mãe de uma esposa (afim). Segundo Fernandes, esses mecanismos permitiam a preservação do equilíbrio na composição interna de cada grupo local, bem como entre os grupos ligados por casamento, o que significava a conservação dos laços de afinidade num círculo pequeno. Segundo Viveiros de Castro (1986), isso pode ser lido tanto como regra prescritiva quanto como um privilégio concedido a alguns, tais os primogênitos e os filhos de líderes. Para um homem, ficar em casa era sobretudo não ter de se sujeitar ao sogro distante e ao árduo serviço da noiva e, de certo modo, aproximar-se do ideal de um mundo sem afins.

Os casamentos distantes, de sua parte, revelavam uma razão igualmente estratégica, pois que redundavam na garantia dos laços de aliança política que uniam os grupos locais, por exemplo, na constituição dos bandos guerreiros e, assim, alargavam o campo da sociabilidade. Por esse meio, conservavam-se e intensificavam-se as relações dos indivíduos pertencentes a parentelas unidas tradicionalmente. Como sugeriu Pierre Clastres (1963/2003), os Tupi quinhentistas viviam um caso de “pseudoatomismo”: apesar de manifestarem um grande impulso de fragmentação e isolamento, eles não raro se viam imersos em um emaranhado maior de relações comerciais, rituais e políticas, que remontavam tanto a conjuntos multicomunitários ou nexos regionais, nos quais a dispersão era ainda a regra, mas não a endogamia; como ao universo das aldeias propriamente ditas, compostas de diferentes casas ou parentelas. Viver entre si era decerto um luxo, mas abrir-se ao exterior era uma necessidade. Um homem privilegiado era aquele que não apenas conseguia manter-se em sua parentela, mas também garantir o mesmo para seus filhos homens, seja através do casamento avuncular, seja pela quebra da obrigação uxorilocal. Ora, esse mesmo homem poderia fazer dessa obrigação um meio de atrair genros. Desse modo, ele retinha seus filhos – homens e mulheres – e atraía homens de fora, promovendo tanto o fortalecimento de um núcleo de cognatas como a inflação e a extensão de sua parentela, por meio da consolidação de alianças com outras casas e grupos locais, obtendo uma projeção supralocal. Os casamentos distantes representavam, assim, um meio para consolidar as alianças políticas, que passavam pela guerra, pelo comércio e pelo oferecimento de festas.

Os dados esparsos sobre os antigos Tupi vão ao encontro daqueles apresentados na etnografia

sobre os Parakanã. Segundo Carlos Fausto (1995), em ambos os casos, a terminologia de relações expressa as práticas matrimoniais, revelando um horizonte de endogamia. Os Parakanã, de sua parte, combinam a fórmula avuncular (oblíqua) à dravidiana (com uma certa inflexão patrilateral), revelando um grau elevado de manipulação da terminologia de relações. Essa prática avúnculo-patrilateral garante uma dispersão mínima e uma prática de casar o mais perto possível, o que conduz ao fechamento das parentelas e à fragmentação do grupo inclusivo, devido à dificuldade de compor interesses entre parentes agnáticos distantes<sup>22</sup>. Fausto acrescenta que, entre os Tupinambá, esse problema foi percebido por Florestan Fernandes e nublado por Lévi-Strauss, que procurou enfatizar a regra de casamento bilateral de modo a enquadrar esse povo em um modelo geral amazônico, onde reinaria uma forma de troca restrita sem grupos corporados (linhagens, clãs etc.)<sup>23</sup>. É preciso lembrar que, para Lévi-Strauss (1949/1982), a prática do casamento avuncular, bem como a troca patrilateral, eram designadas como formas “anãs” de reciprocidade, justamente por produzir ciclos curtos de troca e, por conseguinte, uma imagem de fechamento sociológico<sup>24</sup>.

Com efeito, como enfatizou Viveiros de Castro (1993/2002), entre os grupos tupi-guarani, o parentesco, submetido a essa máquina endogâmica, não oferecia possibilidade de totalização social. Nesse sentido, se o princípio de reciprocidade era como que negado no plano do parentesco e do casamento, ele era reencontrado no plano da vingança, ou seja, não mais na troca de mulheres, mas na troca de mortes. Ora, se pensarmos que, ali, a captura e execução de inimigos era a condição para a realização do parentesco e dos casamentos, é possível concluir que, para existir, o parentesco devia a uma esfera que lhe era ao mesmo tempo exterior e imanente, tal o que Viveiros de Castro batiza como “afinidade potencial”, uma afinidade não-efetiva, uma “afinidade sem afins”, em que a inimizade constitui a forma exacerbada<sup>25</sup>. Em suma, o inimigo – no caso tupinambá, um afim não apenas potencial, mas que se realiza pelo *ritual* – é o elemento que permite, por meio da própria morte, a perpetuação do grupo. Ao estabelecer que a condição do fechamento entre si – a endogamia – é a abertura ao outro – a guerra –, os antigos Tupi revelavam uma curiosa política matrimonial, que tinha como objetivo fortalecer os laços de cogação e, assim, um núcleo duro endogâmico, baseado na retenção de pessoas, por meio de um comércio ativo com a exterioridade, que implicava a execução de inimigos e, como conseqüência, a possibilidade de atrair esposas e afins.

A esfera do parentesco era, pois, englobada pela política matrimonial, que se mostrava indissociada da guerra, tendo em vista que os casamentos eram função da morte dos cativos. De um lado, havia o ideal de casar perto, manter uniões endógamas na própria parentela que idealmente coincidia com a maloca. A preferência avuncular, por seu turno, restringia o círculo de trocas matrimoniais, fortalecendo a unidade do grupo de cognatas e afastando o perigo inerente à relação de estrangeiros. Nesse sentido, ela se constituía como um privilégio. Por outro lado, a endogamia era

---

<sup>22</sup> Entre os Cinta-Larga, grupo tupi-mondé, de Rondônia e Mato Grosso, João Dal Poz (1991) associa a prática avúnculo-patrilateral a um “excesso endogâmico” e a uma tolerância para com o incesto. Os Cinta-Larga incluem nessa inclinação à endogamia arranjos poligínicos e poliândricos, bem como o casamento do avô materno com a neta.

<sup>23</sup> Lévi-Strauss (1943) aproximava os antigos Tupi da Costa dos Nambikwara contemporâneos, entre os quais vigia a regra de casamento de primos cruzados bilaterais.

<sup>24</sup> Um problema análogo pode ser encontrado na região das Guianas, um ideal de endogamia e fechamento sociológico contrapõe-se a práticas de exogamia e abertura, que apontam a vigência de redes de sociabilidade, tanto antigas como recentes, ainda que não se possa negar que um processo de atomização e dispersão foi intensificado com a chegada dos europeus. Ver, para tanto, as análises clássicas de Rivière (1984) e Overing (1975, 1983); e, mais recentemente, a crítica de Grupioni (2005a e 2005b), que, de sua parte, apóia-se nos argumentos de Pierre Clastres, desenvolvidos em “Independência e exogamia” (1963/2003).

<sup>25</sup> Essa afinidade poderia ser chamada, com efeito, de “virtual”, tal o que autor sinaliza num texto posterior (2000/2002). O ponto é que no texto de 1993, ele havia definido como “afinidade virtual” o que aqui proponho ser denominado, apesar da má sonoridade do termo, “afinidade efetivável”, afinidade que ainda não foi efetivada, mas possui todas as condições para tanto. Ver, a esse respeito, Taylor (2001).

uma ilusão. O desafio para um homem era, pois, atrair genros e reter filhos, o que fortalecia sua parentela. Isso dependia do número de filhas e, portanto, de esposas que, por seu turno, dependia de seus feitos guerreiros. Um homem bem-sucedido na guerra beneficiava-se, portanto, da regra uxorilocal, promovendo o casamento de suas filhas com membros de outras parentelas ou mesmo grupos locais. Assim, como propõe Viveiros de Castro,

A uxorilocalidade era um efeito do sistema político (e este uma função da cosmologia de vingança); a adesão a seus termos, em cada caso, era um limite negativo que dependia do estado histórico do sistema. (1986: 686)

Um homem que acabava de casar tinha de cumprir o serviço da noiva, ou seja, trabalhar para o seu sogro, que era o dono da casa em que vivia. Uma vez tornado um grande guerreiro, capaz de adquirir outras mulheres, este homem poderia constituir a sua própria casa, tornando-se ele também um líder residencial e se libertando do jugo do sogro. A uxorilocalidade era vista como uma *fase* que cumpria ser superada na busca de autonomia e, assim, revertida, em proveito daquele que a ela se submeteu. Como continua Viveiros de Castro,

A uxorilocalidade não era “temporária”, mas temporal – ponto de partida que se abria ao evento, gerador de uma dinâmica de diferenças dependente da proeza guerreira (de ego ou de seus parentes mais velhos ou as duas coisas). (idem: 687)

Eram apenas os homens bem-sucedidos no campo da guerra que poderiam apropriar-se do atrator uxorilocal. Muitos permaneciam sob o jugo do sogro, jamais se tornando líderes domésticos. Um líder doméstico, por seu turno, poderia tornar-se líder de um grande grupo local – tais as aldeias compostas por entre quatro e oito malocas – e isso dependia da extensão de seu prestígio e de sua parentela, o que pressupunha ampliar suas alianças tanto com malocas vizinhas como com grupos locais distantes, fato consolidado por meio do oferecimento insistente de cauinagens. O último grau dessa extensão dava-se quando este conseguia reunir, em torno de si, guerreiros de diversas proveniências para compor uma investida guerreira. E isso poderia redundar na liderança em um plano supralocal, por provisória que fosse essa situação. Em suma, de líder local, esse homem se converteria em chefe de guerra. O que definia a autoridade, ou seja, a *posição política* de um líder, local ou regional, era, justamente, a acumulação ao longo do tempo de relações com inimigos, convertidas em relações de afinidade, isto é, desposar muitas mulheres, atrair muitos genros e reter os próprios filhos em casa.

Tanto a poliginia como a procriação eram vistas como corolários dos atributos obtidos na execução dos inimigos. Antes do sacrifício de sua primeira vítima, um indivíduo não possuía esposa alguma. Depois da primeira vítima, em torno dos 25 anos, ele poderia adquirir uma companheira velha ou mesmo uma mulher nova, indo morar freqüentemente na casa do pai dela. Era só quando acumulava algumas vítimas – logo, nomes e marcas – que ele poderia libertar-se da família da esposa e atrair novas mulheres para sua própria casa. A poligamia tornava-se, assim, um privilégio dos grandes guerreiros, que assumiam diferentes posições de liderança. Thevet conta, na *Cosmographie universelle* (1575/1953), que Cunhambebe possuía, apenas em sua casa, oito esposas, e fora dela, mais cinco. Amendaua, por seu turno, teria 34 mulheres e um total de 86 filhos.

Entre os antigos Tupi, a contração e a extensão do domínio político, o domínio da chefia, dependia fortemente do evento (Fausto 1992). Um homem bem sucedido na guerra tinha condições de se

libertar do jugo uxorilocal, constituir a sua própria casa e obter muitas esposas. Ele consolidava a sua parentela, atraindo genros, por meio de suas filhas, e garantindo aos seus filhos tanto o casamento com suas sobrinhas como a possibilidade de quebrar a norma, mantendo-os em casa. Esse homem era capaz de maximizar os efeitos da guerra para compor uma parentela forte e um leque de alianças estável e, assim, estabelecer uma influência para além do âmbito do parentesco. Noutras palavras, ele constituía seu prestígio numa zona de incerteza criada no evento e na história. O meio por onde esses líderes transitavam e obtinham as condições de suas magnitudes constituía-se, segundo Viveiros de Castro, num “sistema meta-estável, carregado de historicidade, onde tudo dependia de quantos inimigos se podia computar” (1986: 689).

### **A fabricação do guerreiro e outras mais**

#### **O cativo reinimizado**

Voltemos ao ritual antropofágico. Se os seus antecedentes consistiam em fazer do inimigo de guerra um parente por aliança que não poderia reciprocamente a esposa recebida, chegava a hora de ele pagar a dívida assumida com sua própria vida. Chegava a hora de ele ser reinimizado e, enfim, executado, em meio a um grande festival supralocal, onde, durante cerca de três dias, todos, *salvo o matador*, iriam beber, dançar e cantar. Nos termos de Fausto (2001), findava a fase da “familiarização” e a fase da “predação”, anunciada no campo de batalha, devia ser retomada.

Vale à pena, nesse momento, rememorar, a partir de uma rápida sùmula dos relatos dos cronistas quinhentistas, a seqüência básica do festival antropofágico, que durava em média três dias, culminando com o grande repasto canibal.

No primeiro dia do festival, o cauim já deveria estar pronto. Os convidados chegavam aos poucos, sempre adornados e dispostos a dançar. O cativo, mostrando-se feliz, unia-se a todos na dança e bebia cauim. Era apenas no segundo dia que começava o processo de sua reinimização: a construção de uma cabana especial para o prisioneiro no pátio central da aldeia marcava o seu desligamento em relação à parentela do dono. Logo cedo, a bebedeira recomeçava e o cativo era conduzido a participar do ritmo dos demais, bebendo e, sobretudo, dançando com eles. Assim que o sol se punha, começava a dança da corça na praça central da aldeia, quando eram simulados combates, nos quais o cativo se defendia sem demonstrar grande temor. Durante a noite, as mulheres vigiavam o prisioneiro e, enquanto ele jazia na rede, elas entoavam cantos, que faziam referência ao destino dos inimigos, ao mesmo tempo em que pintavam e adornavam com penas o tacape ou ibirapema, arma responsável pela execução. Elas suspendiam esse objeto no teto da casa e lhe dirigiam encantamentos, impregnando-o da eficácia necessária para dar cabo ao prisioneiro.

Na manhã seguinte, terceiro dia da festa, os homens destruíam a cabana que haviam feito ao prisioneiro. As mulheres retiravam a muçurana do pescoço da vítima e a colocavam na cintura. Enquanto uma se ocupava em pintar todo o seu corpo com jenipapo, as outras cantavam em seu redor. Cobriam todo seu corpo e sua face com penas vermelhas. Seu cabelo era novamente tosquiado e sobre a sua cabeça era colocada uma coifa de penas. As mulheres cobriam também o rosto do cativo com uma mistura de substâncias. Era importante conformar a vítima aos padrões de pintura do corpo e de tonsura do cabelo do próprio grupo. Iniciava-se, então, o tormento. As mulheres, também pintadas e adornadas, passavam a perseguir o cativo, que se defendia, correndo e lhes atirando pedras e frutas. Começavam, assim, as cerimônias de inculpação e a captura cerimonial.

Quase no amanhecer, findava o cauim, e todos se encontravam completamente ébrios. Uma mulher então chegava com o tacape inteiramente adornado e o exibia ao prisioneiro, que compreendia que o seu fim havia chegado. O matador que, como o cativo, tinha o corpo pintado de jenipapo (ou cinzas) e inteiramente coberto de penas, aproximava-se pela primeira vez do pátio central e recebia o tacape adornado das mãos de um ancião, muitas vezes referidos pelos cronistas como “chefe” da aldeia, o que requer certos esclarecimentos (ver capítulo seguinte). Isso ocorria ao modo de uma coreografia: aquele passava o tacape por entre as pernas do matador, que deveria sentir-se honrado. Em seguida, um diálogo desenrolava-se entre o matador e a vítima. Como resume Staden, se o primeiro ameaçava – “Vim para matar-te, pois os teus mataram e devoraram muitos dos meus” –, recebia logo uma brava resposta – “Quando eu morrer, os meus irão vingar-me” (1557/1998: 167). Nesse mesmo instante, o matador lançava-lhe, com o tacape, o golpe fatal no crânio.

### A vez do matador

Detenhamo-nos na execução pública do cativo e, por conseguinte, na relação entre o matador e sua vítima – o “átomo da vingança” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985). Com a execução do inimigo, o matador ganhava um novo nome e certas incisões em seu corpo, realizadas por um ancião ou “chefe”. Isso significava, em se tratando de um rapaz (um *kumumy açu*), a passagem para o mundo adulto (*avá*), a possibilidade de tomar uma esposa e fazer uma criança. O ritual antropofágico compreendia, nesse sentido, uma espécie de iniciação masculina, que poderia, contudo, ser repetida, fazendo com que um homem acumulasse nomes e marcas, o que significava adquirir potência a um só tempo predatória e produtiva (procriativa).

A execução do cativo parecia ser o momento mais importante da construção da masculinidade no mundo tupi, que implicava uma série de ritos de passagem. Como insiste Florestan Fernandes (1952/1970), esses ritos tinham como objetivo inculcar no sujeito uma predisposição guerreira, o que pressupunha um forte sentimento de ódio pelo inimigo. Após o nascimento de um menino, no momento da queda de seu umbigo, o pai oferecia-lhe um tacape e um arco e flechas, ou mesmo unhas de onça e garras de pássaro. Na idade de sete ou oito anos, o menino era submetido a um outro tipo de intervenção corporal: a perfuração do lábio inferior, que era, como de praxe, celebrada com uma grande cauinagem, que envolvia membros de outros grupos locais. Nesse momento, a criança tornava-se um *kunumy* e, para demonstrar sua virilidade, não poderia chorar, suportando a dor em silêncio. Outro momento importante de aquisição de agência ou potência predatória na infância diz respeito ao repasto antropofágico, no qual meninos tinham seus corpos banhados pelo sangue do inimigo e eram incitados a comer um mingau de vísceras. Todos esses momentos de passagem tinham como intento aumentar, no menino, a potência predatória, antecipando nele a figura do guerreiro, que guardava em si uma porção do inimigo. Segundo a teoria nativa da concepção, toda criança, não importando o seu sexo, era já resultado de um ato de predação, do derramamento do sangue do inimigo por um homem. O que os ritos de passagem realizavam era uma espécie de *ativação* dessa condição inata, dessa inimidade imanente. A execução de um inimigo seria o ponto máximo dessa ativação, seria a possibilidade mesma de aquisição de uma subjetividade.

Todos esses ritos tinham como horizonte o ritual principal de execução do cativo, ato sacrificial que tornava possível uma espécie de iniciação dos rapazes, ou seja, a sua passagem para o estatuto de *avá*, aquele que já matou inimigo, ganhou nome, sofreu incisões e se submeteu ao período de reclusão;

e também aquele que poderia tomar uma esposa, procriar e beber cauim. Pode-se afirmar que o efeito desses ritos masculinos era cumulativo: a cada execução, um homem poderia adquirir mais nomes e marcas. O ritual antropofágico era, pois, além de um mecanismo de produção de pessoas e de alianças, um propulsor de prestígio, tanto uma máquina de fazer pessoas como de magnificá-las. Assim como era possível manipular o jogo matrimonial e escapar do jugo uxorilocal, mantendo a própria casa e adquirindo várias esposas, era possível fazer-se guerreiro mais de uma vez, matando muitos inimigos.

Florestan Fernandes já atentava para esses dois sentidos da execução do inimigo:

À medida que um homem ampliava seu número de vítimas, os efeitos e mesmo o sentido daquelas ações se modificavam sensivelmente: o sacrifício ritual de uma vítima humana e a conquista de um nome representavam uma coisa para o mancebo, que se tornava avá, e outra bem diferente para o avá, que já era um guerreiro experimentado. O primeiro encontrava nas situações vividas a condição de passagem para a categoria de “homem”; o segundo esperava dela outros resultados, tão importantes para ele quanto para o mancebo, a ascensão de status: preservar sua posição e aumentar seu “poder” ou carisma, o que acarretaria a elevação crescente de seu prestígio. Por isso, embora seja impossível compreender atualmente o significado subjetivo daquelas ações, no plano estritamente psicológico, sabe-se o que elas “valiam” socialmente em cada época da vida dos indivíduos, e como elas se encaixavam entre si em função desses significados, descrevendo a trajetória percorrida pelos homens a partir do momento em que se viam reconhecidos como adultos. (1952/1970: 155)

Era possível, assim, maximizar os efeitos do ritual. Como sustenta Fernandes, se o estatuto de guerreiro era disponível – e mesmo compulsório – a todos, havia um processo de “peneiramento” de homens que podiam vir a ocupar a posição de principal, e isso ocorria para cada nível de sociabilidade, do plano doméstico ao supralocal, passando pelo local. Segundo Fernão Cardim (1585/1980), havia mesmo uma distinção entre rituais “para neófitos” e “para veteranos”, os primeiros sendo mais complexos que os segundos.

A cerimônia do primeiro assassinato não configurava um rito de iniciação masculina propriamente dito, pois não operava por uma formação exclusivamente masculina, da qual as mulheres se viam excluídas, como se pode notar em ritos como o jurupari rio-negrino, realizado por grupos de língua tukano e aruak, no qual neófitos recebem conhecimentos secretos e têm acesso aos instrumentos sagrados – flautas, concebidas como encarnações dos ancestrais mitológicos – que permanecem fora do campo de visão das mulheres e das crianças, sob o risco de irromper a desordem sobre o mundo social. Entre os antigos Tupi da Costa, a passagem para o mundo adulto processava-se sem que neófitos precisassem receber dos adultos conhecimentos de ordem militar mantidos secretos e sem que fosse necessário promover a segregação de mulheres e crianças<sup>26</sup>.

Segundo Michael Houseman (1999), o esquema clássico dos rituais de iniciação baseia-se no jogo de interações entre, no mínimo, três termos: iniciadores, noviços e não-iniciados (mulheres e crianças, na maior parte das vezes). Nesse jogo são criadas cumplicidades entre iniciadores e noviços, de um lado, e iniciadores e não-iniciados, de outro; e estas cumplicidades são produzidas justamente pela presença do segredo. Os iniciadores transmitem o segredo aos iniciados, que jamais contarão aos demais. Os

---

<sup>26</sup> Com efeito, segundo Florestan Fernandes (1952/1970) a aprendizagem do modo de vida adulta, isto é, guerreiro, entre os Tupinambá independia de qualquer complicação ritual. As crianças eram expostas a situações concretas, que faziam da guerra uma realidade rotineira.

iniciados, no entanto, não possuem acesso à totalidade do espetáculo, mantendo-se por muito tempo reclusos. A visão mais geral da cerimônia é, pois, compartilhada pelo público e pelo oficiante. De modo geral, a série de identificações entre os termos é o que permite a *diferenciação* decisiva, tal a finalidade do ritual, entre iniciados (homens) e não-iniciados (mulheres e crianças)<sup>27</sup>.

No ritual antropofágico tupi, não parecia haver lugar para um iniciador, no sentido de um agente manipulador dotado de um conhecimento especializado e distanciado dos demais participantes<sup>28</sup>. Os cronistas, como já apontado, fazem diferentes menções ao ancião (ou “padrinho”, como na glosa de Fernandes 1948/1989), que adentrava o terreiro e, num gesto coreográfico, passava o tacape para as mãos do matador. E também que fazia os “riscos” no corpo do matador durante a sua reclusão. No entanto, sua função não parecia ir além desse gesto ornamental, visto que não havia ali um ato nem de transmissão de segredo, nem de manipulação de entidades não-humanas ou objetos “sagrados”. Quem transmitia algo – no caso, não exatamente um conhecimento, mas o próprio princípio vital – ao matador era própria a vítima e, nesse sentido, a relação focal não era entre um iniciador e um noviço, mas sim a relação sacrificial estabelecida entre o guerreiro e seu inimigo. Não se tratava, ali, sequer de uma transmissão, mas de um ato de predação ou apropriação que pressupunha a destruição de um corpo, a sua dessubjetivação. Nesse caso, o análogo para o conhecimento ou segredo transmitido em um típico ritual de iniciação era a potência predatória que resultava do homicídio, essa relação exacerbada.

Nesse ato sacrificial, não é possível negligenciar o papel fundamental do público. Se no caso de uma iniciação clássica, o público é composto de não-iniciados – mulheres e crianças –, no caso do ritual antropofágico, ele consistia numa massa indiferenciada composta por anfitriões e convidados, homens, mulheres e crianças, todos ébrios de cauim. Se a iniciação “canônica” culmina na diferenciação entre iniciados e não-iniciados homens, de um lado, e mulheres e crianças, do outro; o ato de execução dá lugar a um processo de fusão radical entre o matador (“iniciando”?) e sua vítima, que se destacam fortemente da coletividade. Segundo Viveiros de Castro (1996a/2002), esse processo de fusão ritual consiste numa espécie de “anti-cismogênese”, uma “anti-diferenciação”. Ao executar a vítima, o matador interiorizava-a e, nesse sentido, tornava-se ele mesmo perigoso ao grupo. Daí que ele precisava submeter-se a um processo de reclusão, onde a sua porção vítima seria amansada e só então ele poderia retornar à vida cotidiana. Depois desse processo, ele se veria fortemente transformado: ao mesmo tempo em que poderia apresentar-se como homem pleno e adulto, ele sabia que guardaria em si algo do inimigo. É só nessa etapa que a “iniciação” poderia realizar-se, culminando com a constituição de um guerreiro completo, um *avá*.

O sacrifício da vítima produzia no matador uma anti-identidade: nos termos de Viveiros de Castro, ele tornava-se o próprio inimigo. O inimigo *lhe* era imanente, passando a integrar a sua própria subjetividade. O ritual antropofágico não era a garantia de uma identidade pessoal estável e a constituição de um “Nós coletivo”, que unia vivos e mortos, como propôs Florestan Fernandes, mas sim a possi-

<sup>27</sup> Em um artigo recente, Houseman afirma ser a “essência” da iniciação “um processo discriminativo, atribuidor de identidade, cujos produtos (os iniciados) constituem os meios de sua própria reiteração (cf. Zempleni 1991)” (2004: 81). Para Houseman a eficácia do ritual de iniciação, como de qualquer ritual, reside precisamente no fato de que “como resultado da *performance*, afirmações desse tipo [por exemplo, de que as mulheres não têm acesso aos mistérios da iniciação, não porque não são iniciadas, mas por serem mulheres] passam a ser aplicadas *para além do quadro ritual*, sendo abertamente sustentadas como proposições não sobre o rito, mas sobre o mundo” (idem; grifos meus).

<sup>28</sup> Segundo Houseman, “para os oficiantes, a eficácia da iniciação (e da ação ritual em geral) deriva, essencialmente, não do manobrar interativo dos participantes humanos, como noviços ou mulheres, mas da manipulação de não-pessoas: objetos, encantamentos, animais etc. Essas operações de manipulação, que chamo ‘simulações’ para distingui-las de ‘dissimulações’ (as quais envolvem a coordenação das ações de outros participantes), agem no sentido de estabelecer, na mente dos oficiantes (e de outros), uma relação circular entre as atividades rituais que eles empreendem e sua aptidão para empreendê-las” (2004: 100-101).

bilidade para a produção de um sujeito ideal capaz de antecipar-se como deus. Em *Araweté, os deuses canibais* (1986), Viveiros de Castro atentou para a proximidade do pensamento tupinambá e araweté, ao demonstrar que, para ambos, a guerra é a única maneira de um homem realizar-se plenamente. Como já salientado, entre os Araweté, a morte é vista como um processo radical de transformação: uma parte da alma dos mortos sobe aos céus, sendo devorada pelos deuses canibais – *mai* – que vivem em estado de festa contínua, como os deuses da terra sem mal tupinambá. Ora, esse ato de devoração transforma os mortos em deuses, que devorarão outros mortos, e assim por diante. O canibalismo terrestre tupinambá fora, assim, deslocado para um plano celestial, morada dos deuses. Tanto entre os Tupi quinhentistas, como entre os Araweté, o matador era aquele que poderia antecipar o seu destino divino na terra devido ao fato de ele conseguir integrar em sua subjetividade uma combinação entre humanidade e divindade. O inimigo era, assim, um elo intermediário de suma importância. A sua execução era o motor da vida social, que emperraria se cessasse a vingança. No que se refere mais propriamente aos antigos Tupi, a sua morte permitia tanto a liberação dos bens e das mulheres do morto, que poderiam voltar a circular, não respondendo necessariamente a uma regra de transmissão, como a construção da subjetividade complexa do matador, que poderá obter uma esposa e fazer crianças sob a condição de integrar em si um princípio de alteridade.

Em suma, uma pessoa plena seria aquela que integrasse em si uma subjetividade outra e que, portanto, já não seria apenas homem, mas também deus. Uma relação – ou, em outros termos, uma potência predatória – foi interiorizada, e é esta que confere a qualidade de guerreiro que, de sua parte, deve ganhar expressão por meio do nome e da marca adquiridos durante a reclusão. A reclusão a que se submete o matador consiste, pois, no momento dessa integração e na evitação do risco de uma dissolução total da pessoa, de uma perda de controle que poderia culminar na metamorfose irreversível no inimigo, o que representa uma ameaça para o assim chamado processo do parentesco.

A iniciação era, pois, o momento em que o sujeito se fazia guerreiro, interiorizando, ou melhor, *ativando* uma relação. Seria possível, doravante, executar outros inimigos, passar por outras reclusões e exteriorizar essa experiência por meio de nomes e marcas, ou seja, integrar outras relações às antigas, de modo a estender a sua subjetividade. Assim, um homem poderia obter mais mulheres, estabelecer sua própria casa em torno de relações com seus filhos e genros, tornar-se líder de um grupo local, líder de expedições guerreiras e mesmo um pajé. O fracasso na guerra, o fato de não ter matado mais de um inimigo, traduzia-se no estado de monogamia compulsória e na incapacidade de superar o jugo uxorilocal. Tal o inferno do matador mal-sucedido: permanecer na casa do sogro e submeter-se ao seu jugo. Aqueles que não passavam pelo rito de execução do cativo não seriam considerados sequer homens adultos, mas sim *maném*, covardes. Florestan Fernandes alega que este problema não deve ser confundido com o da homossexualidade, também notado pelos cronistas. Esta prática era freqüentemente observada entre os rapazes solteiros, aqueles que ainda não teriam matado inimigo<sup>29</sup>. Com efeito, entre os antigos Tupi, os rapazes (*kunumy uaçu*) permaneciam solteiros durante um tempo considerável de sua juventude, ou seja, do momento de sua puberdade até a idade de aproximadamente 25 anos. As relações heterossexuais eram permitidas apenas entre rapazes e velhas (*uianuy*), e tinham caráter jocoso. Os solteiros podiam participar das expedições guerreiras, ocupando o posto de remadores, pois ainda não estavam habilitados para tomarem cativos. Além disso, não deviam beber cauim, bebida reservada aos adultos.

---

<sup>29</sup> Algo parecido encontra-se entre os Nambikwara. Segundo Lévi-Strauss (1955), rapazes solteiros, geralmente primos cruzados, “flertavam” entre si e entregavam-se ao “amor mentira”. Entre os antigos Tupi, não há indícios que as relações homossexuais se dessem entre primos cruzados.

Segundo Thevet (1575/1953), os tais *maném*, quando mortos, não iam para a terra da abundância, *guajupιά*. Diferente dos matadores, eles não se tornariam deuses, seu destino depois da morte seria a errância pelo mundo dos *anhanga*, espectros terrestres, reconhecidos como a porção da alma que permanece nesse mundo, ao passo que a alma celestial, *anga*, acedia ao mundo dos deuses. Os cronistas afirmam que a vida pós-morte não era acessível às crianças e às mulheres que, quando morriam, permaneciam condenadas à danação, vagando miseravelmente pela terra. Como sugere d'Évreux (1615/1929), as mulheres, tais os covardes e vis, tinham dificuldade de encontrar a morada dos antepassados, permanecendo no meio do caminho. Apenas as mulheres dos grandes matadores pareciam poder ganhar nomes e ter acesso à morada dos deuses<sup>30</sup>.

### Masculino e feminino

Florestan Fernandes (1948/1989) acentua o paralelo entre o rito antropofágico, tomado do ponto de vista do matador, e o rito de iniciação feminina. Ambos domínios unissexuados, eles implicavam derramamento de sangue: no caso do matador, o sangue da vítima, no caso das adolescentes, a sua própria menstruação. Tanto em um como no outro, era exigido um longo período de reclusão, que culminava na aquisição da capacidade de participar das cauinagens, obter um esposo e gerar uma criança. Se as meninas passavam por esse processo no momento de sua puberdade, os rapazes deveriam esperar até a idade entre 25 a 30 anos, o que exprime a obliquidade que marcava a relação entre os sexos nessas sociedades.

Como descreve Thevet (1557/1997), três dias depois de sua primeira menstruação, a menina era submetida a incisões de dentes de capivara até cair doente. Seguiam-se dias de abstinência e repouso numa rede – ela não poderia tocar o chão com os pés –, que perduravam até a sua segunda menstruação. Como aponta Fernandes, no segundo mês, ela voltava a sofrer retaliações e, apenas no terceiro, veria o fim de todo o processo, quando seria pintada com jenipapo e considerada apta a realizar os trabalhos de coleta, beber cauim e obter um esposo. Esse desfecho era mais uma vez comemorado com uma cauinagem. Se considerada a semelhança dos processos aos quais era submetido o matador em seu resguardo após o homicídio, é possível afirmar que o modelo de reclusão, também o modelo de familiarização de substâncias perigosas, era feminino. A reclusão masculina repetia a feminina à medida que consistia na domesticação e integração de um elemento extra-social ou extra-humano, de modo a obter capacidades de procriação. Se a menina controlava algo dado dentro de si mesma, o rapaz deveria extrair esse algo do próprio inimigo, ou seja, a potência a um só tempo predatória e criadora. Em ambos os casos, tratava-se de domesticar e trocar capacidades a um só tempo internas (ao corpo) e externas (ao mundo social).

No que dizia respeito às mulheres, as capacidades em questão relacionavam-se menos à reprodução que à gestação, a preparação da criança que é, segundo a teoria nativa, produzida pelo pai, que teria se apropriado de uma potência exterior. Da mesma forma que preparavam o cauim, as mulheres preparavam as crianças e, em outro nível, o inimigo a ser devorado no festival. E, nesse processo de preparação, os homens possuíam, sempre, um papel fundamental. É ainda Florestan Fernandes (1948/1989) que sugere, por exemplo, ser a couvade a “instituição do sobrepardo masculino”. Quando o filho nascia, era necessário ao pai obedecer ao resguardo. De modo geral, matar um inimigo era a condição para suportar o processo da couvade, que poderia, aliás, ser partilhado com os pais classificatórios. Uma criança seria

<sup>30</sup> Voltarei ao tema da escatologia e das relações de gênero no capítulo 5.

produto, portanto, não de uma, mas de uma série de reclusões do pai, o que significava também uma série de integrações ou interiorizações de relações: em primeiro lugar, daquelas que sucedem ao ato homicida e, em seguida, da própria couvade.

Segundo Thevet (1575/1953), a reclusão durava uma lua inteira, e o matador deveria privar-se de comer carne e peixe, alimentando-se apenas com farinha e raízes e permanecendo deitado, sem tocar os pés no chão, ao menos por quinze dias. Thevet faz referência ao momento em que o matador recebia a escarificação: “depois do que com a ajuda de uma lancetinha, feita com os dentes de um animal chamado cotia, faz várias incisões e furos no corpo – ao peito, e outras partes –, de tal modo que parece inteiramente espicado” (apud Fernandes, 1948/1989: 236). As meninas, vale lembrar, também recebiam escarificações durante o seu resguardo pubertário, à diferença que essas só poderiam ser impressas do umbigo para baixo, ao passo que os homens eram marcados no peito, nos braços e nas coxas.

As homologias e correlações entre a fabricação de homens e mulheres desdobram-se incessantemente. E isso revelava, no mais, pares de oposição. Nota-se que se o matador deixava crescer os cabelos na reclusão, a menina tinha de raspá-los. Como bem lembra Fabiana Maizza (2004), os penteados eram um forte traço diferenciador dos sexos. No cotidiano, os homens deviam raspar o topo de suas cabeças em forma de meia lua, ao passo que as mulheres deviam deixar seus cabelos longos. Em ocasiões especiais, como a iniciação e o luto, a regra era invertida: as mulheres é que deviam cortar os cabelos, e os homens, deixá-los crescer<sup>31</sup>. Finda a reclusão, o matador tinha sua cabeça novamente raspada. Já as meninas, em saída de resguardo, tinham de esperar crescer os cabelos para que pudessem se casar. O mesmo ocorria com relação ao luto por ocasião da morte de um parente próximo ou cônjuge. As viúvas tinham seus cabelos novamente cortados e o tempo de fazê-los crescer era geralmente o tempo necessário para que a morte do marido fosse vingada<sup>32</sup>.

Outro elemento que diferenciava homens e mulheres era a plumária. Exclusividade masculina, as penas de aves eram presença obrigatória nos momentos de guerra e festa e serviam também para o tacape que, decorado como o inimigo, daria cabo ao inimigo. Quando de sua chegada na aldeia, o prisioneiro tinha seu corpo coberto de penas e cinzas. O mesmo ocorria com o morto, que deveria ir à sepultura sob os trajes de um guerreiro autêntico, ou seja, a um só tempo matador e inimigo, portando seus objetos e ornamentos. Não por acaso, matador e inimigo, quando do momento de enfrentamento, portavam os mesmos ornamentos: o corpo pintado de jenipapo e repleto de penas de todas as cores, além da coifa de plumas que, como nota Maizza, acompanhava o penteado, ressaltando a parte raspada da cabeça, aquela que seria, naquele ou noutro dia, atingida pelo golpe fatal.

Se é possível fazer referência, nesses casos, a uma oposição entre a “função feminina” – produção – e a “função masculina” – predação –, isso não significa um congelamento da dicotomia masculino e feminino. Pelo contrário, homens buscavam, a todo o momento, apropriar-se das capacidades das mulheres, e vice-versa. Assim como o desafio da reclusão do matador era domesticar uma capacidade

---

<sup>31</sup> Fabiana Maizza (2004) faz um bom inventário das diferenças quanto à apresentação entre homens e mulheres. Os homens, além de terem suas cabeças raspadas, tinham lábios e orelhas perfuradas com ossos de animais, colares de contas e ossos pendurados no peito, traziam escarificações no peito, braços e coxas e uma pedra verde (chamada por eles de tembetá) encaixadas em um buraco feito em seu queixo. As mulheres tinham apenas as orelhas furadas e apenas as suas pernas recebiam escarificações. Tanto homens como mulheres deviam depilar-se.

<sup>32</sup> Maizza (idem) alega ainda que se o processo de crescimento dos cabelos de uma mulher representava o espaço de tempo necessário para que seu marido fosse vingado e, então, que ela se casasse novamente, para o homem, o crescimento dos cabelos é associado ao homicídio, pois “aquele que deixava os cabelos crescer era justamente o que devia matar, para vingar a morte de um próximo. Nota-se aqui a ligação entre o penteado e a vingança” (idem: 7).

externa sob o modelo da reclusão feminina, o desafio da participação das mulheres nos rituais antropofágicos (e também xamânicos) era o de justamente buscar o destino masculino, isto é, a imortalidade, o acesso à terra da abundância. Nesse sentido, a tese da “anterioridade do feminino” soaria falaciosa. Se os grandes guerreiros convertiam a sua potência predatória em uma orientação para o interior – orientação seguida pelas mulheres –, exercendo uma espécie de “função feminina” (Viveiros de Castro 1986), as esposas dos grandes matadores, em especial, e as mulheres velhas, em geral, realizavam a sua ferocidade, devorando de modo voraz a carne do inimigo e exercendo, assim, uma espécie de “função masculina”. Soma-se a essa “confusão” de posições de gênero a figura dos grandes xamãs ou caraíbas que, contrapondo-se à teoria de concepção patrienviesada vigente, declaravam-se “filhos de mãe” com um deus. E também, sob a sua presença, alegam os cronistas, as mulheres velhas tornavam-se xamanizadas.

### Sobre nomes e marcas

A nomenclatura, como ressaltado, era um elemento crucial para a formação da pessoa masculina, bem como para a sua magnitude. Um dos fins do ritual antropofágico era justamente a oportunidade de trocar o nome de infância e adquirir novos nomes. Segundo Florestan Fernandes (1952/1970), não eram apenas os matadores que podiam receber nomes, mas também aqueles que estavam envolvidos na captura e na execução, tais os captivos e os demais guerreiros que subjugavam a vítima em momentos como o da fuga simbólica. Podiam ganhar nome também aqueles que esfacelavam o crânio dos inimigos já mortos, sobretudo em tempos em que as atividades bélicas eram cerceadas pelos missionários cristãos e outros agentes da pacificação. Isso sem falar naqueles que executavam jaguares: como os inimigos, aqueles, quando mortos, conferiam potência predatória aos seus executores. À diferença dos inimigos, porém, os jaguares não eram jamais devorados, sua carne devendo ser queimada e seus ossos mantidos para a fabricação de instrumentos; flautas, por exemplo. Em suma, inimigos e jaguares – inimigos-jaguares – serviam como os nominadores por excelência nessas sociedades.

Mas se o nome era trocado quando da execução do inimigo, isso significa que todos possuíam um nome de infância. Segundo Hans Staden (1557/1998), era costume dar a uma criança o nome de um antepassado, mas isso não parecia constituir uma regra rígida de transmissão. De modo geral, conferia-se à criança o nome de um parente querido, o que não tinha qualquer significado instrumental, não indicando critério algum de herança. O Padre d’Abbeville (1614/1975) faz menção, de sua parte, à fala dos profetas que alegavam serem as crianças a encarnação da alma de seus avós. Métraux debruça-se sobre o problema dos nomes de infância para concluir que

A escolha do nome não era coisa fácil. (...) Com os tupinambás, parece que um verdadeiro conselho se formava para o fim de encontrar um nome capaz de melhor exprimir a personalidade psicológica e mística de seu portador, assim como identificar qual dos seus parentes, já falecidos, teria ressuscitado entre eles. (1979/1928: 97)<sup>33</sup>

Se a individualidade dos vivos era fortemente marcada pela aquisição e publicização de diferentes nomes que, de sua parte, explicitavam uma trajetória, os mortos tinham a sua individualidade apagada,

---

<sup>33</sup> Com efeito, tudo leva a crer que a ênfase nos nomes de nascimento era muito menor que nos nomes adquiridos quando dos homicídios. É interessante, nesse ponto, apontar ao caso dos Guarani atuais em que a nomenclatura das crianças, realizadas da mesma forma por xamãs, foi tornada matéria para grandes rituais – os assim chamados *nimongarai* – que ao mesmo tempo celebram a colheita do milho. Nimuendaju (2001) evidencia nesses rituais a persistência da regra exonímica sobre a endonímica.

tal o papel do luto, que cumpria um papel de produção do esquecimento. A identidade de um morto não poderia ser senão genérica e, nesse sentido, não tinha como ser transferida. Como Métraux, Fernandes encontra na nominação um importante fator de “personalidade”. Personalidade que não era, em hipótese alguma, algo dado, mas que deveria ser construído na relação com o inimigo. Personalidade, por isso mesmo, cambiante, mutável. Por ser intransferível e por designar um signo de renome, os nomes engendraram, ali, um processo irreversível e cumulativo, constituindo-se como elementos fundamentais no movimento, jamais terminado, de individualização e diferenciação.

Entre os antigos Tupi, o inimigo era, em suma, um doador de nomes, o que não significa que o nome tomado fosse o nome do inimigo. O mais certo, aliás, é que os novos nomes eram simplesmente inventados. Gabriel Soares de Souza (1587/1987) alega, por exemplo, que o mais comum era atribuir nomes de animais. Se o cativo permitia ao matador que ele construísse sua individualidade, isso também não significa que ele fosse apreendido pela sua individualidade, que parece, no final das contas, importar pouco. Com efeito, a individualidade do matador não parecia ser reflexo da individualidade do cativo, o que poderia ser atestado é, de modo diverso, a possibilidade de converter a generalidade deste último em singularidade. O inimigo, como o morto, era uma figura desindividualizada. O segundo deveria ser esquecido, distanciado, ao passo que o primeiro deveria ser familiarizado, ou seja, destituído de sua identidade inimiga e de seu nome ou renome anteriores para ser moldado à imagem de um homem do grupo captor.

Fernandes (1948/1989) insiste que quando da reclusão, o matador obtinha um “espírito tutelar”, segundo ele, o espírito de algum morto do grupo. Não há como saber se este espírito era, de fato, o morto do grupo ou o inimigo, mas se pensarmos que ambos cumprem a “função inimigo”, a questão parece se resolver. O ponto é que esse “espírito” ou “força” não possuía uma individualidade, reduzindo-se a uma potência genérica passível de ser apropriada pelo matador. Se o inimigo ideal era um membro de um outro grupo tupi-guarani, isso não significa que ele não pudesse ser um tapuia ou mesmo um não-indígena, já que, quando capturado, passaria por um processo de transformação, sendo moldado à imagem ideal de um homem adulto. Não importava, em resumo, a identidade do cativo ou morto, mas sim o *efeito* que este poderia causar. Bastaria que ele apresentasse os atributos de um homem completo: a disposição para a guerra e para o confronto derradeiro – físico e verbal – que ocorria em praça pública. Dentro de sua esfera de sociabilidade, um homem – ou “grande homem” – era conhecido pela sua individualidade, objetivada tanto pelo nome como pelo acúmulo de elementos visuais (ornamentos e marcas); fora dela, ele era apenas um guerreiro, capaz de fornecer nomes e renome àquele que esfacelar o seu crânio. Em poucas palavras, essa individualidade não possuía senão um valor momentâneo, existindo para ser desfeita. Reencontramos, portanto, o tema do “ser-para-a-morte”, enfatizado por Pierre Clastres (1977b/2004) em seu ensaio sobre o guerreiro selvagem.

De certo modo, a aquisição de um nome pressupunha uma espécie de dialética entre os processos de individualização e generalização. Se o nome era a expressão de uma identidade – no caso, bastante cambaleante e precária –, a morte e a inimidade inscreviam-se no campo da ausência de identidade, da total desindividualização. O inimigo e o morto não possuíam nome: o primeiro perdia-o quando chegava à aldeia dos captores e o último era submetido a um processo de esquecimento: seu nome não poderia ser pronunciado, ao contrário daquele dos grandes guerreiros, que deveriam sê-lo com júbilo e publicamente. O matador, durante o ritual, ocuparia uma posição análoga à do morto e do inimigo – o modo pelo qual ele era pintado e ornamentado confirma essa correlação. Ele não participava da festa, perdia o nome de infância (que também não deveria ser pronunciado) e colocava em risco sua própria condição de sujeito ao entrar em fusão com a vítima.

Matar um inimigo – não importa qual – era meio de obter um novo nome. Thevet sugere que um homem

troca o nome que possuía em sua infância pelo nome que lhe agrada, o qual ele não consente de boa vontade entre outros que tomará mais tarde. E é uma máxima inviolável entre eles, que tomarão tantos nomes quantos inimigos matam. (apud Fernandes, 1952/1970:312).

Tudo indica que o prestígio de alguém residia não no nome em si mesmo, mas na novidade que ele apresentava: o inimigo era criador, mas era o matador o criativo. Como narra Ambrósio Fernandes Brandão, a propósito do momento de escolha do nome, dado publicamente:

(...) se alevantam os tais, e a grandes brados vão dizendo: “eu me hei chamar daqui para frente Fulano (aplicando-se o nome *de quem querem*), porque tenho morto a meu inimigo”, o que vai repetindo por muitas vezes, e por este nome quero ser conhecido e nomeado daqui em diante. (idem: *ibidem*)

Fernandes vê a nomenclatura como modalidade de objetivação do carisma, que pressupunha certas cerimônias de auto-glorificação do matador, em que era celebrada a “intimidação do espírito da vítima”. O autor via esses ritos como dotados de forte função psicológica, qual seja, formação e confirmação da personalidade – agressiva – do guerreiro. Ora, se há uma psicologia aí envolvida, vale insistir, essa não diz respeito a uma interioridade psíquica, tampouco a um etos padronizado, mas sim à capacidade extensiva adquirida pelo matador. A identidade por ele adquirida, longe de remeter a um “eu profundo”, residia na possibilidade de exteriorização de uma relação interiorizada. Se havia algo como um “eu profundo” do matador, a sua intimidade, este estava mais próximo de seu nome de infância, que cumpria ser trocado e jamais pronunciado, mantendo-se oculto. O nome adquirido era, por outro lado, aquele que deveria ser exposto, proferido publicamente, do mesmo modo que o são os cantos.

Uma vez recebido, o novo nome deveria ser revelado publicamente. Gabriel Soares de Souza faz referência a um ritual específico para a tal revelação, realizado entre o primeiro e o segundo resguardo do matador. Para tanto, era necessário o oferecimento, pela família do matador, de uma cauinagem, em que ele e outros matadores entoariam cantos de inimigos. O nome figurava, assim, como sinédoque dos cantos que, como entre os grupos tupi-guarani atuais, portavam a palavra mesma dos inimigos, muitas vezes acompanhada da música das flautas-tíbias. Nessas cauinagens, eram também realizadas escarificações no corpo do recluso. Como esclarece o Frei Vicente de Salvador:

Mas o nome que tomaram não o descobrem (ainda que lho roguem) senão com grandes festas de vinho e cantares em seu louvor, e eles se fazem riscar e lavar com um dente agudo de animal e, lançando o pó de carvão pelos riscos e lavores ensangüentados, ficam com eles impressos toda a vida, o que têm por grande bizarría, porque por estes lavores e pela diferença deles se entende quantas cabeças quebraram. (apud Fernandes 1952/1970: 310)

O nome adquirido no ritual antropofágico deveria, em suma, ser objetivado pelas escarificações corporais<sup>34</sup>. Era sobretudo necessário inscrever no corpo uma marca da potência ou agência guerreira.

<sup>34</sup> O Padre Yves d'Évreux observava esses hábitos sob uma mistura de espanto e contemplação: “Estes povos, e não só eles, porém geralmente todos os índios do Brasil, têm por costume cortar o corpo, e recortá-lo tão lindamente, que os costureiros e alfaiates, embora hábeis em

Possuir muitos nomes e marcas significava um acúmulo de prestígio e também uma espécie de fortalecimento, de capacitação para novas vinganças. O corpo de um grande guerreiro era, com efeito, o lugar da distinção. Se o nome era expressão da relação por meio da palavra, a marca permitia tornar visível essa relação e propulsionar outras relações. Se o nome de infância deveria ser guardado em segredo ou mesmo esquecido, substituído, o novo nome, nome adquirido num ato por assim dizer em cadeia, pois que produto de uma predação permitida por uma série de relações, deveria ser objetivado, exibido, exaltado.

Segundo Staden (1557/1998), como os nomes, as cicatrizes valiam por um ornamento valioso. Elas não marcavam propriamente a singularidade de um homem, e sim a quantidade de seus feitos guerreiros, eram sobretudo um signo de magnitude. Os corpos dos grandes guerreiros eram cobertos de incisões, como se pode notar em uma gravura presente no livro do Padre Claude d'Abbeville (1914/1975), que traz o retrato de Francisco Carypiyra, chefe tabajara da região do Maranhão. Quando tinha entre sessenta e setenta anos, este teria ido à França sob o posto de “embaixador tupinambá”. Segundo d'Abbeville, suas escarificações indicavam que ele teria matado vinte e quatro inimigos.

O prestígio de um homem era então objetivado por meio do nome (palavra entoada) e da marca (imagem exibida). Se o nome conferia individualidade ao seu portador, as escarificações apenas sinalizavam a acumulação dos nomes. Assim como as contas do colar do cativo, que indicavam o número de dias de vida que ainda lhe restavam (Staden 1557/1989), as escarificações eram feitas para contar o número de vítimas e feitos guerreiros, representando, assim, no plano da pura temporalidade, a experiência do matador. As escarificações consistiam na inscrição no corpo de uma relação fusional entre o matador e o inimigo. Era na irreversibilidade dessa objetivação – só a morte apagaria aqueles riscos – onde residia a possibilidade de magnificação do portador. Ao mesmo tempo em que as marcas traziam a lembrança da relação fusional – lembrança de um estado de indiscernibilidade e generalização –, a sua cicatrização permitia a integração do inimigo pelo matador e, assim, a separação de ambos, o primeiro tendo se tornado deus, passando para um plano da pura generalidade, o segundo tendo se tornado um homem ou “grande homem”, adquirindo e estendendo sua singularidade.

Em suma, os efeitos do ritual antropofágico para um homem, objetivados na obtenção de nomes e marcas, residiam tanto na produção de uma pessoa *standard* – o guerreiro – como na possibilidade de magnificar esse processo de produção, culminando na constituição de pessoas diferenciadas. Nesse sentido, se Pierre Clastres (1973c/2003) estava correto em afirmar que os rituais de iniciação ameríndios, que operam pela tortura física, são responsáveis pela inscrição da socialidade nos corpos dos iniciandos, ele negligenciou o fato que essa inscrição pode ser apropriada de modos diversos, sobretudo porque pode ser acumulada. Noutras palavras, Clastres deixou de lado a capacidade de estas instâncias produzirem diferenças significativas, não apenas sujeitos, mas tipos diferentes de sujeitos. Entre os antigos Tupi, o fato de um homem trazer uma escarificação impressa em seu corpo significava que ele era um *avá* – homem no mais do termo, membro de uma só “civilização” e distinto dos homens imperfeitos, inacabados porque não-guerreiros. Não obstante, o fato de ele ter seu corpo inteiramente escarificado – o que representava uma maneira de exibir seus vários nomes, seu renome – designava que ele era alguém diferenciado, por isso mesmo capaz de assumir uma posição de destaque entre os demais, uma posição quiçá política.

---

profissão, buscam imitá-los no corte dos seus vestidos” (1616/1929: 98). O capuchinho revela um dado novo com relação àqueles apresentados pelos demais cronistas: os indígenas cortavam-se também quando da morte de um parente próximo e, nesse sentido, as incisões eram tanto a objetivação de uma vingança consumada como a incitação a uma vingança futura. Esperava-se dela, pois, um *efeito*. Podemos desenvolver esse raciocínio com a constatação, por Thevet, de que as escarificações eram utilizadas também quando do tratamento de doenças. O doente, ele também, deveria passar por resguardo e dietas alimentares (Métraux 1928/1979: 81).

## Digressão sobre nomes e marcas

Como demonstrou Viveiros de Castro (1986), entre os povos de língua tupi-guarani, os nomes são sempre “nomes de outros”, podendo advir de animais, inimigos e deuses. Isso revela um sistema que se pode dizer aberto ou centrífugo. O autor sinaliza que, entre esses povos, os nomes vêm-se investidos de forte função de individualização, ou seja, não há estoques de nomes, nem critérios rígidos de transmissão, abrindo espaço para as escolhas pessoais. Distanciando-se da função classificatória, os nomes próprios seriam, assim, a marca máxima da individualidade e, nesse sentido, “a fonte das ‘identidades’ vem de fora, da tríade que forma a figura do Outro: deus-morto-inimigo. Mesmo a relação a si, em suma, continua-se entre outros” (1986: 383).

A exonímia referida por Viveiros de Castro remete à aquisição individual, quiçá heróica, de nomes singulares porque não-transmissíveis. Não apenas entre os Tupinambá, mas também entre os Araweté e outros grupos de língua tupi-guarani, caribe e yanomami, duas pessoas não podem (ou não costumam) partilhar o mesmo nome e, além disso, cultiva-se a idéia de que um desses nomes adquiridos, geralmente o nome de infância, não pode ser jamais pronunciado, o que colocaria em risco a integridade da pessoa. Entre os Araweté, por exemplo, o autor aponta a utilização freqüente de tecnônimos para evitar pronunciar os nomes próprios de infância. Assim, um homem é chamado com “pai de Fulano” ou “marido de Fulana”. Para os Araweté, é o nascimento de um filho, e não diretamente a morte do inimigo, o que possibilita a um homem trocar de nome.

A nomação é certamente uma via de acesso fundamental para compreender as relações entre identidade e alteridade. Tendo em vista esse problema, Viveiros de Castro (1986) identifica nas terras baixas sul-americanas uma oposição entre sistemas endonímicos e exonímicos. Os grupos tupi teriam desenvolvido fortemente esse segundo sistema, que expressa a ausência de grupos corporados ou classes atuando na constituição das identidades – daí, a ênfase na individualização –, bem como uma orientação fundante para a exterioridade. Os sistemas endonímicos, em sua versão mais forte, costumam ser encontrados em algumas sociedades jê, tais os Kayapó e os Timbira, entre os quais um estoque de nomes circula no interior do grupo, seguindo regras de transmissão que evidenciam um sistema classificatório com posições fixas<sup>35</sup>. Ainda que o contraste não possa ser total, o que ele revela são dois tipos de sistemas: um deles, mais centrípeto, portador de uma complexa segmentação interna, tal a profusão de classes, como metades, grupos de idade etc., e o outro, “canibal”, mais centrífugo, onde a ausência de classes faz do “indivíduo” o lugar mesmo da diferenciação.

A ênfase dos sistemas de nomação ‘canibais’ parece ser menos na classificação que individualização, menos na conservação de um repertório de nomes, ao modo Jê, que na aquisição de nomes novos; menos na transmissão visada por esta conservação que na re-nomação pessoal e intransferível; menos nos conjuntos sincrônicos que nas séries diacrônicas; menos na referência mitológica que na história social e pessoal, menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior. (idem: 388)<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Nesse caso, haveria um estoque limitado de nomes – e de almas – que devem ser mantidos no interior do grupo e que implicam processos de transmissão cerimonializada. Entre os Timbira e Kayapó, essa transmissão ocorre entre os vivos, sendo o nominador geralmente o irmão da mãe do nominado, relação que, devido à terminologia oblíqua, é tida como entre um avô e seu neto. Entre os Timbira, mais especificamente, nominador e nominado possuem a mesma posição social, sendo o nome concebido como uma espécie de espaço oco e de posição pura.

<sup>36</sup> Em comentário a um artigo Stephen Hugh-Jones sobre a nomação entre os Tukano, pelo qual passaremos em seguida, Viveiros de Castro complexifica a oposição proposta entre Jê e Tupi a propósito de suas práticas de nomação. Depois de examinar o caso tukano, que combi-

A análise de Viveiros de Castro, retomando uma célebre discussão de Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*, reencontra nesse “individualismo” tupi não a criação de um psiquismo, mas um dos movimentos de abertura do sistema à história. Lévi-Strauss (1962) debruça-se na relação entre nomenclatura e diferenciação, para concluir que atribuir um nome é classificar, é integrar em uma estrutura de diferenças preexistentes. O nome próprio, prolongamento e limite da classificação, constituiria, assim, uma posição num sistema de relações e seria homólogo à noção de espécie, operador que permite passar de uma unidade da multiplicidade à diversidade de uma unidade. Num ritual de iniciação, por exemplo, é comum o fenômeno da troca de nomes, bem como a sua confirmação, o que significa a aquisição de uma posição num sistema de lugares marcados. No raciocínio desenvolvido por Lévi-Strauss, o indivíduo singular seria um elemento irreduzível da classificação e a noção de “personalidade”, uma espécie de totem moderno. O indivíduo moderno, dotado de uma personalidade única e substancial, representaria o momento em que a dinâmica classificatória emperra, abrindo a um espaço de inefabilidade impassível de ser integrado nas classes.

Esse indivíduo revelado pelo sistema de nomenclatura canibal, um indivíduo que adquire sua singularidade no tempo e na história e não se vê cooptado por sistemas classificatórios rígidos, não pode ser confundido, contudo, ao indivíduo moderno, tampouco ao culto à personalidade, ao qual se refere Lévi-Strauss. Haveria aqui, justamente, uma inversão: se a “personalidade” moderna é o reflexo de uma interioridade psíquica, de um certo conjunto de características pessoais cuja expressão mais acabada é o rosto próprio, a individualidade tupi não é senão a exteriorização de relações adquiridas que nada se assemelham à idéia de um “eu profundo”. O “indivíduo” tupi é definido pelo evento e pelo inimigo, ele não tem, em princípio, uma interioridade<sup>37</sup>.

Entre os antigos Tupi, tanto o nome como a pele carregavam índices de uma relação que não situavam a pessoa em um mapa preestabelecido, mas a constituíam como lugar mesmo da diferenciação. A relação social em questão – a relação com o inimigo – diferenciava os indivíduos sob uma base comum. Ninguém era a atualização de uma posição, e sim a expressão de um evento, o que pressupunha uma forma instável e cambiante. Nesse “individualismo selvagem” (Taylor 2003), não havia noção de personalidade individual, mas a construção contínua das subjetividades, tendo em vista as relações com as figuras da alteridade: inimigos, animais, deuses e, como veremos, brancos. A primazia da “função individualizante” entre os antigos Tupi extrapolava o domínio da nomenclatura. A construção desse indivíduo singular passava pela recusa da homonímia, pela necessidade de mostrar essas aquisições no corpo e pela capacidade de acumular relações, promovendo a magnificação e a extensão da pessoa.

Taylor (2003) persegue o tema da individualização entre os grupos jivaro, não pelo viés da nomenclatura, e sim pelo da pintura corporal e, mais propriamente, das pinturas faciais vermelhas associadas ao encontro com um espírito de um morto (*arutan*)<sup>38</sup>. Entre os grupos jivaro, conhecidos pelo seu

---

naria elementos exo e endonímicos, o autor reflete sobre a constatação de que entre os Jê os nomes podem ter origem externa. O que diferencia os sistemas Jê dos sistemas Tupi seria, portanto, menos a questão da origem do que a da *transmissão*. Em sentido estrito, não poderia haver endonímia na Amazônia, já que o exterior é sempre estruturante. Nas palavras do autor: “Nomes na Amazônia sempre vêm de algum tipo de exterior: crianças não são nomeadas de acordo com os nomes de seus pais e tampouco são nomeadas pelos seus pais: a distância mínima praticada em regimes endonímicos engaja um ‘anti-genitor’ (*‘anti-parent’*), isto é, o pai ou um pai (Tukano) ou um germano de sexo oposto do genitor (Jê). A endonímia amazônica é apenas um limite inferior de exonímia” (2005: 2).

<sup>37</sup> Sobre o culto moderno às “características pessoais” e o seu contraste com noções indígenas (no caso, melanésias) sobre a construção da individualidade, ver Strathern (1999). Com efeito, a autora opõe à idéia de características pessoais, que devem ser representadas, por exemplo, em retratos fotográficos, a idéia de “força vital” ou “potência transferível” que deve ser apropriada de maneira a produzir efeitos. A individualidade deixa de ser um problema de representação para ser um problema de efeito. Cabe a um dançarino ornamentado, por exemplo, tornar visível aquilo de que ele se apropriou, ou seja, as suas relações.

<sup>38</sup> Philippe Descola alega que “todos os Jivaro compartilham a idéia que a identidade individual está menos contida nas características do

passado de caçadores de cabeças, o que os aproxima da ética canibal tupi, a constituição da identidade pessoal não pode ser desvinculada do campo da predação. No entanto, se entre os antigos Tupi a subjetividade de um homem adulto era definida pela execução de um cativo de guerra e sua subsequente reclusão, entre os Jivaro, essa definição passa, em primeiro lugar, pela experiência visionária, que costuma suceder um ato homicida e dá acesso ao encontro com o espírito de um parente morto que será convertido em espírito tutelar<sup>39</sup>. Já foi comentada aqui a insistência de Florestan Fernandes na aquisição pelo matador de um tal espírito, o que, para a sua teoria do sacrifício, representava a relação do matador com um morto de seu grupo. Para o autor, no entanto, o que permitia essa relação de proteção era a execução do inimigo. Viveiros de Castro, de sua parte, desloca o foco da relação entre vivos e mortos para a relação entre o guerreiro e sua vítima, sendo justamente o espírito dessa última que deveria ser amansado no momento da reclusão. De todo modo, tanto no caso tupi como no jivaro, um homem vive uma experiência radical de encontro e confronto com uma subjetividade estranha – de um lado, a vítima, do outro, um morto. Ambas são potências genéricas – que, uma vez domadas, podem ser convertidas em uma qualidade inerente a este homem e, mais que isso, um elemento definidor e decisivo, pois que individualizador de sua subjetividade.

Taylor refere-se às pinturas vermelhas, *usúmanu*, aplicadas sobre face em contextos de reunião intercomunitária como evidência de uma relação, cuja interiorização produz uma individualização<sup>40</sup>. Essa relação foi selada durante uma experiência visionária na floresta, em que um homem, entorpecido por alucinógenos e tabaco, encontra-se e confronta-se com um parente morto, então desfigurado e destituído de identidade. O que as pinturas vermelhas dão a ver não é, portando, a identidade desse parente morto, mas, o que é bastante diferente, o simples fato de que o seu portador carrega a marca de uma relação travada com uma entidade genérica. Entre os antigos Tupi, o confronto decisivo, que passava pelo derradeiro diálogo cerimonial, era com o inimigo de guerra, não em um espaço reservado, tampouco sob o efeito de substâncias, mas em praça pública, anulando qualquer atmosfera de segredo e discrição. O assassinio ocorrido produzia não exatamente uma identificação, mas sim o que Viveiros de Castro (1996a/2002) qualificou como “fusão ritual”, em que não há apenas confronto, mas assimilação de uma subjetividade pela outra. Se entre os Jivaro, a execução de um inimigo representa a perda de algo, o *arutan*, que deve ser contornado, entre os Tupi quinhentistas, ele representa uma aquisição. Em ambos os casos, permanece o perigo de perder para sempre a individualidade e se tornar um ser genérico, sem nome e sem marcas.

O encontro com esse *arutan*, que não pertence a uma classe de espíritos, será representado por um grafismo pintado em vermelho, exibido em contexto de confrontação pacífica estabelecido entre afins efetivos e potenciais, tais as festas de bebida fermentada e os trabalhos coletivos, e não em atividades guerreiras, onde a tinta negra se faz presente. A relação com o *arutan*, sustenta Taylor, representa a aquisição de uma “intencionalidade predatória” e, ao mesmo tempo, a capacidade de matar e de gerar

---

rosto que em certos atributos sociais da pessoa: o nome, a maneira de falar, a memória das experiências compartilhadas e as pinturas faciais associadas ao reencontro de um *arutam*” (1993:304). O autor menciona um mecanismo de transmissão de nomes e formas corporais, que passa pela idéia de um estoque limitado, no entanto, estes seriam ainda assim “marcas de individualização mais que símbolos de uma continuidade linear com as gerações precedentes” (idem:400). Esse problema reenvia à inflexão endonímica entre grupos como os Araweté, que compartilham com os Jivaro o fato de serem “sistemas canibais”, nos quais a matéria para a identidade deve ser buscada no exterior da vida social.

<sup>39</sup> Descola (1993, 2003) e Taylor (1985) alegam que, no passado, isso passava por guerras intertribais que tinham por objetivo a caça às cabeças de inimigos (*tsantsa*) que, analogamente ao ritual tupi, deviam ser domesticadas durante grandes rituais. Descola (1993) conta que os Achuar negam atualmente esse passado “atroz”, projetando-o sobre os Shuar, seus inimigos, também de língua jivaro.

<sup>40</sup> Taylor faz menção às tatuagens jivaro, para concluir que estas não possuem grande rendimento para o processo de individualização. Sua função é simplesmente tornar mais salientes os traços de um rosto, impedindo que a imensa semelhança invada o cotidiano, e o rosto não é o lugar da singularidade.

filhos. De modo geral, a relação com o *arutan* é propulsora de prestígio e permite exercer alguma influência sobre outrem. As pinturas faciais vermelhas atuam como principal marca da individualidade de um homem, ao passo que as pinturas negras exprimem uma identidade genérica ou mesmo uma não-identidade, o que remonta ao contexto da inimizade e à prática de caça às cabeças.

Taylor insiste que, ao garantir que cada rosto deterá um motivo próprio, as pinturas vermelhas – espécies de máscaras – produzem a diferenciação entre as pessoas. Elas não se apresentam como dispositivos visuais de classificação social, ou seja, indicadores públicos da função ou de status sociológicos, pois “a sociedade jivaro é desprovida de instituições – classes de idades, clãs, metades, castas ou confrarias – habitualmente associadas a este tipo de ornamento sinalítico” (2003: 232). Segundo a autora, não é possível deduzir a natureza do *arutan* a partir do desenho; a sua identidade, aliás, permanecerá em segredo. Nesse sentido, o que as pinturas vermelhas tornam visível é apenas um índice de uma relação interna, evidenciando para todos que aquele homem foi visitado por um *arutan* e que, portanto, é um homem completo<sup>41</sup>. A diferenciação notada por Taylor também pode ser cumulativa. Um homem que obtém um *arutan* em uma experiência visionária por assim dizer iniciática o perderá no momento da execução de um inimigo. Os Jivaro são tradicionalmente um povo guerreiro e caçador e, nesse sentido, o homicídio faz parte da constituição da pessoa masculina plena. Noutras palavras, a perda do *arutan* é esperada e significa a necessidade de obter outro *arutan*, o que implica uma nova experiência visionária. Trata-se da “expansão de si pela absorção da subjetividade de outrem que constitui o fulcro jivaro da vida social masculina” (2003:244). O sujeito jivaro aspira aos mortos em si, valendo-se da memória deles para alimentar o seu próprio renome, para tirar dela um efeito. A relação com os mortos é, portanto, um assunto individual, não implica uma memória coletiva.

Como o matador tupi, o matador jivaro é submetido a um estado de liminaridade e, nos termos jivaro, isso significa perder por completo a sua identidade, permanecer alheio à vida social. Não obstante, ao adquirir outro *arutan*, ele adquire mais “força”, e é somente nessa progressão de “forças”, ou potências predatórias, que um homem pode tornar-se um grande guerreiro, um *juunt*. Como o morubixaba tupi, o *juunt* jivaro é aquele que pode assumir papéis de liderança, tanto locais como supralocais, mobilizando afins. Um *juunt* é, antes de tudo, um *kakaram*, um homem eminente, um forte, reconhecido pelos seus afins como líder de uma facção de guerreiros em razão de seus sucessos guerreiros e de seu carisma. Tanto o *juunt* como o morubixaba maximizam o que é dado a todo homem adulto, ou seja, a potência predatória e, assim, podem influenciar outras pessoas e se estender para além dos domínios locais. Nota-se em ambos os casos um mesmo processo: a interiorização de uma relação, seguida por um movimento de exteriorização, que pode dar-se verbal ou visualmente. Um “grande homem” é aquele capaz de fazer dessa exteriorização uma garantia de extensão e esse processo realiza-se, via de regra, no tempo.

Tomemos o processo de individualização por meio de nomes e imagens, tal como ele se oferece numa região bastante distinta daquelas de que tratamos até então. Entre os Tukano do Noroeste Amazônico, não é possível fazer referência a um individualismo, como aquele tupi ou jivaro, visto que o idioma de hierarquia parece predominar ali, como se vê pela pregnância do idioma da filiação e da formação de grupos agnáticos. Como entre os Kayapó e Timbira, parece haver ali uma doutrina de circulação e reciclagem de nomes e almas – e também objetos –, que pressupõe posições fixas na

<sup>41</sup> Taylor alega que as diferenças entre os subgrupos jivaro são pensadas em termos de diferenças entre os *arutans* e, portanto, podem ser tornadas visíveis pelas pinturas vermelhas.

hierarquia social. Não obstante, a própria complexidade do sistema de nomeação e, por conseguinte, dos processos de objetivação que o acompanham, permitem entrever uma espécie de rachadura, pela qual o sistema se abre ao evento e pela qual individualidades e singularidades são produzidas, permitindo, inclusive, a constituição de um domínio político que, como os seus líderes, pode sofrer contrações e extensões.

Stephen Hugh-Jones (2002) se depara, entre os Tukano, com a inflexão exonímica em um sistema supostamente endonímico. Entre os Tukano, há também um estoque de nomes em circulação perpétua, no entanto, diferente dos Jê, a transmissão ocorre entre vivos e mortos. O autor afirma que no Noroeste Amazônico os nomes consistem na essência das coisas e expressam a forte homologia entre o indivíduo, o clã e o grupo exogâmico. “Nomear algo é conferir poder, uma peculiaridade que se aplica também aos nomes secretos de grupos de indivíduos” (2002: 50). Segundo Hugh-Jones, cada indivíduo possui um conjunto composto por três tipos de nomes. O primeiro seria o “nome de espírito”, nome de um membro falecido de seu grupo exogâmico que é, dado os critérios de descendência e hierarquia reconhecidos por estes povos, transmitido por linha paterna e marcador de um papel especializado. Noutras palavras, o nome de espírito exprime o pertencimento à linhagem e uma posição hierárquica, por meio dele, é possível saber se uma pessoa ocupa o lugar de chefe, cantador ou xamã. Além disso, esse nome propicia um elo direto com os ancestrais, designando um aspecto íntimo e secreto da subjetividade de seu portador.

Cada indivíduo possui também um apelido e um nome de estrangeiro. O primeiro remonta a um contexto de jocosidade, é inventado e deve ser empregado por outros. Trata-se de nomes não-transferíveis e biográficos, exprimindo a individualidade do portador. Os apelidos são evocados durante as festas de caxiri e nos *dabukuri*, cerimônias de troca de alimentos que se estabelecem entre afins de grupos locais distintos. Se o nome de espírito associa-se aos aspectos espirituais da pessoa, aos ossos e à relação com os ancestrais, o apelido remete aos aspectos corporais, à carne, à cognação. De um modo geral, esses devem ser proferidos com respeito, pois que também implicam certa intimidade. Os nomes mais comumente utilizados na atualidade são os nomes de estrangeiro que, curiosamente, recuperam as regras de transmissão dos nomes de espírito. Adotar um nome de estrangeiro – Cristo ou Jesus, por exemplo – significa apropriar-se de seus poderes ou prerrogativas, o que reenvia para o caso tupi, em que nomear é expressar uma relação de apropriação de algo exterior. “Se nomes sagrados são manifestações de ancestralidade, alma ou espírito, então os nomes de estrangeiros podem ser manifestações de anti-espírito e os brancos são anti-ancestrais” (idem: 54)<sup>42</sup>.

Hugh-Jones vislumbra, assim, inflexões exonímicas decisivas. Por um lado, o contraste entre nomes de espíritos e apelidos. Os primeiros, recicláveis e relativos à porção imaterial (ancestral) da pessoa, os segundos, biográficos e relativos à parte corruptível da pessoa<sup>43</sup>. O caso dos nomes de estrangeiro, por outro lado, unem dados exonímicos – o fato de esses nomes provirem do exterior – e dados endonímicos – o fato de poderem ser retransmitidos internamente. Assim, os nomes de estrangeiro nada mais fazem senão abrir o sistema à história, justamente para controlá-la, equacionando de maneira inver-

<sup>42</sup> O autor esclarece que os nomes de espírito retornam, quando da morte do indivíduo, às casas de origem ancestrais, às casas de transformação, situadas nas corredeiras e saliências rochosas. Segundo os xamãs tukano, os espíritos dos mortos moram em sítios celestiais que contam com geradores de energia, lâmpadas de rua e outros adereços das cidades locais colombianas e brasileiras. Em suma, vê-se aqui algo como uma sobreposição, que se espelha no domínio da nomeação, entre o mundo ancestral e o mundo dos brancos, ambos referidos como fontes de poderes cósmicos e prerrogativas.

<sup>43</sup> A oposição entre endonímia e exonímia seria, entre os Tukano, correlativa àquela entre alma-nome e alma-corpo. De um lado, a ênfase na linearidade, nos ossos e no sêmen; de outro, na cognação, na carne e no sangue.

tida ancestralidade e o mundo dos brancos. No caso dos antigos Tupi, a nomenclatura é inteiramente contaminada pelo evento, e o fator propriamente estrutural desse mecanismo resume-se a um movimento de abertura. Como vimos, e o próprio Hugh-Jones acentua esse ponto, há inflexões endonímicas entre os grupos tupi-guarani, e isso diz respeito aos nomes de infância. Como apontado pelos cronistas, não era incomum o fato de dar nomes de ancestrais às crianças, ainda que isso não seguisse qualquer regra de transmissão. Segundo Viveiros de Castro, entre os Araweté verifica-se a preferência de conferir aos primogênitos nomes de membros falecidos, mas esse fato desempenha um papel secundário em sua estrutura cosmológica.

Hugh-Jones alega que os nomes tukano implicam complementos visuais – no caso, ornamentos, como cocares, cinturão de dentes, tangas e mesmo artigos de brancos – e isso ocorre, “pois em cada caso eles provêm de três diferentes fontes – de seu clã, de seus amigos e de estrangeiros” (2002: 59). Os ornamentos de plumas, assim como os nomes, são propriedades dos clãs patrilineares; diferente dos Jê, eles não devem circular. Quando ganha um nome, a criança tukano é pintada de vermelho e preto. Na iniciação, os meninos devem usar um cocar de penas, que marca o novo estatuto de homens plenamente adultos. Nessa ocasião, ele receberá um nome de espírito, que deverá ser guardado como segredo, o que denota

o momento em que os nomes de um rapaz – componente pessoal do poder e da identidade do grupo – se tornam completamente internalizados, e deixam de ser pronunciados, é também o momento em que ele começa a exibir aspectos mais gerais de seu poder sob a forma de ornamentos. (idem: 59)

Nesse sentido, os ornamentos rituais seriam ali a face pública de algo que permanece oculto e invisível, qual seja, a alma-nome. Entre os antigos Tupi, embora o nome adquirido não constituísse um segredo, ele era o índice sensível – sonoro, musical – de uma relação invisível interiorizada. Como em populações tupi atuais, o que deveria manter-se oculto era o nome de infância, concebido não raro como núcleo de vulnerabilidade da pessoa.

Voltemos aos Tukano, para quem o nome, e seus correlatos visuais, os ornamentos, consistem em emblemas, em marcas de distintividade, capazes de situar os indivíduos no meio social mais amplo. É nesse sentido que S. Hugh-Jones alega que as diferentes casas, concebidas por ele não apenas como coincidindo com o grupo de descendência patrilinear, mas como uma espécie de entidade ambígua e andrógina, definida tanto pelos laços agnáticos como pelos cognáticos, entregam-se a uma competição por emblemas, títulos e prerrogativas. Os chefes de maloca (*wii gi*), que devem deter um grande conhecimento sobre a mitologia, bem como o domínio da oratória, para se afirmarem como tais não podem prescindir de ritos validatórios, que consistem justamente na exposição de seus ornamentos, bem como de um conjunto de instrumentos sagrados, tidos como ossadas dos ancestrais. Um grande homem tukano deve tornar visíveis suas prerrogativas, deve causar impacto visual e transformar a sua casa em um centro cerimonial, capaz de servir de pólo para a população dos grupos locais aliados. A chefia tukano, em seus diversos âmbitos, seria, assim, função da extensão de um homem, ou seja, sua capacidade de acumular relações e objetivá-las através de nomes e imagens, que podem ser ornamentos ou mesmo marcas inscritas em seu próprio corpo.

A construção do lugar da chefia tukano reenvia decerto ao caso dos Tupi antigos, ainda que entre estes não fosse possível vislumbrar regimes fortes nem de reificação, nem de transmissão. No entanto, algumas formas de objetivação de relações – no caso, não com ancestrais (Tukano), mas com inimigos

– merecem ser destacadas. Entre os antigos Tupi, objetos, como ornamentos e flautas, não pareciam durar mais do que a vida de seu dono; nesse sentido, não eram exatamente transferíveis, o que pressuporia um sistema de herança ou de troca formalizada ali não operante. Itens como coifas de penas, armas (como a ibirapema) e os adornos labiais (tembetá), fartamente exibidos em ocasiões festivas, eram em sua grande parte enterrados com seu dono. Aqueles que “sobreviviam” à morte de seu portador podiam ser apropriados pelos parentes deste, mas, dado o tempo em que não poderiam ser tocados por esses parentes – tempo de putrefação do cadáver – eles acabavam por ser saqueados. As ossadas dos inimigos, das quais se extraíam troféus-crânios e flautas-tíbias – as primeiras, penduradas nas entradas, e as segundas, tangidas nas festas –, pareciam ter o mesmo destino dos ornamentos, ainda que fossem constituídas de um material supostamente durável<sup>44</sup>.

Nesse sistema, não se pode perder de vista o lugar das escarificações que objetivavam, no corpo dos guerreiros, essas relações com os inimigos. Essas poderiam ser equiparadas às tatuagens, marcações que se encontram em diferentes paisagens sul-americanas; por exemplo, entre os Matis (Pano), para os quais tatuar-se, ato que ocorre durante a “iniciação” dos rapazes, também a primeira bebedeira da qual eles participam, é selar uma relação ao mesmo tempo com a exterioridade inimiga e com o mundo da afinidade (Erikson 1986, 2004). Alfred Gell (1993), na introdução a um estudo sobre as tatuagens polinésias, demonstra como, em diversas partes do mundo, essas marcas estão fortemente relacionadas à modelagem das subjetividades e, ademais, revelam uma dimensão política irreduzível, podendo muitas vezes servir como marcação de distinções sociais ou, para voltar ao termo aqui empregado, graus de magnitude. Se no Ocidente, tatuagens e escarificações foram associadas a um lugar de marginalidade ou mesmo a um veículo de contra-cultura, em muitos sítios da Oceania, inversamente, elas podem ser reencontradas como signo de posição hierárquica elevada. Em ambos os casos, todavia, elas se emprestam como marcação de uma diferenciação e, assim, como fonte de metáforas políticas.

Baseado nas reflexões do psicanalista Didier Anzieu, Gell propõe que as tatuagens e escarificações sejam pensadas, em primeiro lugar, como modo de rememorar uma situação de fusão – no caso psicanalítico, entre mãe e filho – e, em seguida, como maneira de renunciar a essa fusão por meio da criação de uma “pele suplementar” – a pele que cicatriza – que propicia uma estrutura de proteção e defesa, garantindo à pessoa uma certa invulnerabilidade. Esse ponto, mais uma vez, reenvia ao caso dos antigos Tupi aqui tratado, em que se operava uma fusão fundamental. Em suma, o processo da escarificação costuma revelar a constituição tanto de uma individualidade como de sua inscrição num coletivo mais amplo, de uma “memória biográfica externa”. “Nos termos da imagem básica do sujeito, a tatuagem produz uma dupla pele paradoxal” (Gell 1993: 38). Paradoxal pois evidencia naquele que a porta a um só tempo a sua abertura ao meio e a sua individuação.

Ao lado dos ornamentos e dos objetos de osso, as escarificações tupi consistiam em um modo decisivo de objetivação de relações e de agências, todas elas apontando para a inimidade. Como os demais itens, elas atuavam na construção do sujeito e na sua magnificação. Num mundo que não privilegiava a durabilidade e a transmissibilidade, elas revelavam uma maneira original de retenção, ainda que fossem, como a pele, fustigadas pelo tempo.

---

<sup>44</sup> Fico imaginando, no entanto, como eram esses “crânios-troféus”, já que, via de regra, eles teriam sido antes esfacelados... Enfim, não consegui até o momento encontrar qualquer indicação nas crônicas a esse respeito. De todo modo, o aspecto “troféu” não era exatamente o mais importante entre os antigos Tupi.

## Iniciação e magnificação

### Os ritos guerreiros e a produção de “grandes homens”

Gostaria, nesse momento, de propor algumas interrogações gerais sobre as economias políticas do prestígio nas terras baixas sul-americanas a partir do caso particular aqui examinado, o ritual guerreiro dos antigos Tupi. A revisão das análises sobre esses povos até então empreendida evidenciou que a fabricação de grandes guerreiros não pode ser compreendida fora do ritual antropofágico. Gostaria de me concentrar sobre esse ponto, deixando para o capítulo seguinte uma discussão mais aprofundada sobre a constituição, a partir desses movimentos de magnificação, daquilo que poderia ser designado como um domínio político.

O ritual antropofágico oferecia a oportunidade para os rapazes se iniciarem como guerreiros e constituírem a sua individualidade na ausência ou instabilidade de grupos corporados. Por outro lado, abria a possibilidade para a acumulação de prerrogativas guerreiras e, assim, para a aquisição de uma posição privilegiada dentro da própria sociedade. Em suma, a individualidade produzida poderia ser estendida e, junto com ela, também a sua parentela, que passava a apresentar contornos mais delimitados. A fabricação dos guerreiros e a oportunidade para estes ocuparem lugares de destaque acabavam por delinear uma socialidade política que se colocava como alternativa à socialidade doméstica. Para além do âmbito residencial, organizado em torno de um líder-sogro, a magnificação obtida pelo ritual guerreiro permitia a extensão de homens que, para usar uma expressão de Marilyn Strathern (1991), viam-se capazes de “conter outros homens” e, assim, de se estender para âmbitos mais amplos, tal o do grupo local populoso, o da expedição guerreira e mesmo da “província” ou confederação de aliados.

Orientadas para a guerra, outras sociedades, antigas como atuais, deparam-se com o mesmo princípio de extensão. Entre os Achuar (Jivaro) da Amazônia Ocidental, é possível vislumbrar a figura de grandes guerreiros – os *juunt* – que, como os morubixabas tupi, estendem a sua influência para domínios supralocais e obtêm prestígio por meio da troca sucessiva de almas *arutan* e, por conseguinte, pela aquisição de agência ou potência predatória. Como esclarece Descola (1993), o *juunt* jivaro é o líder de uma facção de guerreiros e também aquele capaz de reunir em torno de si aliados políticos, muitos deles atraídos por meio de trocas matrimoniais. Ele deve apresentar carisma, braveza e espírito de combate. Além disso, deve ser um bom orador, mostrando-se capaz de confrontar – e, ao mesmo tempo, convencer – de modo pacífico aliados ou afins. Assim como o morubixaba tupi, o *juunt* jivaro constrói-se sob o modelo da ferocidade guerreira.

A magnitude de um *juunt*, vale ressaltar, depende de sua capacidade de acumular força ou potência predatória por meio de um homicídio e da troca de *arutan*, o que significa um incremento de agência. Como sugere Philippe Descola (2003), o *arutan* é como uma “bateria recarregável”, permitindo a um homem manter um estoque particular senão de almas, de capacidades. O *arutan* poderia ser substituído quando de um homicídio, que poderia ocorrer seja em guerras intertribais, que eram movidas pela caça de cabeças, seja em guerras intratribais, decorrência do sistema de vendetas. Como entre os antigos Tupi, entre os Jivaro da Alta Amazônia a busca de inimigos, no caso, cabeças (*tsantsa*) que deveriam ser submetidas a um curioso processo de “redução” (Taylor 1985), destinava-se à realização de um grande ritual. Este, que incluía um processo de familiarização da cabeça inimiga, tinha por objetivo a fabricação de novas identidades e o incremento de energia procriativa e, ao mesmo tempo, a magnitude dos grandes guerreiros que, depois de passar pela “tabagização” durante o festival intercomunitário, eram isolados, subordinando-se a uma longa e dolorosa reclusão que culminava com a aquisição do novo *arutam* (Des-

cola 1993, Taylor 1985). Descola lembra que as guerras intertribais e a caça de cabeças deixaram de existir e, por conseguinte, o sistema passou a encontrar maior retraimento, deslocando a centralidade da relação com o inimigo para a relação com o *arutan* (alma de um morto parente). Isso implicou, ademais, a contração das redes de aliança, bem como a influência dos grandes homens<sup>45</sup>.

Carlos Fausto, comparando materiais antigos e atuais, conclui que os rituais que ocorriam em sociedades que praticavam a caça de cabeças, como os Jivaro, os Mundurucu (Amazônia meridional) e os Nivacle (Chaco), seguiam o mesmo esquema que os rituais antropofágicos tupi, visto que apresentavam o mesmo processo de produção de pessoas por meio da destruição de pessoas, fazendo da predação um modo de apropriação de agências exteriores passíveis de serem domesticadas, familiarizadas<sup>46</sup>. Nos referidos rituais, as cabeças funcionavam como troféus, que sinalizavam um processo cumulativo de atos de predação, um evento singular e uma ideologia que associavam a liberação da alma do inimigo com a aquisição de um poder de fertilidade, de produção de novas subjetividades humanas.

Reencontramos, nesse ponto, o caso dos Chulupi Nivacle referido por Pierre Clastres em “O infortúnio do guerreiro selvagem”. Clastres destaca, nesse povo, a produção dos *kaanoklé*, grandes guerreiros que, devido à sua destreza, constituíam uma espécie de “nobreza”.

[Tratava-se, segundo certos cronistas, de] uma espécie de cavalaria cujo prestígio repercute sobre a sociedade inteira: a tribo tem orgulho de seus guerreiros. Ganhar o nome de guerreiro é conquistar um título de nobreza. (Clastres, 1977b/2004: 282).

Nas investidas guerreiras, que cessaram a partir de 1940, eram aprisionados cavalos e homens, os últimos convertidos em servos. O mais importante, no entanto, era trazer um inimigo morto e, sobretudo, com o crânio escalpado. Assim, os *kaanoklé* destacavam-se dos demais guerreiros, pois portavam – e acumulavam – escalpos e, portanto, glória. Estes troféus jamais poderiam ser transferidos, trocados ou vendidos, devendo ser cuidadosamente conservados pelos seus proprietários em estojos de couro e vime. Clastres assinala que a posição proeminente do *kaanoklé* deveria ser construída em grandes bebedeiras, comemorações das façanhas guerreiras. Ali era celebrada a profundidade do vínculo pessoal que unia o guerreiro ao seu troféu.

As intuições de Clastres a respeito dessa economia de prestígio, que alinhavava diversas sociedades chaquenhas, é retomada por Adriana Sterpin, que persegue a associação entre os ritos guerreiros

---

<sup>45</sup> Segundo Carlos Fausto, baseado na monografia de Michael Harner sobre os Shuar, outro grupo jivaro, o fim da caça às cabeças e da realização do ritual *tsantsa* teria impedido a relação direta entre o matador e a alma do inimigo. “A alma vingativa seria digerida pelo cortador de cabeça, o qual, no final do resguardo-rito, expeliria apenas a sua forma passiva, associada à comunidade de origem. Nesse processo de digestão, o matador e seus parentes se apropriam, precisamente, da atividade da pessoa, de sua capacidade criativa” (Fausto, 2001: 464).

<sup>46</sup> Fausto propõe um esquema geral da predação familiarizante que revela, em primeiro lugar, um processo de produção de pessoas por meio da destruição de pessoas e, em seguida, um processo de publicização ou coletivização do que foi predado. “Ao trabalho simbólico sobre o matador acrescenta-se o trabalho simbólico sobre a coletividade, que confere justamente caráter público à predação familiarizante, fazendo dela o esquema geral da produção de pessoas nessas sociedades. Esquema de produção de pessoas, mas também unidades sociopolíticas e das teias de relação que as constituem: os troféus servem de suporte para a mediação entre aliados e para a separação entre contrários, conformando nexos de proximidade e distância, de continuidade e descontinuidade. Daí o caráter multicomunitário da segunda parte dos ritos guerreiros, normalmente glosados como a ‘grande festa’. Momento máximo de reunião e constituição das redes de amizade e inimizade que estruturam o universo total de relações sociais de um determinado grupo. O trabalho do rito permite não apenas que os atos homicidas adquiram máxima produtividade – socializando-os – como, sobretudo, fazem com que deixem de ser uma série justaposta de atos isolados, de ações individuais, para se tornarem um modo de reprodução generalizado” (2001: 463). Esse modelo pode ser encontrado de forma transformada, segundo Fausto, nas iniciações masculinas que estão na base da vida social dos povos tukano do Noroeste Amazônico, visto que “ambos giram em torno da produção social de pessoas e do desenvolvimento de suas capacidades criativas, e podem ver-se acompanhados por um simbolismo explícito de fertilidade” (2001: 467).

nivacle – festivais de bebida fermentada – e a produção dos “guerreiros institucionais”, os *caanvacle*. Toda glória guerreira, reforça a autora, deveria ser celebrada em uma bebedeira, quando seriam entoados novos cantos, também apropriados dos inimigos. A unidade nivacle, alega a autora, era “imaginada [ali] como um ‘concentrado’ de espíritos inimigos” (1993: 55).

Uma vez “domesticado” o escalpo, o seu captor deveria oferecer uma grande festa multicomunitária, quando seria consagrado. O *caanvacle*, modelo do homem adulto (pleno), era tido como uma espécie de pai superlativo da comunidade, sendo associado ao “pai” dos animais, *lh-caanvacle*. Sterpin descreve, no contexto dessas festas, a entrada deste personagem que, totalmente ornamentado, era recebido por virgens nuas. Ele se punha, então, a cantar – o canto dos inimigos – e esse ato era tido como responsável pela fermentação da bebida. Sterpin assinala, também, que o líquido deveria ser despejado no interior do escalpo, um recipiente composto de couro e cabelo. Não há espaço aqui para esmiuçar as analogias entre este e o ritual antropofágico tupi. Um ponto interessante, no entanto, diz respeito à participação das mulheres velhas – entre os Nivacle, estas pareciam beber voraz e excessivamente. Sterpin alega, por fim, que o *caanvacle* reunia em si a “função guerreiro” à “função bebedeira”. Se, quando jovem, o *caanvacle* era como que iniciado num ritual intercomunitário, quando velho, ele acabava por se tornar um mestre cerimonial, devido à quantidade avantajada de cantos por ele detidos<sup>47</sup>.

Para Patrick Menget (1996), que propõe uma comparação entre os casos munduruku (Tupi) e nivacle, a economia política de troféus, revelada nessas sociedades, era responsável pela definição de grupos de guerreiros e, por consequência, atuava sobre a formação de lideranças. Em poucas palavras, o autor alega que as cabeças decoradas constituíam um elemento capaz de conferir grande potência vital àquele que a detinha. Entre os Munduruku, de modo próximo aos Nivacle, os troféus eram vistos como filhos simbólicos do caçador, então denominado “mãe do queixada”. A caça às cabeças atuava, assim, como uma negação da aliança, como a consangüinização do inimigo. Os caçadores de cabeça eram considerados como duplamente *genitores*: de seus filhos e da nação. Menget aponta também que as sociedades de troféus operavam não raro pela distinção entre caçadores de cabeça, que recebiam uma posição prestigiosa e politicamente eminente, e os demais homens. Os matadores, que se submetiam a riscos espirituais na aquisição de certas faculdades, acabavam por construir uma organização coletiva baseada num controle ritual do status guerreiro. Entre os Nivacle, o autor faz referência a gerais turbulentos, que constituíam verdadeiras aristocracias. Já entre os Munduruku, onde não parecia haver princípios de formações aristocráticas, organizações de caçadores de cabeça podiam todavia ser verificadas.

Em sua comparação, Menget ajuda a deslindar a produção de “grandes homens” a partir de rituais multicomunitários que atuam não apenas na construção da pessoa em geral, mas também na composição de um núcleo de guerreiros. Assim como no caso dos antigos Tupi, esses grandes guerreiros das sociedades de caçadores de cabeça – Jivaro, Munduruku e Nivacle – devem a sua constituição à maximização dos efeitos do ritual, ou seja, da retenção de relações e de agência. Nota-se, outrossim, que nesse processo de retenção há uma espécie de deslocamento do foco na inimidade e na afinidade para o domínio da filiação e da consangüinidade: o “grande homem”, que carrega a palavra do inimigo, faz-se também algo como um “grande pai”. Apesar desse movimento, não é possível detectar, nas sociedades em questão,

---

<sup>47</sup> Sterpin faz menção aos ritos pelos quais os guerreiros se desfaziam de antigos escalpos, que passavam às mãos das mulheres velhas. “Tudo isso sugere que, se os escalpos não pertencem a elas, essas velhas não deixam de ter todavia os direitos incontornáveis sobre os escalpos, de quem elas controlam por assim dizer as ‘entradas’ e as ‘saídas’, e nós as vemos reagir com autoridade quando o circuito normal é interrompido: quando o guerreiro lhes dá os escalpos, é propriamente a elas que os troféus devem retornar” (1993: 48).

mecanismos fortes de transmissão, visto que o que é adquirido raramente permanece para além da biografia que o adquiriu.

### Algumas versões minimalistas

Passemos agora às sociedades amazônicas atuais, nas quais os rituais guerreiros continuam a operar, mesmo quando deixam de estar atrelados a guerras empíricas visíveis, permanecendo fundamentais no processo de constituição da pessoa. O ponto é que, nesses cenários, se a associação entre esses ritos e a produção de lideranças ou de “grandes homens” tende a se tornar menos evidente que nos casos anteriores, é preciso ter mente a persistência de certas relações fundamentais.

Entre os Araweté do sudeste do Pará, Viveiros de Castro (1986) indica que a figura do guerreiro é incompatível com a de chefe. Ora, isso não diminui em nada a importância da guerra para essa sociedade. O guerreiro araweté revela-se um “ser-para-si”, ou seja, incapaz de converter a energia centrífuga, a orientação para o exterior, a imanência do inimigo, em energia centrípeta, a possibilidade de constituir uma interioridade – passando, por exemplo, ao pólo da filiação – e compor alianças estáveis. Em termos clastrianos, o guerreiro araweté radicaliza a situação do “ser-para-a-morte”: deixa de estar comprometido com o estabelecimento de uma ordem guerreira para buscar unicamente o seu devir. Como o guerreiro tupinambá, o guerreiro araweté revela-se pela sua singularidade – ele retira da guerra a sua própria individualidade. No entanto, à diferença do primeiro, não estende essa singularidade, dificilmente aglutina em torno de si grupos de seguidores. Tudo se passa como se o guerreiro araweté não conseguisse reter aquilo que é apropriado na predação e, nesse sentido, ele não encontra meios para coletivizar, mantendo-se em uma posição cosmologicamente central, mas politicamente marginal.

No *opirahë*, dança de guerra, no qual se comemora a morte de um jaguar ou de um inimigo, o cantador – *marakay* – empresta-se como veículo da palavra desse mesmo inimigo, perfazendo o movimento de fusão ritual, notado também no momento da execução do cativo no ritual dos antigos Tupi (Viveiros de Castro 1996a/2002). Ao executar um inimigo, ao receber dele cantos e nomes, o matador araweté torna-se um “deus antecipado”: sua alma celestial não será mais devorada pelos deuses (*mai*) e, quando de sua morte, ele subirá aos céus, à terra da abundância, já como um deus. Ora, essa vantagem sociocósmica não se traduz, como no caso dos Tupi quinhentistas, em vantagem sociopolítica propriamente dita, nada indica que ele possa acumular uma espécie de renome ou prestígio e que venha a ocupar um lugar de liderança. Entre os Araweté, conforme Viveiros de Castro, a figura do xamã é a que mais se aproxima do domínio político. O autor alega que o líder araweté (*tenetãmõ*) é idealmente um sogro bem-sucedido, capaz de encabeçar trabalhos coletivos e oferecer cauinagens reunindo pessoas de diferentes parentelas ou grupos locais. Haveria, não obstante, uma tendência de aglutinação dessa posição de sogro, que o autor considera uma “função feminina”, com a posição do xamã, visto que este assume um papel de mediação entre a comunidade de humanos e os deuses celestiais. Idealmente, o chefe deve estar restrito ao domínio da produção e do consumo, bem como do parentesco. Ele é, no mais das vezes, considerado como fundador e o dono da casa ou do grupo local. Na prática, a posição de liderança política depende da relação com o exterior, humano ou não-humano, e da aquisição de atributos, no caso, xamânicos. Ou seja, na prática, o chefe é o xamã, que se coloca a serviço da produção de uma coletividade humana.

Como os guerreiros, os xamãs araweté retêm cantos, não mais cantos de inimigos, mas cantos

de deuses. Ao cantar, os xamãs não perfazem propriamente um movimento de fusão com uma subjetividade alheia; de modo diverso, eles garantem uma comunicação com os deuses, atuando como espécies de refletores, sendo capazes de repetir a palavra dos *mai*. Segundo Viveiros de Castro, todo homem casado tem um chocalho *aray*, possui um repertório de cantos de deuses e é, por isso mesmo, um pouco xamã. Além disso, cada seção residencial, o que corresponde ao grupo local ideal, não pode prescindir de ao menos um xamã. A vida alimentar dos Araweté depende fortemente do xamã, sem o qual a preparação da carne e da bebida fermentada não seria possível. O cauim, por exemplo, antes de ser consumido pelos convidados e anfitriões de uma festa, deve ser oferecido aos deuses, o que pressupõe novamente a intermediação do xamã. De certo modo, o xamanismo é o que permite reunir as pessoas, conformando unidades de produção e de consumo. Viveiros de Castro identifica no casal xamã e sua esposa o embrião de todo grupo local ou seção residencial. Assim, se o guerreiro perfaz um movimento centrífugo impassível de ser canalizado para a produção de uma interioridade social, o xamanismo designa um mecanismo de constituição da vida cotidiana por meio de uma comunicação mediada com os deuses<sup>48</sup>.

O xamã araweté torna-se afim dos deuses, dizendo-se casado com mulheres celestiais. Desse modo, ele é um genro no céu e um sogro na terra. Já o matador torna-se o próprio inimigo e não pode ser predado pelos deuses, pois se antecipou como deus. Ambos, xamã e guerreiro, carregam em si traços de não-humanidade. Mas se o primeiro revela-se um domesticador, o último consiste num ser indomesticável, portanto impassível de ocupar uma função propriamente política. O matador morre ao matar e se sente como se estivesse apodrecendo – seus ossos tornam-se leves e ele deve destinar-se ao resguardo. Os inimigos mortos são abandonados aos urubus, comedores de podre; o espectro do inimigo que se desprende nesse processo de putrefação vai ao encontro do matador e lhe oferece cantos e nomes próprios. Durante uma cauinagem, o matador enuncia a palavra da vítima, entoando o seu canto. Nesse processo, nada parece ser retido ou socializado: o matador mantém-se como “ser-para-si”, não faz circular o que obteve, não transforma a energia centrífuga em energia centrípeta. Esse trabalho ele reserva ao xamã, domesticador das forças advindas do exterior e, por isso, aquele capaz de fazer o grupo.

A mesma separação entre o domínio do xamanismo e da guerra não se observava entre os Tupi quinhentistas. Para eles a guerra estava na base da constituição de toda pessoa humana, e era dela que deveria ser extraído o modelo de liderança. Entre os Parakanã Ocidentais do sudeste do Pará, tal separação também não se verifica; no entanto, a guerra não oferece a base para a constituição do domínio político, pelo contrário, ela opera uma espécie de *vertigem centrífuga* que faz da interioridade social algo reduzido ao mínimo. Entre os Parakanã Ocidentais, descritos por Carlos Fausto, não há grandes guerreiros, tampouco grandes xamãs: todos são a um só tempo guerreiros, porque *matam*, e xamãs, porque *sonham*, e matar implica ali sonhar, pois é o sonho o terreno para a apropriação de nomes e cantos<sup>49</sup>. Fausto contrasta o quadro vertiginoso dos Parakanã Ocidentais, no qual o domínio político não existe senão como pressuposto (ou como limite), com o quadro de maior estabilidade dos Parakanã Orientais, no qual a guerra foi abandonada por uma opção de pacifismo e por uma morfologia social baseada em um sistema de três patrigrupos divididos em duas metades. Entre os Parakanã Orientais, o autor identifica a vigência de um espaço público – a praça, *tekatawa* – ocupado por um grupo de homens anciãos que detêm uma espécie de poder de decisão. Parakanã Ocidentais e Orientais dividem entre si o

<sup>48</sup> Voltaremos ao xamanismo tupi no capítulo 5.

<sup>49</sup> Fausto insiste que, entre os Parakanã, a autoridade não pode ser buscada na glória guerreira, visto que, para eles, “a lógica da guerra traz inscrita de antemão uma forma de poder que é incompatível com os valores de autonomia individual” (2001: 302).

que entre os Tupi quinhentista era unido, ou seja, a guerra e o domínio político, o bando guerreiro e o Conselho dos anciãos.

Fausto concentra-se no caso dos Parakanã Ocidentais para compreender como as capacidades apropriadas na guerra podem ser socializadas no seio do grupo e, para tanto, volta-se à consideração dos mecanismos rituais e do xamanismo. Entre os Parakanã, a aquisição de nomes e cantos reenvia à aquisição jivaro de almas, ainda que a relação focal seja ainda aquela que se estabelece com um inimigo, e não com um morto. O ato de homicídio produz, num homem, a capacidade de sonhar, o que significa reencontrar-se com o inimigo morto – inimigo onírico – que deverá ser confrontado e, enfim, familiarizado, culminando na recepção de nomes e cantos. A forte individualização vivenciada pelo matador araweté aqui cede espaço para uma possibilidade de socialização, pois que esses nomes e cantos apropriados deverão ser doados a um terceiro, geralmente neto ou filho daquele que sonhou. Tudo desemboca na festa do cigarro, cerimônia a um só tempo guerreira e xamânica, na qual esse canto recebido deverá ser entoado, o que significa, nos termos parakanã, a sua execução, a perda de sua capacidade ritual. Noutras palavras, o que foi familiarizado – o canto-inimigo – é reinimizado. O *opetymo*, como é chamado esse ritual, reenvia diretamente ao festival antropofágico quinhentista, onde o cativo familiarizado é reinimizado por meio de uma seqüência de atos simbólicos e a sua decorrente execução permite a constituição da pessoa do matador, ora um “noviço”, ora um veterano, ávido por glória<sup>50</sup>.

Fausto não aponta a possibilidade de magnitude dada no ritual do cigarro. Pelo contrário, ele acentua a incapacidade de retenção dada nessa dialética de predação e familiarização. O canto é executado e perde sua capacidade ritual, o que pressupõe a necessidade de um novo ato de predação e, assim, um movimento incessante e interminável em direção à exterioridade, tal o que o autor qualifica como vertigem centrífuga. A única aquisição propriamente dita do matador é a garantia de sua longevidade. Ao contrário dos Araweté e dos antigos Tupi, os Parakanã não alimentam uma teoria sobre a alma celestial ou sobre a imortalidade, e sua cosmologia parece orientar-se por um eixo sobretudo horizontal. Se o matador parakanã não se concebe como um deus antecipado, e sua magnitude encontra dificilmente um correlato cosmológico ou sociológico, ele associa o homicídio a uma forma de obter uma vida longa e, assim, permanecer menos vulnerável a ataques místicos ou bélicos.

A conclusão de Fausto é que o sistema ritual parakanã, assim como outros rituais guerreiros, está fundado num esquema de “predação familiarizante”, que consiste na produção de pessoas por meio da destruição de pessoas. Decorre daí que, para além das pessoas, são produzidos grupos e esferas públicas que aparecem como fundamentalmente masculinos. Entre os Ocidentais, essas esferas são muito frágeis ou sequer conseguem estabelecer-se: a vertigem centrífuga impede a sua segmentação interna, produzindo grupos locais endogâmicos, com grau ínfimo de diferenciação. Entre os Orientais, por outro lado, nota-se a constituição da *tekatawa*, espaço propriamente público que se pretende representativo de uma unidade social. Ali, a vida ritual é controlada por um grupo de homens maduros, cuja habilidade deixa de estar centrada na guerra para deslocar-se ao campo da oralidade.

Tomemos o exemplo de mais uma sociedade tupi-guarani atual: os Wajãpi da Guiana oriental, entre os quais as guerras e os grandes ritos guerreiros parecem pertencer ao passado. Grenand (1982) sustenta a tese de que atualmente o xamanismo representa a “continuação da guerra”. Na ausência de

---

<sup>50</sup> Conforme Fausto, o *opetymo* pode ser realizado durante a festa do cigarro ou também na festa de bastão rítmico, mais complexa, onde se celebra não apenas a execução do inimigo, mas a produção de crianças.

guerras visíveis com grupos vizinhos, como os Wayana (Caribe), desde o início do Novecentos, persiste um sistema de agressões e acusações que vai do nível intra-étnico ao inter-étnico.”A guerra tornada impossível”, conclui Grenand, “resta aos Wajãpi a possibilidade de lutar contra os espíritos e caçar” (1982: 208). Dominique Gallois (1988), evitando compartilhar o argumento da involução histórica, compreende o xamanismo, a guerra e a caça como partes de um mesmo sistema de predação, e o xamã, o guerreiro e o caçador como figuras subjetivas capazes de se alterar ou mesmo integrar em seus corpos a alteridade, ocupando, por conseguinte, uma posição ambígua. O conflito entre xamãs pode ser assimilado, para Gallois, a uma guerra particular, pois que encarna a rivalidade entre diferentes grupos locais e étnicos. Mais que a continuação de conflitos armados, portanto, esta pode ser vista como mais uma modalidade de uma guerra invisível.

Além da luta constante entre os xamãs, o horizonte guerreiro pode ser reencontrado, entre os Wajãpi, nos cantos de inimigo e nos ritos de iniciação femininos. Os Wajãpi acreditam que seus cantos foram tomados de animais ou inimigos mitológicos e históricos. Os cantos são entoados nas grandes festas de caxiri, nas quais seus doadores são simbolicamente executados, marcando a celebração da aquisição das forças da cultura pelos humanos. De modo geral, encena-se um confronto entre dois blocos de dançarinos, que representam, respectivamente, os humanos e as entidades extra-humanas inimizadas.

O início do canto indica a chegada dos animais representados (*erejo*, estão chegando), as estrofes centrais os descrevem dançando e bebendo caxiri (*-jirowa*, se juntam e gritam) enquanto as estrofes finais descrevem a execução do animal – representado por um dançarino e morto a flechadas pelo cantador principal – ou sua retirada. (Gallois, 1988: 163)

Segundo P. Grenand, os Wajãpi conheciam muitos ritos de preparação para a guerra, nos quais os rapazes recebiam escarificações (*-jeai*). Gallois, de sua parte, faz referência, na região do Amapari, a um antigo hábito de realizar incisões com dentes de roedores e de macacos no braço dos matadores e o mesmo procedimento poderia ser visualizado quando da execução de um jaguar. Atualmente, na ausência de guerras visíveis, esses procedimentos não são mais vigentes; no entanto, é possível encontrar ecos na iniciação feminina e na associação desses rituais com a introdução dos meninos ao mundo da caça. A iniciação de uma irmã acaba por “chamar” a de seu irmão. E, com efeito, findo o resguardo dela, ele deverá ter partido em uma longa caçada e ter derramado o sangue de muitos animais. Esse ato, concebido como separação em relação ao universo feminino, consiste numa espécie de iniciação masculina que não é senão uma introdução ao mundo dos caçadores. Para que o menino se torne adulto, para que ele se torne um caçador, derrame o sangue de um animal, é preciso que, antes, sua irmã sangre.

A relação irmão e irmã se constrói em torno da idéia de derramamento de sangue: o advento do sangue menstrual da menina é a indicação que o rapaz pode, a partir desse momento, derramar o sangue dos animais. (Gallois, 1988: 210)

Quando passam pela primeira menstruação, as meninas wajãpi são submetidas a um longo processo de reclusão, durante o qual trançados contendo formigas (*tapia'i*) são colocados sobre seu peito, face, costas e pernas. Após a execução dessas provas dolorosas, os membros da parentela da menina devem submeter-se ao mesmo processo, em especial os irmãos dela, que devem sofrer aplicações na face e na ponta da língua. O que era um ritual destinado a uma única pessoa torna-se, assim, destinado a um público mais amplo. Gallois alega que a repetição dessas aplicações consiste numa espécie de confirmação de braveza. Da mesma maneira que os matadores de outrora recebiam várias escarificações, os

rapazes de hoje – caçadores – podem confirmar sua coragem e ampliar a sua força, submetendo-se a várias experiências dolorosas.

Esses rituais minimalistas encontram paralelos em muitos sítios da região das Guianas, sobretudo entre os povos de língua caribe, onde abunda o emprego de formigas e vespas como prelúdio da fertilidade feminina e da caça masculina. Mais uma vez, nota-se a correlação entre ritual feminino e masculino, tendo no primeiro a condição para o segundo. Nádia Farage (1991) faz menção a um ritual de iniciação de guerreiros na região do Rio Branco (Guiana Ocidental), no Setecentos, baseado em três provas principais. Antes de tudo, o noviço tinha de resistir em silêncio a uma série de duros açoites. Em seguida, ele era atado e imobilizado em uma rede na qual, através de um canudo, era introduzida uma grande quantidade de formigas, às quais deveria continuar resistindo em silêncio. Por fim, o iniciando deitava-se em um jirau envolto por uma superfície de madeira forrada por folhas de bananeira. Um canudo era-lhe entregue para que pudesse respirar. Acendia-se, então, um “fogo manso” sob o guerreiro, que “cozinhava” em seu próprio suor. Ao sair vivo dessa prova, sua invencibilidade e resistência eram consagradas pela comunidade. Segundo Farage, em toda a região, havia uma forte associação entre a guerra e a culinária do veneno, estética que ancorava essas práticas. Se a guerra era uma fonte de força, o guerreiro, em sua preparação, deveria fazer-se forte por meio de atos de intoxicação<sup>51</sup>.

A alteração por venenos é uma tópica poderosa em toda Amazônia indígena e pode ser correlacionada com a tópica da embriaguez por bebidas fermentadas e do entorpecimento por substâncias como o tabaco e os alucinógenos. Assim como a reclusão causada pela execução de um inimigo e as escarificações recebidas na pele, essas alterações permitem a integração de uma relação fundamental. Marcar ou mutilar o corpo é, como já discutido, suscitar a lembrança ou a antecipação da comunicação ou fusão com o inimigo (ou com um agente não-humano). Ora, tais experiências, se acumuladas, podem conferir certa modificação àquele que a elas se submete. Em linhas gerais, a aplicação de formigas, que implica uma espécie de ingestão de veneno, consistia, em tempos de guerras, num prelúdio para o ato decisivo da execução do inimigo, sendo tomado ademais como modo de conferir proteção e invulnerabilidade ao matador. Poderíamos pensar que, quando essas guerras não podem mais se realizar senão sob sua versão invisível, esse prelúdio acaba por assumir o lugar liminar por elas propiciado.

Com efeito, é possível aproximar a aplicação, na atualidade, de formigas às práticas de escarificação, que remetem às guerras antigas. Lúcia van Velthem faz referência aos ritos de reinserção dos guerreiros dos Wayana do passado, sobretudo dos rapazes que iam à guerra pela primeira vez. Os guerreiros, iniciantes e veteranos, eram submetidos a escarificações, executadas com dentes de cotia e depois recobertas com um preparado à base de ervas medicinais. Essas escarificações tinham como propósito retirar do corpo o excesso de “sangue monstruoso” provocado pela morte do inimigo. Muitas delas consistiam na inscrição de padrões de guerra nos corpos dos iniciandos e dos matadores, o que representava o incremento da capacidade de batalha, bem como a marca visível desse incremento (indicação, por exemplo, do número de inimigos mortos)<sup>52</sup>. Esses padrões aludiam a felinos e aves de rapina – sobretudo o gavião real, que ataca os seres vivos, e o urubu-rei, que ataca os mortos; todos animais predadores, comedores de carne

<sup>51</sup> Para um balanço da literatura sobre a formação dos chefes guerreiros, e a sua relação com os rituais de iniciação, entre os antigos Caribe e Yanomami da região das Guianas, ver Do Pateo (2005).

<sup>52</sup> “O número de inimigos mortos é indicado pelos riscos que preenchem o corpo das representações e, assim, quanto mais cerrada é a trama, mais inimigos foram liquidados. O número de combates travados é demonstrado através da quantidade de representações escarificadas em diferentes partes do corpo. Um rapaz que regressa de sua primeira guerra só terá um motivo de gavião-real, ou urubu-rei, inciso na omoplata esquerda; um homem que realizou três incursões tem dois motivos de harpia, um na omoplata e outro no braço esquerdo e um do jaguar, na outra omoplata e assim por diante” (Van Velthem 2003: 359).

crua e podre. Van Velthem alega também que os padrões de guerra, *urinuntop* e *imirikut*, entalhados bordunas e ao corpo humano (como pintura), propiciavam a incorporação, no guerreiro, de impulsos homicidas (potência predatória), aguçando a visão e fornecendo uma espécie de identificação étnica durante as contendas<sup>53</sup>.

Van Velthem relaciona o antigo rito de inserção dos guerreiros – iniciação de uns, magnificação, de outros – ao rito de iniciação masculina, *okomoman*, atualmente realizado. O *okomoman*, realizado na casa cerimonial (*tukuxipan*), requer dos noviços um período de resguardo no qual eles se dedicarão arduamente a atividades artesanais, o que representa, segundo a autora, a aquisição da capacidade de agir como os demiurgos, capacidade imprescindível para eles suportarem, na fase final do ritual, a aplicação de uma placa (*kunanã*) contendo formigas tocandiras ou vespas, “cuja ferroada incute habilidades procriativas e reprodutivas” (idem: 179)<sup>54</sup>. Esse ato, conclui Van Velthem, “acarreta a retirada simbólica da pele do jovem, pois as picadas dos referidos insetos representam uma síntese predatória da ação dos inimigos e sobrenaturais” (idem: 180)<sup>55</sup>.

Se os tempos remotos das guerras visíveis eram marcados por grandes rituais que produziam, entre tantos homens, homens eminentes, os tempos atuais são marcados por um minimalismo que se expressa tanto na feição dos rituais como na das lideranças. A passagem de um tempo a outro continua a revelar um problema menos de natureza que de escala. A contração do espaço social e das redes de relações supralocais – que não significa jamais a sua supressão – acarretou, muitas vezes, a contração das próprias lideranças. Entre os Wayana e os Aparai, por exemplo, um líder atém-se, sobretudo, ao domínio do grupo local e o seu estatuto é menos ligado ao universo guerreiro que ao universo do parentesco e do trabalho, cotidiano e ritual (Barbosa & Morgado 2003). Quadro semelhante é apresentado por Peter Rivière (1984) para os grupos caribe das Guianas. Segundo o autor é comum encontrar nas Guianas a separação entre os cargos de chefe e de xamã, o primeiro sendo referido como um leigo, alguém que deve conduzir as relações humanas, deixando o trato com o mundo sobrenatural nas mãos dos xamãs. Um chefe de grupo local é, nesse sentido, um grande sogro capaz de atrair genros devido ao padrão uxorilocal e, em alguns casos, capaz de reter filhos, fazendo valer, como entre os antigos Tupi, o privilégio da virilocalidade. Ele tem como função controlar e distribuir a produção e deve expor sua disposição de oferecer festas de caxiri, aglutinando gentes de outros grupos locais.

Entre os Ikpeng, grupo caribe da região do médio Xingu, David Rodgers nota a grande importância do simbolismo das formigas e vespas venenosas. O termo Ikpeng faz referência, por exemplo, ao nome de uma vespa raivosa e, mais precisamente, ao processo de metamorfose pupal, intervalo entre a forma-formiga e a forma-vespa. Com efeito, os Ikpeng costumam esfregar o carvão derivado da queima de vespeiros em cortes nas pernas e nos braços dos meninos a fim de torná-los fortes e rápidos, resistentes e agressivos, enfim,

---

<sup>53</sup> Van Velthem demonstra, em linhas gerais, que a escarificação acaba por se apresentar como o modo por excelência de inscrição de padrões no corpo. Os objetos, tais os corpos, também devem, nesse sentido, receber padrões. E, entre os Wayana, até mesmo o beiju, o pão de cada dia, deve ser escarificado, ou seja, decorado com padrões diversificados. Van Velthem entrevê, com efeito, uma analogia entre a fabricação do beiju e a iniciação masculina. Ambos, o pão e os meninos, teriam seus corpos simbolicamente atravessados por “flechas”, “simbolizadas por diversos elementos: raios do sol, vespas, formigas, cobras, espinhos, bicos de aves etc.” (2003: 191; Nota 36).

<sup>54</sup> Conforme Gabriel Barbosa e Paula M. Dias Lopes (2003), que fizeram pesquisa de campo mais recentemente entre os Wayana, esses rituais têm sido cada vez menos praticados nos dias de hoje.

<sup>55</sup> “Como a troca de pele é uma particularidade não nos humanos, mas sim de seres de outras dimensões, o jovem neófito deve se preparar, “metamorfoseando-se” previamente, o que é conseguido a partir de comportamentos e de uma estética excessivos, própria aos componentes dos tempos primeiros. No ritual de iniciação, a sociedade age sobre os neófitos com poderes metamórficos como obravam outrora os demiurgos” (2003: 180).

prontos para a guerra<sup>56</sup>. Rodgers alega, ademais, que formiga ou vespa é também como são chamados o líder da maloca e o líder guerreiro, posições no entanto incompatíveis, não devendo ser assumidas pela mesma pessoa. De todo modo, qualquer homem pode ocupar uma dessas posições, bem como a de xamã<sup>57</sup>.

O plano sociopolítico ikpeng combina equivalência e incompatibilidade, o que reflete a lógica da substituição difundida em seu pensamento cosmológico, onde posições, agências, subjetividades são continuamente substituídas e renovadas alhures e por outros. Trata-se, essencialmente, de um etos nômade, que concebe a modelagem arquitetural (a configuração maloca/líder) como um modo particular, não totalizante. (2002:96)

Os líderes ikpeng são ainda, segundo Rodgers, relacionados aos pais das espécies animais e, sobretudo, concebidos como entes anômalos, visto que integraram um suplemento não-orgânico em seu corpo no momento justamente de “morte súbita” propiciado pelas reclusões e pelas intervenções corporais. Outro dado de anomalia que invade esses líderes – chefes, guerreiros e xamãs – refere-se ao fato de eles se apresentarem como aliados e visitantes perpétuos: jamais se fixam ao lugar de origem, estão sempre partindo e retornando. Esse aspecto torna-se claro no ritual de iniciação dos meninos, *pomeri*, em que depois de uma longa expedição de caça, os pais dos iniciandos retornam à aldeia, usando máscaras e portando peles de animais nas costas, e dão início a uma sessão de danças que perdurará por toda uma noite e culminará na realização, com espinhos, de incisões no rosto dos meninos. As mulheres permanecem à espera dos homens, oferecendo-lhes a cerveja de mandioca (Menget 2003).

O bando e o enxame representam, conforme Rodgers, o esquema proto-animista do sistema sociopolítico ikpeng. Noutras palavras, o espaço social ikpeng revela-se

uma formação-bando – um bloco social fluido, mas heterogêneo, capaz de capturar e integrar novos elementos. Isto está simultaneamente acompanhado por uma figura singular, uma anomalia populacional (e sociopolítica), o líder – figura ao mesmo tempo apical e envolvente, sem poder político mas com potência cosmológica. (idem: 116)

A análise do autor evidencia que, em uma sociedade caribe, a organização sociopolítica não se encontra jamais dissociada do plano cosmopolítico. Indivíduos especiais – líderes ou meramente “grandes” – são por definição seres anômalos, pois que se submeteram a diferentes processos de transformação corporal, a momentos de “morte episódica”, em que o próprio corpo é alterado, tornando-se suporte de uma parte não-humana. Os Ikpeng se pensam, com efeito, sob o modo das vespas e é por isso que se deixam contaminar por elas quando das iniciações. E é também por isso que concebem os seus líderes como os mais próximos delas, assemelhando-se a seres que atingiram um grau notável de metamorfose, mas que ao mesmo tempo sabem se portar sob a forma de uma contenção arquitetônica. Os ritos guerreiros ikpeng não são, poderíamos concluir, ritos de produção de chefes, mas sim lugares de magnificação e extensão possíveis, mas não necessários. Se o líder ikpeng é uma vespa, o líder tupinambá é o inimigo, ambos portadores de veneno. Ambos demonstram uma capacidade de controlar a sua própria anomalia, qual seja, a sua porção predadora e perigosa.

<sup>56</sup> As mulheres e os xamãs são concebidos como seres em fase pupal, visto que representam o pólo de captura de potências do exterior. A fase pupal, *tiwonpiam*, designa “crisálida”, lagarta, pupa, e também a penugem dos pássaros, “asas-virtuais” (Rodgers 2002).

<sup>57</sup> Segundo Menget (2003), entre os Ikpeng, não há propriamente chefes, mas homens de prestígio (*werem*, o “mestre”, *weblu*, o fornecedor, ou simplesmente *oke*, o “grande”). Essa posição depende de qualidades e esforços pessoais e não são hereditários. Existem sempre vários *werem*, à volta dos quais se podem cristalizar uma rede de parentela durante um certo período. Por fim, cada casa tem um “senhor”, que é responsável por coordenar as atividades cotidianas.

## Contraponto: iniciação e aristocracia na Amazônia

Passemos, como contraponto aos exemplos aqui reunidos, a outros cenários ameríndios, onde a guerra visível não mais figura como fonte principal de agências ou capacidades e os ritos guerreiros dão lugar a cultos seja de iniciação propriamente dita, seja de produção de aristocracias, cultos que enfim alinhavam sistemas regionais integrados, no interior dos quais predomina uma certa ética pacífica, que se exprime pela partilha de códigos morais e mitologias de origem. Essa preocupação em estabelecer critérios mais rígidos para a constituição de interioridades acaba por lançar mais luz sobre o lugar da liderança política ou da chefia e por desenvolver esquemas de transmissão de prerrogativas e objetos, o que, todavia, não abole o papel das contingências e o foco nos processos de magnificação como vêm sendo tratados aqui.

No rio Uaupés, afluente do alto Rio Negro, onde se aloca um sistema multilingüístico, a constituição do domínio político depende tanto da hierarquia de papéis especializados preestabelecidos – e confirmados no ritual de iniciação, o jurupari – como das capacidades individuais de um homem eminente, apto para estender seu prestígio para além de seu grupo local. Como já ressaltado, o jurupari consiste, entre os grupos de língua Tukano que habitam a região, na construção da pessoa masculina por meio de um processo de reciclagem de almas: o iniciando assume a posição de um ancestral por linha paterna, herdando o seu nome e o seu papel na hierarquia social. O jurupari (re)produz, assim, o sistema ordenado hierarquicamente, constituído por uma série de papéis especializados: chefes, cantadores/dançadores, guerreiros, xamãs e servos. Segundo Christine Hugh-Jones (1979), guiada pela sua pesquisa entre os Barasana do Pira-Paraná, esses papéis possuem pouca atuação na esfera da prática<sup>58</sup>. Stephen Hugh-Jones (1995) admite, de sua parte, que o domínio político entre os Tukano não pode ser reduzido à herança de uma hierarquia clânica e mítica, tampouco ao espaço restrito da maloca. Para compreender a constituição desse domínio, é preciso olhar para o espaço interlocal, espaço da afinidade, onde posições como a de liderança podem ser conquistadas.

O autor problematiza, nessa visada, a própria noção de descendência como princípio exclusivo de constituição de grupos e a de hierarquia e holismo como cerceamento de qualquer forma de individualização. Para ele, a socialidade rio-negrina deve ser tomada sob dois pontos de vista: de um lado, o ponto de vista da descendência, que pode ser colhido no âmbito do ritual de iniciação masculina e que oferece a imagem de uma casa agnática autônoma; de outro, o ponto de vista da cogação e da aliança, que pode ser apreendido nos rituais que envolvem a afinidade e relações de troca entre grupos locais de um mesmo nexo regional, os *dabukuri*. A identidade pessoal também é obtida no trânsito entre esses dois mundos. De um lado, ocupa-se uma posição preexistente, bem como um papel preestabelecido. De outro, abre-se a possibilidade de uma singularização por meio do trânsito por entre os diferentes grupos locais. A liderança política, nesse sentido, não dependeria apenas da herança de um papel especializado, de uma posição, mas também, e talvez sobretudo, de uma capacidade de magnificação e extensão que significa, nessa paisagem, a possibilidade de controlar prerrogativas rituais e promover, num espaço supralocal, a sua casa, que detém prerrogativas materiais (ornamentos, instrumentos musicais) e imateriais (nomes, títulos) transmitidos por linha patri.

<sup>58</sup> Christine Hugh-Jones (1979) tende a pensar a hierarquia tukano menos como uma hierarquia de fato, mas como um sistema ideológico sustentado *pele e para* o ritual. Para os povos de língua tukano, a hierarquia é um distintivo de humanidade plena — o fato de descender da anaconda ancestral —, o que os permite subjugar as populações vizinhas maku, que não conheceriam tal forma de organização instaurada para permitir a comunicação entre os homens. Dessa forma, as redes de sociabilidade, trocas rituais e matrimoniais, permanecem restritas ao conjunto de populações baseadas na hierarquia. As demais populações circunvizinhas são excluídas do circuito de trocas rituais e intercassamentos prescritos, relegadas a uma posição absoluta de inferioridade. Tal modelo emerge, sobretudo, nos momentos rituais e, de forma bastante particular, no *jurupari* ou *he wi*, que consiste na exaltação da masculinidade.

A noção de casa entre os Tukano, divulgada por S. Hugh-Jones, compreende um grupo de pessoas ligadas por laços agnáticos e cognáticos, um espaço concebido a um só tempo como modelo reduzido do cosmos e modelo ampliado do corpo humano e, ainda, um espaço especial atualizado nos diferentes rituais, como o jurupari, a casa das frutas, a casa de troca de alimentos (*dabukuri*). A casa ideal existe por conta do mito e do rito. No jurupari ou *he wi*, por exemplo, a casa assume a forma humana da Sucuri Ancestral: a porta da frente representa a sua boca; as paredes, a sua face; o telhado, as plumas que saem de sua cabeça. Nesse momento, a maloca é concebida como espaço estritamente masculino, já que se trata justamente de um ritual de recriação da ordem ancestral. Não se come, nem se bebe caxiri, apenas ingere-se alucinógenos. Nesses cultos secretos masculinos, que têm como protagonistas os instrumentos musicais sagrados – as flautas e os trompetes *he*, pertencentes aos ancestrais e, de certo modo, encarnações dos próprios ancestrais –, é enfatizado o princípio de que a ordem humana deve estar subordinada à ordem cósmica<sup>59</sup>.

Se na maloca ritual o foco é dado no mundo ancestral, na maloca real o mesmo ocorre com indivíduos específicos, ou seja, os homens que a constroem e que carecem de ritos validatórios. A imagem uterina invade o simbolismo da arquitetura, sobrepondo a cognação à descendência unilinear. Como indica S. Hugh-Jones (1995), se o jurupari corresponde ao conceito antropológico de descendência, enfatizando a hierarquia e um etos masculino geral”, o *dabukuri*, que implica a troca de alimentos entre membros de grupos locais distintos, revela uma instância mais igualitária, associada a um etos mais feminino e enfatizando noções de cognação. Com efeito, o *dabukuri* estaria mais próximo das relações cotidianas que do universo ritual, pois vai de encontro com a imagem de casas fechadas em si mesmas e do idioma da descendência. Como conclui Aloísio Cabalzar (2000), rituais como os *dabukuri* evidenciam, entre os Tukano, uma forma de organização social que passa pela afinidade e o transbordamento do âmbito do grupo local para a esfera do “nexo regional”, que abrange, ainda que de maneira flexível, um conjunto de grupos locais que travam entre si relações políticas, rituais e de trabalho. S. Hugh-Jones toma os rituais rio-negrinos como arenas para a demonstração de prestígio e prerrogativas, e como ocasiões para o estabelecimento de relações entre os grupos locais. Se a iniciação consiste no momento de transmissão dessas prerrogativas, o *dabukuri* representa uma instância de sua exibição e de troca e, assim, de confirmação do status do dono da casa. Nesse sentido, haveria a profusão de líderes carismáticos, muitas vezes líderes cerimoniais ou xamãs, que promovem a ligação entre as malocas, coordenam o trabalho coletivo e comandam a organização das festas. O prestígio depende, tudo indica, menos de posições hierárquicas imutáveis que da energia e da iniciativa de alguém.

Kaj Århem (1981) afirma que, entre os Makuna, grupo de língua tukano do Uaupés, as unidades políticas só podem ser compreendidas com a consideração dos nexos regionais, que podem ou não desenvolver chefias próprias. O autor alega, todavia, que os Makuna, como outros povos do Uaupés, revelam um certo potencial para o desenvolvimento de chefias fortes e reenvia para o passado histórico, no qual há indícios de uma profusão de guerras e reides, que hoje já não mais podem ser verificadas. Não obstante, o ideal de chefia, atestado atualmente, não diz respeito à guerra, mas sim à possibilidade de produzir a paz. No Rio Negro, propaga-se uma ideologia forte de pacifismo e de reciprocidade. O idioma da guerra, de sua parte, teria sido englobado pelo da reciprocidade, a não ser quando se trata do assim

<sup>59</sup> S. Hugh-Jones (1979) critica a interpretação de Irving Goldman do jurupari como “culto dos ancestrais” e a de Gerardo Reichel-Dolmatoff de que o manejo dos instrumentos representa a promulgação de leis de exogamia. Para o autor, é preciso buscar o sentido dessas cerimônias na própria concepção nativa de *he*, instrumentos pensados não apenas capazes de suscitar histórias dos antigos, mas sobretudo como estados experimentados em vários momentos da vida. O uso de alucinógenos, como o yagé (ayahuasca), cujo acesso permanece exclusivo aos iniciados, é, por exemplo, uma das vias para se atingir esses “estados alterados”, obtidos, em diferentes ocasiões, pelos diversos tipos de xamãs, muitos deles capazes de fazer com que sua alma abandone o corpo para se lançar em viagens a diversos patamares do cosmos.

chamado “xamanismo do jaguar” (Reichel-Dolmatoff 1975), em que o sistema de agressões deslocou-se para um plano estritamente cósmico e invisível.

Para Ârhem, o que define um líder político makuna é sobretudo a sua capacidade de promover rituais e, assim, exercer uma espécie de controle sobre os ornamentos do nexo regional<sup>60</sup>, que corresponde geralmente a um conjunto de malocas espalhadas em um mesmo rio. Um líder político deve, em suma, exercer controle da vida ritual desse nexo endogâmico, e isso significa dar visibilidade à sua casa e às suas prerrogativas. Há uma homologia de base entre um líder (indivíduo) e sua casa cognática. A extensão de pessoa do líder, por meio da exibição de prerrogativas e nomes, é também a extensão de sua casa, que pode tornar-se um centro ritual, um pólo de atração para toda a região. Nesse sentido, a lógica da produção de liderança se pauta não uma confrontação guerreira, mas sim por uma confrontação pacífica no âmbito de festivais interlocais, quando se trocam objetos, cantos, ornamentos e nomes.

Segundo S. Hugh-Jones (1995), esse líder político e ritual que desponta deve manter e aumentar os bens sagrados de sua maloca a fim de disponibilizar os recursos necessários para patrocinar rituais. Isso pressupõe que ele seja dotado de capacidades rituais, ou seja, que possua um grande conhecimento da mitologia e destreza no trânsito entre o mundo dos homens e o mundo sobrenatural. Estamos diante aqui de um paradoxo. Na teoria, um líder político não é jamais um xamã. Na prática, essas posições se confundem. Como pontua C. Hugh-Jones (1979) para o caso barasana, no período de sua pesquisa de campo, era freqüente encontrar *kumus*, xamãs-sacerdotes, especialistas religiosos, ocupando essa função de líderes locais e mesmo exercendo autoridade e influência sobre uma área mais ampla, tal o nexo regional acima destacado.

Permitam-me aqui um breve parêntese sobre o xamanismo tukano, ponto que será retomado adiante, no capítulo 5. Um dos temas que atravessa a literatura sobre o Uaupés é a distinção entre dois tipos de trato especializado com a esfera sobrenatural: o xamanismo do jaguar – ou “horizontal” – e o xamanismo associado à execução do jurupari – ou “vertical” (Reichel-Dolmatoff 1971, S. Hugh-Jones 1994). Os pajés, *ye’e* ou *yaí*, jaguar nessas línguas, são responsáveis pela negociação com os donos dos animais e outros espíritos do cosmos, ocupando uma posição marginal dentro do esquema sociopolítico. Já os *kumu* – termo que, em desana, deriva de *gumu*, grande coluna que sustenta a maloca (Reichel-Dolmatoff 1971) – podem ser referidos como sacerdotes ou sábios, visto que são reconhecidos como detentores de um grande conhecimento sobre mitos e cantos. São geralmente homens velhos e não é raro que herdem os papéis de seus ascendentes de linha paterna.

Se o pajé age em nome de uma certa belicosidade, tornando-se alvo de acusações e desencadeando, em certos momentos históricos, movimentos proféticos (Hugh-Jones 1994), o *kumu* mantém-se prudente, pacífico e conciliador, e se revela, portanto, capaz de recompor a situação política por meio de alianças. Em outras palavras, se o último se vê apto para ocupar uma posição política, o primeiro costuma situar-se do lado de uma anti-política, que muitas vezes redundava em faccionalismos.

Voltarei ao Alto Rio Negro no capítulo 5, cujo tema é justamente a produção de xamãs. Por ora, gostaria de examinar, como mais um contraponto ao modelo guerreiro de produção e magnificação de

---

<sup>60</sup> Ârhem descreve entre os Makuna três círculos de sociabilidade: a casa comunal, o grupo local – conjunto de casas dispostas em um segmento de rio – e o grupo territorial. Os dois últimos dizem respeito, em diferentes níveis, a um plano regional. Aqui tenho trabalhado apenas com uma divisão binária, tendo em vista a necessidade de uma simplificação analítica (embora ciente dos riscos que elas significam): o grupo local (coincidente com a própria maloca) e o nexo regional. Ver também A. Cabalzar (2000).

pessoas, outro sistema regional atual no qual, diferente dos demais já tratados, verifica-se um lugar bem marcado para isso que chamamos de liderança política ou chefia, e este lugar depende, mais uma vez, de um intenso trabalho ritual.

A região do Alto Xingu compreende um sistema ou “sociedade regional” (Heckenberger 2001), marcado pelo intercâmbio – trocas matrimoniais e grandes cerimoniais – entre diferentes grupos étnicos, falantes de línguas aruak, caribe, tupi e trumai. Se as relações entre esses diferentes grupos, que muitas vezes coincidem com uma só aldeia, revelam algum grau de simetria, o mesmo não se pode admitir no que respeita ao interior desses grupos, invadido por certo idioma hierárquico.

Com efeito, no Alto Xingu, distingue-se entre aristocratas e comuns, os primeiros sendo considerados, em diferentes graus, mais próximos dos protótipos míticos, podendo vir a se tornarem chefes propriamente ditos, ou seja, representantes de seus respectivos grupos locais em instâncias regionais. Conforme Viveiros de Castro (1977), a noção yawalapítí (Aruak) de aristocrata — *amulaw* – é cumulativa: há os que são “um pouco” *amulaw*, há os que são “muito”, visto que os realmente autênticos pertencem mesmo a um passado mítico. No presente histórico, tudo o que pode haver são boas ou más imitações, aproximações ou, para insistir no termo, magnificações<sup>61</sup>. Segundo Aristóteles Barcelos Neto (2004), debruçado sobre os dados dos Wauja, outro grupo aruak, subjaz a essa gradação uma ideologia da “substância nobre”, transmitida por linha materna e paterna. Apesar de ser inata, tal substância manifesta-se em cada pessoa em diferentes graus, o que significa que ela pode ser ampliada (potencializada), amenizada ou, no pior dos casos, perdida. Segundo Barcelos Neto, essa maleabilidade deve ser controlada por um contínuo de rituais associados ao ciclo de vida, que vão da iniciação pubertária até a fase pós-funerária e podem ser designados como rituais de produção da aristocracia ou da nobreza alto-xinguana. O autor afirma, ademais, que esses rituais seguem a lógica da opulência, articulando beleza, acumulação de bens, sustentação política e chefia. Assim, é possível aumentar o status de um aristocrata — *amunaw* (termo em wauja)<sup>62</sup> – e criar as condições de progressão e transmissão da “substância nobre”. Estamos, mais uma vez, diante de um ritual realizado para uma só pessoa, num processo de individualização, ainda que outros devam necessariamente dele se beneficiar.

A aristocracia no Alto Xingu é transmitida por linha materna e paterna, não havendo ali grupos de filiação unilinear (descendência). Mulheres também detêm substância nobre e devem passar por instâncias análogas de confirmação. Nesse sentido, é preciso que aristocratas se casem entre si para manter a substância que possuem. Esse aspecto endogâmico é, de sua parte, compensado com a prática de casamentos com primos cruzados distantes. Tal horizonte de herança não garante, todavia, o prestígio – potencialização da “substância nobre” –, visto que entre 20% a 30% da população de um grupo local pertence à aristocracia. O *pohoká* (termo wauja), rito de perfuração das orelhas, é o primeiro passo para a constituição da masculinidade e para a confirmação da “substância nobre”. Nessa ocasião, aristocratas e comuns recebem tratamento distinto: os primeiros terão suas orelhas perfuradas por uma agulha de fêmur de onça, ao passo que os últimos, com agulhas de madeira. Também aí os meninos receberão

<sup>61</sup> Esse aspecto se torna claro sobretudo com a análise, empreendida pelo autor, do sistema de modificadores lingüísticos yawalapiti, antes de tudo, uma “atividade cognitiva” que invade não apenas a definição dos graus de aristocracia, mas também a ordenação das relações de parentesco e a atribuição das identidades grupais. Esses modificadores, quase sempre propostos aos nomes, são, então, os seguintes: *-kumã* (referência aos protótipos míticos e à sobrenaturalidade, relacionados à quintessência, mas também ao excesso, ao perigo), *-rúru* (referência ao algo tido como “autêntico”, “de verdade”), *-mína* (referência a cópias imperfeitas, coisas apenas semelhantes) e *-malí* (referência à imperfeição total, inferior). Há, por exemplo, os *amulaw-rúru* e os *amulaw-mína*, os últimos *menos amulaw* (aristocratas) que os primeiros.

<sup>62</sup> Em Kamayurá (tupi-guarani), o termo é *morerekwat* (ver, por exemplo, Agostinho 1974). Em Kuikuro (caribe), *aneti* (ver, por exemplo, Franchetto 2000).

nomes de parentes da geração alternada ascendente – no caso dos *amunaw*, nomes de antigos *amunaw*. Não apenas nomes, mas marcas corporais – três listras paralelas tatuadas nos braços das meninas, por exemplo – consistem em sinais distintivos de um *amunaw*. No que diz respeito aos momentos de reclusão, aqueles pertencentes às linhas nobres deverão seguir restrições mais severas, tomarão eméticos fortes e passarão fome. Como sugere Viveiros de Castro (1977), o corpo de um aristocrata yawalapíti, moldado sob a figura do bravo lutador, requer uma fabricação diferenciada e, nesse sentido, o grau de sua nobreza será proporcional à quantidade de provações – e resguardos – que será capaz de suportar.

A consagração de um *amunaw*, como sustenta Barcelos Neto (2004), ocorre sobretudo com os rituais de *apapaatai*, que consistem na retribuição pela cura de uma doença. Quando um aristocrata wauja adoece, costuma-se consultar um xamã (*yakapá*) que, através do sonho, deverá identificar os agentes patogênicos (*apapaatai*) e, então, capturá-los e domesticá-los. Quando curado, o doente deve oferecer uma festa a esses agentes domesticados, com os quais ele passou a estabelecer laços. O doente torna-se, assim, um “dono de festa” (*nakai uwekeho*), aquele que cuida e alimenta os *apapaatai*, que anteriormente o ameaçaram, mas que agora se converteram em aliados. Para esse ritual, devem ser produzidos diversos tipos de objetos, como panelas, máscaras, clarinetes e flautas, que materializam os agentes sobrenaturais<sup>63</sup>. A relação estabelecida com os *apapaatai*, propiciada pela doença, permite um incremento da “substância nobre” e deve ser, como nos outros casos, traduzida por signos visuais, verbais e sonoros. A execução de rituais de máscaras torna visível, ao longo de suas repetições no tempo, a aquisição de uma relação com o mundo sobrenatural, o que implica um acréscimo de prestígio e respeito ao dono da festa e aos especialistas rituais (geralmente parentes do primeiro), que participam ativamente na confecção e na ativação dos objetos. Conclui-se que a assim chamada “substância nobre” é, de fato, a objetivação ideológica de uma série de relações, tanto com os espíritos como com os parentes. Os ritos de *apapaatai* que conferem maior prestígio a um homem são os Yēju, rituais de clarinetes ou flautas e também de coros femininos, que implicam o convite a uma outra aldeia alto-xinguana. Trata-se, ainda segundo Barcelos Neto, do degrau máximo de reconhecimento de um dono de ritual em vida, pois no *kaumai* ou *kwaryp* (termo em kamayurá), o maior rito intertribal, ele será homenageado apenas depois de morto.

No caso alto-xinguano, a doença aparece como condição de magnitude. No caso caribe (Guianas e Médio Xingu), como vimos, o mesmo processo é ritualmente associado à intoxicação pelo veneno de insetos. No caso dos antigos Tupi, as mediações se contraem, pois que a intoxicação e o estado patológico advêm sobretudo do contato com o sangue da vítima. Em todos os casos, produz-se uma situação de “abertura”, que possibilita uma certa relação com um agente estranho e perigoso; sendo a possibilidade de superar, mais de uma vez, esse estado de perigo o que confere força, substância ou prestígio. Superar o perigo consiste, nesse sentido, em domesticar a relação com agentes não-humanos, apropriar-se de sua agência, o que implica um processo de transformação de si.

Entre os Wauja, Barcelos Netos indica que a doença requer uma relação pessoal com uma certa classe de seres monstruosos. Ora, quem viabiliza o estabelecimento dessa relação não é o doente, mas os especialistas rituais e o xamã, este não necessariamente um aristocrata, mas alguém que cobra pagamento pelo serviço prestado. Nesse sentido, para dispor de *apapaatai*, um homem deve ter condições de

---

<sup>63</sup> Segundo Barcelos Neto (2004 e 2005), a festa das flautas é a mais importante e confere mais prestígio para o seu dono. Se as máscaras deterioram ou mesmo são queimadas, as flautas, como no Rio Negro, devem ser cuidadosamente guardadas – mantidas, inclusive fora do campo de visão de mulheres e crianças – e podem ser transmitidas, ou seja, sobrevivem aos seus donos.

contratar um xamã e retribuir com uma festa, o que significa inscrever-se num longo circuito de prestações e contra-prestações de serviços rituais e bens em sua aldeia e mesmo fora dela. A teoria política alto-xinguana rejeita a coincidência, numa mesma pessoa, do papel de chefe e de xamã. O último é um visionário e, apesar de se diferenciar do feiticeiro, aquele que envia agressões, permanece uma figura dotada de ambigüidade, pois que pode transitar entre o mundo humano e não-humano. O chefe, de sua parte, é aquele que deve tomar conta do grupo e, sobretudo, demonstrar sua generosidade, oferecendo festas em sua aldeia e para as outras aldeias xinguanas. Ele deve exhibir suas prerrogativas não apenas internamente, mas externamente. Disso decorre que um bom chefe deve ter reconhecimento supralocal: deve fazer circular seus objetos em rituais interétnicos, que encontram maior amplidão no *kaumai* ou *kwaryp*, ou em cerimônias de troca, cuja expressão máxima é o *uluri* ou *moitará*, o que significa ao mesmo tempo fazer circular seu nome e estender sua pessoa.

A chefia não pode existir sem o xamanismo, pois é por meio deste que um homem faz aumentar sua substância nobre. O chefe objetiva – via objetos, marcas corporais e palavras – aquilo que o xamã vê e apreende. O xamanismo é, nesses termos, um instrumento para a chefia e é apenas assim que ele pode se distinguir da feitiçaria, que representa, no Alto Xingu, um mecanismo de contestação da ordem estabelecida, uma espécie de contra-poder ou linha de fuga que impede a estabilidade da posição política de um chefe, impedindo também que esta se converta em poder político propriamente dito. A acusação de feitiçaria, nessas províncias, pode ter como conseqüência a execução do feiticeiro e, assim sendo, os chefes alto-xinguanos esboçam uma espécie de poder de coerção. A ação política alto-xinguana não pode, nesse sentido, ser compreendida fora da tríade chefia-xamanismo-feitiçaria, que implica sempre formas distintas de fabricação ritual<sup>64</sup>. Como acrescenta Patrick Menget,

Os chefes utilizam conjuntamente o circuito do rumor feminino – passível de manipulação –, os elementos do diagnóstico xamânico e o discurso político, onde a alusão, o jogo de palavras, a denegação que confirma o rumor são constantes, para conseguir afirmar, confirmar e mesmo estabelecer seus poderes. (1993a: 71)

A morte de um chefe é, pois, celebrada em um grande ritual pós-funerário, que envolve a presença de todos ou, ao menos, de boa parte dos grupos locais (e, em certa medida, “étnicos”) alto-xinguanos. Este ritual é amplamente conhecido sob a denominação kamayurá, *kwaryp*, e consiste na maior celebração disso que se pode chamar de “xinguanidade”<sup>65</sup>. Segundo Barcelos Neto, o *kaumai*, como é denominado pelos Wauja, consiste no ápice de um processo que teve início com o rito de perfuração das orelhas e que passou pelas festas de máscaras e aerofones. O *kaumai* representa, assim, a confirmação máxima do status aristocrático de um homem e implica, para os parentes do morto, um investimento decisivo. O ritual deve ser realizado pelos parentes do morto homenageado, que devem oferecer comida e bebida a todos os convidados. Parentes de outros *amunaw* mortos também devem se empenhar, mas seu papel permanece secundário. Os mortos dos comuns são também homenageados nessas ocasiões. Mas há uma

<sup>64</sup> Como insiste Viveiros de Castro (1977), entre os Yawalapíti, se o chefe é visto como o homem mais próximo dos protótipos mitológicos, visto que deve carregar em si virtudes morais, o feiticeiro consiste na posição de anti-pessoa: anti-social por excelência, ele é capaz de fazer irromper o conflito.

<sup>65</sup> O modelo mítico atualizado pelo *kwaryp* fornece a base para a constituição do sistema xinguano. De um lado, fornece, por meio da imagem dos gêmeos Sol e Lua, o arquétipo da pessoa humana e os ideais de sociabilidade, passíveis de serem aproximados em maior grau pelos aristocratas ou nobres – chefes efetivos ou potenciais. Do outro, explica a diferenciação entre os homens, justificando tanto a separação em relação aos índios bravos e brancos, que se mantiveram hostis, mergulhados em belicosidade, como a consolidação de um sistema de alianças, baseado em intercasamentos e num idioma de complementaridade que ganha expressão nas trocas cerimoniais e nos grandes rituais. O sentimento de xinguanidade, que corresponde à recusa da violência, à opção pela aliança e à afirmação de identidades contrastivas, veiculadas tanto na produção de emblemas visuais – artefatos – como no manejo da palavra, não são excludentes; pelo contrário, revelam-se na complementaridade que dá o tom ao sistema.

diferenciação decisiva na sua representação: o aristocrata é representado por um tronco de mais de um metro e meio de altura, pintado e ornamentado com adornos plumários e cintos masculinos, ao passo que os comuns recebem troncos menos grossos e menos ornamentados. No dia seguinte à chegada dos membros das aldeias convidadas, uma luta – ápice do ritual, pois que demonstração de vigor físico, qualidade de diferenciação – ganha lugar, contrapondo os homens anfitriões aos convidados. Após esse episódio, uma jovem mulher, de linha aristocrática, sai de sua reclusão pubertária, e oferece castanhas de pequi aos líderes do grupos convidados, sendo, após isso, seguida por outras jovens, que também estavam reclusas. O ritual é concluído, enfim, com um grande repasto coletivo, oferecido pela aldeia anfitriã<sup>66</sup>.

O *kaumai* ou *kwarup* consiste numa espécie de atualização imperfeita do mito de origem comum. Os humanos teriam sido criados a partir do sopro de fumaça de tabaco lançado pelo herói mitológico em toras de madeira. Teriam sido assim criadas as primeiras mulheres, dentre as quais uma se tornou mãe dos gêmeos Sol e Lua, protótipos e autores da humanidade atual, espelho para a humanidade, que os aristocratas buscam atualizar sob a maior perfeição (Viveiros de Castro 1977, Agostinho 1974). No *kwarup/kaumai*, todos os elementos que articulam o sistema estão presentes: luta, reclusão, casamento, troca de objetos, nomeação, exibição de prerrogativas etc. Constitui ao mesmo tempo a consagração de um aristocrata e de sua parentela, cujos membros precisam confirmar a sua substância nobre, e a afirmação de uma identidade pan-xinguana legitimada pelo mito. Ora, a esse vetor altamente centrípeto pode ser contraposto o movimento produzido pelo ritual do *jawari* (também na língua kamayurá), em que se rememora justamente o passado histórico povoado de guerras entre os diferentes grupos e se homenageia, mais uma vez, o morto do grupo anfitrião, desta vez não necessariamente um aristocrata. O *jawari* envolve apenas uma ou duas aldeias convidadas e é perpassado por uma alusão às guerras, tal o duelo de dardos que remete às relações entre primos cruzados distantes, o que reenvia à idéia de uma relação tensa e ambígua, oscilando entre a aliança e a hostilidade<sup>67</sup>.

O processo de incremento da “substância nobre”, analisado por Barcelos Neto, passa pela relação entre um homem e o mundo sobrenatural e, posteriormente, pela possibilidade de transformar essa experiência, essa aquisição de relações, em dados sensíveis – visuais e sonoros – passíveis de serem exibidos, conformando-se, assim, a uma lógica da opulência. Nesse sentido, a “aristocracia” referida pelos estudiosos do Alto Xingu designa menos uma posição fixa que a objetivação de uma seqüência de relações que não podem ser compreendidas fora da biografia de cada personagem. Noutras palavras, por mais que se nasça aristocrata, que se tome de herança um privilégio, é preciso fazer-se como tal, o que exige experiências pessoais e uma capacidade de extensão. Por meio dos rituais, um homem adquire relações e as torna visíveis sob a forma de objetos. Recebe nomes e os faz circular para além da esfera local por meio desses mesmos objetos. Ademais, ele deve ter domínio das fórmulas verbais, que o permitirão ao mesmo tempo falar para os seus – e em nome dos seus – e falar para os outros, membros de outros grupos locais<sup>68</sup>. O

<sup>66</sup> Para uma descrição pormenorizada de um *kwarup* kamayurá, ver a monografia minuciosa de Pedro Agostinho (1974).

<sup>67</sup> Para Menezes Bastos (2001), o ritual interétnico de lançamento de dardos – *jawari*, em kamayurá – apresenta-se como contraponto à ideologia pacifista pan-xinguana veiculada em rituais como o *kwarup*. O *jawari* é composto por uma complexa seqüência de cantos, todos eles evocando a figura de bravos guerreiros. Como o *kwarup*, ele homenageia membros falecidos do grupo, mas se o primeiro, de origem aruak-caribe, celebra o ideal de chefia, repondo a distinção básica entre chefes e comuns, o segundo, de origem tupi-trumai, comemora os ideais de atividade guerreira, centrando-se na figura dos arqueiros campeões (lançadores de dardos), não necessariamente nobres. O *jawari* é a encenação da relação entre adversários, designados categoricamente como afins potenciais: sua ênfase reside não no sucesso, mas no equívoco de uma aliança. Diz-se, no Alto Xingu, que o *jawari* é atividade de “índios bravos” e remonta ao grupo antigo Pajetã, que teria ensinado o ritual aos Trumai que, por seu turno, o ensinaram aos Kamayurá e Awetí. Atualmente uma realização pan-xinguana, a festa permanece distintivo dos povos mais tardiamente chegados à região, servindo também de receptáculo de uma memória das vicissitudes passadas, ainda que plena de esquecimento.

<sup>68</sup> Bruna Franchetto alega que para um aristocrata se tornar “dono” de um ritual (sobretudo o *kwarup* ou *evitsi*) – e, posteriormente, represen-

chefe, aristocrata magnificado, é portanto o modelo ideal de pessoa alto-xinguana: representa a incorporação da potência do jaguar e a atualização dos heróis mitológicos. O xamã é, apesar de sua extrema importância para a reprodução do sistema, uma figura marginal; e o guerreiro, uma figura do passado.

Em suma, a chefia alto-xinguana depende de uma trajetória individualizada, que se inicia com a perfuração das orelhas, passando pela fabricação de um corpo forte e resistente, preparado para a luta. Em seguida, depende de situações de adoecimentos, que implicam, por intermédio do xamanismo, o estabelecimento de relações com agentes sobrenaturais que devem, por seu turno, ser exibidas – objetivadas – sob signos visuais, verbais e sonoros em um festival comunitário ou intercomunitário, em retribuição à cura. Essas festas não devem cessar, fazendo com que o seu dono circule, por meio dos objetos confeccionados, o seu nome e a sua pessoa. Esses signos de opulência ganham mais força quando inseridos no circuito intertribal, confirmando a grandeza de seu portador. Por fim, essa grandeza será consagrada em um ritual pós-funerário, oferecido pela parentela do homenageado. O *kwaryp* reflete a possibilidade de manter o acúmulo de substância nobre de um homem no seio de sua própria parentela. Nesse sentido, para os filhos do homenageado, ou para os membros da facção dele, o *kwaryp* representa uma conservação de prestígio e, nesse sentido, uma continuidade. Mesmo assim, a posição de chefia não é uma garantia, podendo ser contestada e cabendo aos parentes do defunto oferecer mais e mais festas. Segundo Barcelos Neto (2004), apesar dessa continuidade, não há, no Alto Xingu, a constituição de dinastias, pois o jogo faccional é forte o bastante para impedir cristalizações definitivas, assim como o é a moralidade que exige dos aristocratas que sejam generosos, exercendo sobre eles um controle considerável<sup>69</sup>. O domínio político alto-xinguano revela-se, assim, pela alternância entre uma possibilidade de transmissão de posições adquiridas e a necessidade de construir a sua própria magnitude, o que implica um movimento de individualização. Trata-se sempre de uma oscilação entre uma estabilização dada pela cristalização de estruturas políticas e uma abertura ao evento, que implica o mérito individual e a dinâmica do faccionalismo.

Entre os antigos Tupi da costa, como vimos, a mesma cristalização era muito menos provável, ainda que jamais impossível. Havia ali menos fatores que contribuíssem para a continuidade e a transmissão de cargos de prestígio. O que acontecia, por exemplo, com o renome de um grande matador? A transmissão de nomes de ancestrais não parecia ter grande rendimento entre esses povos, mais preocupados em obter nomes de inimigos. Se o renome de um guerreiro tupi era construído no contato sem mediações com os inimigos, ele se dissipava com a morte, uma vez que ao morrer, tornava-se ele também um inimigo, distanciando-se do grupo de origem. Se o ritual antropofágico tupi permitia a construção de grandes guerreiros e consagrava certos chefes de guerra vivos, ele não parecia insistir nas figuras dos chefes de guerra mortos, que antes de serem homenageados eram submetidos a um trabalho de esquecimento. Fica claro pelo relato dos cronistas quinhentistas e seiscentistas que havia uma profusão de chefes guerreiros. O que jamais foi esclarecido, no entanto, é se estes chefes conseguiram estabelecer condições para a continuidade daquilo que construíram. De todo modo, eles se deparavam com certos obstáculos. Em primeiro lugar, não havia mecanismos de transmissão eficazes, ainda que o idioma da

---

tante de seu grupo local – ele deve ter domínio de certas fórmulas verbais, que incluem certos gêneros formais, por vezes ininteligíveis para os comuns. Um chefe alto-xinguano seria aquele, portanto, que possui maestria sobre um “discurso verdadeiro”, o que muitas vezes significa “esotérico”, ou seja, pressupõe uma linguagem cifrada ou mesmo uma linguagem além da linguagem já que a “conversa de chefes”, estabelecida entre membros de diferentes grupos locais (e étnicos), carece de veículos extra-lingüísticos, pois o sistema é multilíngüe e não parece haver um incentivo propriamente dito ao políglotismo. A autora descreve um *aneti* kuikuro como aquele que se revela “a um só tempo e de modo ambíguo voz do bem comum, de seu próprio grupo faccional e voz de si mesmo, indivíduo de descendência ‘nobre’ a se construir um papel de chefe, assim como uma trajetória política” (2000: 81).

<sup>69</sup> O mesmo argumento encontra-se em Menget (1993a), com a diferença de que este autor não sugere uma teoria propriamente alto-xinguana da natureza da chefia, como o faz Barcelos Neto.

patrifiliação fosse revelado em algumas situações, tal a (vaga) possibilidade de um primogênito herdar a posição de liderança do pai. Tampouco havia um regime sólido de objetivação: os signos visíveis do prestígio de um homem – crânios, ornamentos, escarificações e flautas-tíbias – pereciam, eram saqueados, enterrados com o morto ou propositalmente destruídos. Eles pareciam acompanhar a vida e incrementar a glória desses homens eminentes, mas, ao contrário das flautas rio-negrinas e xinguanas, jamais suportariam a sua morte<sup>70</sup>. Outro fator fundamental de desestabilização política eram as frequentes migrações, que tinham origem nos rituais xamânicos e que dissolviam unidades estabelecidas em nome da busca de um lugar ideal, a terra da abundância. Se, no Alto Xingu, vemos um forte esforço para a aproximação do mundo atual do mundo do mito, e isso ganha expressão nos momentos de fabricação dos chefes, esses homens-protótipos, entre os antigos Tupi da Costa, as coisas se embaralham, pois concorre com o domínio temporal da chefia a promessa, já contida no mito, de evasão, de abandono das regras sociais numa recusa de qualquer possibilidade de permanência.

### Glosa

As distâncias significativas entre os casos tupi antigo, alto-xinguano e rio-negrino revelam diferentes elementos para a consideração da gênese do domínio político e, mais especificamente, da produção de “grandes homens” *sui generis* nas terras baixas da América do Sul, homens capazes de estender seu prestígio e influência, consolidando uma esfera de influência para além dos laços de parentesco. Isso não significa, de antemão, a detenção de um poder de coerção e define um mecanismo frágil de representação, pois dificilmente se estabilizam unidades, que ora se contraem, ora se expandem.

Entre os antigos Tupi, vale ressaltar, um grande homem era, em princípio, um grande guerreiro e deveria ser fabricado por meio de um ritual público de execução do cativo de guerra, que consistia no ato de esfacelamento de seu crânio. A captura de subjetividades externas – inimigos – constituía uma fonte primordial de capacidades ou potências cósmicas e não apenas permitia a produção de indivíduos singulares, conferindo-lhe nomes e marcas, mas também a magnitude de certos homens, que ganhavam renome, prestígio e reconhecimento que transbordavam a esfera das relações cognáticas e mesmo do universo local.

No Alto Xingu atual, onde as guerras imemoriais cederam lugar a um sistema regional e pacífico de intercâmbios de bens e rituais, um grande homem revela-se como capaz de potencializar sua “substância nobre” e, assim, passar do estatuto de lutador ao de chefe de um grupo local, fazendo circular no sistema intertribal seu nome, entre outras coisas, por meio de objetos de grande valor ritual. Ali, a fonte de agências ou potências cósmicas também advém do exterior, não da inimidade, e sim da sobrenatureza – o mundo dos espíritos doadores de arte –, devendo ser apropriada por intermédio do xamanismo. O xamã alto-xinguano viabiliza, assim, a relação entre subjetividades sobrenaturais e humanos. Aristocratas valem-se desse trabalho xamânico para acumular prestígio e, assim, potencializar sua “substância nobre”. Caso bem sucedidos em seus empreendimentos rituais, tornam-se chefes – *representantes* – de seu grupo local, fortalecendo também o seu nome.

Tanto no caso dos antigos Tupi como no alto-xinguano, o líder político consiste na encarnação da potência do jaguar, no entanto revertida para a produção da vida social. Se, no segundo caso, o domínio

<sup>70</sup> Sobre a relação entre as flautas alto-xinguanas e outros regimes artefatuais de retenção de relações, ver Barcelos Neto (2005).

político ou chefia possui um lugar mais ou menos programado na estrutura social, no primeiro, o mesmo não ocorre: o domínio político pode estender-se, liderado por um chefe de guerra magnificado, capaz de reunir em torno de si homens de diferentes parentelas ou grupos locais, ou contrair-se, deslocando-se para um âmbito de afinidade mínimo, restrito à relação entre um sogro e seus genros. Esse movimento de extensão e contração depende fortemente de fatores históricos e biográficos, ou seja, do evento. No caso alto-xinguano, a determinação de um chefe de grupo local, ainda que vinculada a princípios de filiação, dependerá também das contingências e dos aspectos biográficos. No entanto, a moralidade compartilhada pelos membros do sistema oferece uma espécie de freio que restringe a ação desse chefe ao nível local, gerando um horizonte de simetria no nível regional, ainda que um equilíbrio perfeito jamais possa ser alcançado. Nesse sentido, o chefe alto-xinguano não se inscreve nesse espaço móvel e nômade do chefe guerreiro tupi, submetendo-se, assim, ao jugo de unidades mais estáveis e duráveis. O último não é senão uma figura provisória, uma pausa na entropia reinante, ao passo que o primeiro é já resultado de uma ordem, alguém capaz de reter relações, transmitir prerrogativas e configurar espaços definidos. Em suma, duas qualidades distintas de jaguar.

Tanto a guerra tupi como a chefia alto-xinguana não podem prescindir do xamanismo para existir. Todo homem tupi é um guerreiro, e todo guerreiro é um xamã, detém capacidades para controlar os aspectos não-humanos da guerra. O xamanismo dos antigos Tupi é, a princípio, codjuvante e prelúdio da guerra; não há expedição guerreira sem a predição dos pajés. Um xamã alto-xinguano não é necessariamente um aristocrata, mas a fabricação de um aristocrata depende dele, pois somente assim é possível atrair as subjetividades sobrenaturais, oferecer festas, acumular objetos e expandir o nome. No Alto Xingu, a coincidência entre o papel de chefe e o de xamã representa perigo de irrupção de um poder coercitivo, e a teoria política nativa recomenda a separação das posições. Entre os antigos Tupi, essa separação é bastante tênue, pois o xamanismo é potencialmente uma guerra invisível, o que não o aparta propriamente do campo da feitiçaria. Não espanta que, com a restrição das guerras, tenha se tornado mais evidente a emergência de tantos homens eminentes com estatuto de xamãs. Estes, ora se comportavam tais os chefes de guerra, ora encabeçavam movimentos migratórios que tinham como objetivo a busca da terra sem mal. Isso sugere que, entre os Tupi quinhentistas, xamãs também poderiam constituir-se como líderes políticos figurando na guerra ou além dela. Este, no entanto, será o tema da terceira parte desta tese.

No Rio Negro, as coisas diferem<sup>71</sup>. Em linhas gerais, um líder local é, a rigor, um primogênito, e a hierarquia entre as casas agnáticas segue um modelo mitológico. Um “grande homem”, de sua parte, é ao mesmo tempo “dono” de casa e de ritual, o que pressupõe uma posse considerável de conhecimentos – advindos da mitologia e do xamanismo – e de prerrogativas materiais e imateriais. No caso descrito por Stephen Hugh-Jones, tal o que foi aqui mais detidamente analisado, a figura do grande homem costuma recair, em tempos atuais, no xamã-sacerdote (*kumu*), que está à frente tanto do ritual de iniciação como do festival interlocal. Entre os grupos tukano do Uaupés, o domínio político da chefia pode repousar, como no Alto Xingu, em princípios de filiação, neste caso, unilinear (descendência), capazes de conformar formações sociais. Idealmente, como propõe Christine Hugh-Jones (1979), um chefe é aquele que deve lidar, não com as relações exteriores, mas com o âmbito da produção. Na prática, como enfatiza S. Hugh-Jones (1995), um grande homem é aquele capaz de se estender, de reunir em torno de si homens de diferentes localidades. Essa atratividade, que não diz respeito ao campo matrimonial, visto que os Tukano são virilocais, deve-se, nos exemplos iluminados por S. Hugh-Jones, ao conhecimento

<sup>71</sup> Todavia, devido a minha pouca familiaridade com a literatura da região não poderei avançar senão sob algumas especulações.

ligado à mitologia e ao xamanismo, ou seja, à possibilidade de comunicação com os ancestrais e com certos donos de sítios cósmicos. Não pode ser descartada, no entanto, a hipótese de que, em tempos remotos, esses grandes homens fossem também bravos guerreiros. Resta a conclusão de que o domínio político rio-negrino não cessa no âmbito local – no âmbito das relações agnáticas – e deve ser compreendido como em conexão com esses domínios da exterioridade.

Nos três casos destacados, para produzir subjetividades é preciso buscar, por meio de rituais públicos ou privados, subjetividades no exterior, humano ou não-humano, o que representa um risco e um perigo. E para magnificar essas subjetividades, para produzir grandes homens, é preciso acumular ou mesmo potencializar esse movimento de busca. Esse processo de diferenciação pode ser concebido como sucedendo por duas etapas de magnificação. Na primeira, a produção de pessoas depende de procedimentos de  *fusão* ou  *comunicação* com uma subjetividade externa, humana, sobrenatural ou ancestral. Aquele que se submete ao rito, noviço ou veterano, empresta seu corpo como lugar de uma relação com essa subjetividade estranha e, nesse sentido, coloca em risco a sua própria subjetividade. Ele é sobretudo feito vítima, seja servindo de suporte para mutilações, escarificações, aplicações de formigas, contaminação com o sangue do inimigo etc., seja submetendo-se a viagens e transe com alucinógenos. Em todos os casos, trata-se de experiências que têm em vista “mortes episódicas”, alterações psicossomáticas que colocam em risco a sua posição e integridade de sujeito dada a ameaça de sujeição pelo outro. O que Viveiros de Castro (2002b) argumenta a respeito do xamanismo pode ser generalizado para esses mecanismos rituais de “iniciação”: uma espécie de  *sacrificio de si* em nome da  *apropriação de uma subjetividade outra*.

No caso dos Tupi antigos, a grande iniciação estava dada no ato de execução do cativo de guerra, inimigo familiarizado pelo grupo. Como salientado por Viveiros de Castro (1996a/2002), este ato acarretava uma  *fusão* de subjetividades e o matador tinha de ser submetido a uma longa reclusão para que a porção do inimigo que ele passava a conter fosse domesticada e, assim, ela não mais oferecesse perigo aos seus próximos. Isso conferia ao matador iniciante um nome e certas marcas corporais. Além disso, conferia-lhe uma espécie de agência, concebida tanto como vigor físico como superação da condição humana e aproximação de um patamar divino. Isso não era apenas acessível a todos, mas consistia num dever – um homem que não tivesse matado inimigo não alcançaria a terra da abundância, permanecendo nos caminhos entre o céu e a terra sob o jugo dos espíritos terrestres. No entanto, havia matadores que conseguiam deter mais potência predatória do que outros, ou seja, que se submetiam a uma série de execuções, acumulando nomes e marcas,  *jaguarizando-se*. O que era iniciação para um noviço tornava-se magnificação para um veterano.

No caso alto-xinguano, um complexo de mutilações e reclusões é responsável pela formação de toda pessoa humana. No entanto, aqueles nascidos de linhas aristocráticas devem se submeter a um processo reforçado de fabricação. Nesse sentido, o diferencial decisivo parece ser dado na relação obtida entre um aristocrata já adulto e as subjetividades sobrenaturais, agentes patológicos, passíveis de serem amansados pelos xamãs. Como alega Barcelos Neto (2004), para aumentar a sua “substância nobre”, algo que lhe foi dado, era preciso adoecer – mais um sacrifício de si –, estabelecer um laço com um agente sobrenatural e, então, construir sua posição de aristocrata. O doente é, como o matador tupi, um ser cuja posição de humanidade está sendo ameaçada pelo embate com uma subjetividade estranha; no caso alto-xinguano, uma subjetividade animal ou sobrenatural. Como no caso tupi, a relação não pode ser anulada ou revertida; apenas o termo agressor pode ser domesticado e integrado na subjetividade do doente, candidato à chefia. Ora, se no caso tupi, a relação matador e inimigo ocorre de forma direta e

exacerbada via fusão – o guerreiro torna-se o próprio inimigo –, no caso alto-xinguano, a relação do aristocrata com a subjetividade sobrenatural que, caso muito intensa, pode ter a qualidade de jaguar, ocorre de forma mediada pelo xamanismo, perfazendo um ato de comunicação. O que aparece em termos nativos como “força vital”, “poder cósmico” e “substância” pode ser reduzido à idéia de agência ou *relacionalidade*. Esses conceitos nada mais seriam que a expressão da aquisição de uma capacidade de agir devido à acumulação de relações.

No caso rio-negrino, o jurupari, ritual de iniciação, coloca os noviços em comunicação com o mundo dos ancestrais, que pressupõe uma forte alteração psicossomática. A música dos instrumentos *he*, assim como os alucinógenos, produzem um estado de ambigüidade, em que mundo dos vivos e dos mortos torna-se o mesmo. Eles também devem ser submetidos a um período de reclusão, do qual sairão como adultos. O jurupari é responsável pela transmissão dos papéis especializados, tais a chefia e o xamanismo. Assim, não se trata apenas da fabricação de pessoas, mas de pessoas situadas em uma dada hierarquia. Para além da transmissão desses papéis, aqueles dotados de vocação xamânica serão submetidos a outros ritos de iniciação, nos quais, mais uma vez sob o efeito de psicoativos, poderão estabelecer comunicação e relações com agentes sobrenaturais, tais os donos de domínios cósmicos.

A segunda etapa consiste na passagem da condição de *foco* do ritual – o matador, o doente, o iniciando – para a condição de *dono* ou mestre de um ritual. Ou, noutras palavras, o sacrifício de si cede lugar a uma posição de sacrificador, que não mais se empresta ao rito, mas o organiza. Um dono de ritual só pode ser, com efeito, aquele que já se submeteu algumas vezes a ele, um iniciado que integrou de modo eficaz as diversas relações com subjetividades exteriores, ou seja, acumulou um considerável conhecimento e, por isso, pode orientar os demais, obter controle sobre os estados de indiscernibilidade que contêm perigos. Ele deixa de ser uma figura ambígua, oscilando entre as posições ego e inimigo, humano e não-humano, vivo e morto, para se tornar uma espécie de *intermediário* entre os dois mundos postos em contato. Em suma, ele dispõe suas capacidades adquiridas no comércio com a exterioridade a serviço do grupo, que de algum modo ele passa a representar.

No caso dos antigos Tupi, esse aspecto nem sempre é claro. Quem presidia o ritual antropofágico? Tudo indica que este fosse realizado pela parentela do matador, se não pelo próprio matador, pelo líder dessa parentela ou mesmo da aldeia. Os cronistas, vale lembrar, fazem constantemente referência a um ancião que passava a ibirapema ao matador no momento que antecede a execução. Não há indícios, a despeito do que alegou Staden (1555/1998), de que este fosse o chefe do grupo local anfitrião, mas apenas de que correspondesse a um velho guerreiro, aquele que já teria acumulado muitas glórias e que se via capacitado para ocupar uma posição política, seja no “conselho”, seja como chefe local ou supralocal. Um grande guerreiro é, em suma, aquele que pode fazer da exterioridade uma capacidade para construir a interioridade, transpor a sua potência predatória para o território da produção de uma interioridade social. Como lembra Viveiros de Castro (1986), entre os Araweté, cujos dados comunicam com os dos antigos Tupi, o dono do cauim é o protótipo de um homem que exerce uma função feminina, produtiva. Ele é o único a não sair na expedição de caça, deve oferecer cauim aos deuses e aos convidados e, ainda, privar-se, da mesma maneira que fazia o matador tupinambá, de beber o cauim. O oferecimento de uma cauinagem é, entre os Araweté, a confirmação e a contrapartida do reconhecimento do prestígio de um homem. Isso ganhava proporções maiores entre os antigos Tupi: aquele que oferecia o cauim, ao mesmo tempo em que confirmava seu prestígio guerreiro, permitia a outros homens – quiçá seus consangüíneos ou afins efetivos/efetiváveis – matar inimigos, bem como à coletividade que se embriagasse, perfazendo de modo coletivo o caminho episódico da terra da abundância. Como pudemos observar no caso dos

grupos tupi e caribe das Guianas, oferecer festas de bebida fermentada continua a ser um dos atributos principais de um “dono” de casa ou grupo local. Tal ato de generosidade, acompanhado por uma lógica de ostentação de signos visuais, verbais e sonoros, é o que permite fazer crescer o prestígio de um homem em seu nexos regional. Oferecer festas, que no mais das vezes embriagam, é, ademais, um meio de compor alianças, nos planos matrimonial, comercial e político.

No Alto-Xingu, aquele que adoece deve transformar-se, no momento imediatamente seguinte, em um dono de festa que se destina aos espíritos, manipulando objetos como máscaras e/ou aerofones, os últimos mais duráveis que as primeiras. Por meio da opulência, o dono da festa exhibe o seu prestígio, faz circular o seu nome e a sua palavra, ao mesmo tempo em que perfaz um ato de generosidade, oferecendo comida e bebida a um grande número de gente. É somente por meio de atos sucessivos como esses que um aristocrata pode fazer incrementar a sua substância nobre e se tornar um representante de seu grupo local. Depois de sua morte, ele será consagrado em um *kwaryp* ou *kaumai* – mas, nesse caso, se o ritual será destinado a ele, quem o executará serão os seus parentes próximos, que assumem o encargo de “diretores”. Quanto maior a expressão de seu prestígio do morto, maior será a dimensão da cerimônia: não por menos, o *kwaryp* envolve a maior parte dos grupos locais do Alto Xingu, além de outros tantos estrangeiros, como se pode notar atualmente.

Algo análogo pode ser afirmado com relação aos Tukano do Rio Negro. Os donos de casas devem oferecer festas e exhibir suas prerrogativas. Os *kumus*, sábios e especialistas, tornam-se líderes dos rituais coletivos, tanto as iniciações quanto as festas de intercâmbio. Aqueles dotados de maior prestígio podem ainda, segundo S. Hugh-Jones, estabelecer casas cerimoniais que funcionam como atratores de pessoas de outros grupos locais, exercendo assim influência sobre toda uma região.

Em suma, em diferentes paisagens, diversas espécies de ritual disparam uma cosmopolítica, sem qual a sociopolítica ameríndia não teria como se sustentar. O domínio político é, ali, duplamente dependente do domínio ritual. De um lado, o ritual permite a constituição das subjetividades e sua grandeza pela possibilidade de apreender e integrar relações com subjetividades externas. De outro, define um campo de atração de aliados e de exibição de prerrogativas materiais e imateriais, via signos sonoros, verbais e visuais. No Alto Xingu e no Rio Negro, como vimos, há estruturas, muitas vezes ancoradas em regimes de objetivação e transmissão, que garantem uma maior estabilização do domínio político, passando pela filiação e permitindo a formação de grupos capazes de deter certas prerrogativas e, assim, acumular prestígio.

De todo modo, não é possível compreender, nessas paisagens, a constituição do domínio político fora do evento, ou seja, fora do fluxo das contingências e das biografias. O domínio político é sempre algo que se constrói no tempo e pelo tempo. Como no caso tupi, há possibilidades de extensão e contração das pessoas e dos grupos. Entre os grupos tupi-guarani, as estruturas são decerto mais fluidas e a determinação pelo evento é ainda maior, fazendo crescer a incerteza (Fausto 1992). Como vimos, há de um lado, uma ausência de mecanismos de retenção dos elementos adquiridos do exterior, o que resulta numa necessidade incessante de buscar fora, de outro, uma maior abertura para a individualização e para a oscilação entre movimentos de extensão e contração. Ainda que se pudesse vislumbrar no Quinhentos a profusão de lideranças locais e regionais, bem como sistemas supralocais relativamente integrados, isso não parecia garantir um quadro de estabilidade.

Pierre Clastres, em “Independência e exogamia” (1963/1974), ensaio rico em intuições sobre a

morfologia ameríndia, fazia referência, sobre os antigos Tupi, à cristalização de grandes aldeias, à criação de unidades oscilantes entre a cognação e a agnação – hoje possivelmente designadas como “casas ambíguas” (Hugh-Jones 1995) –, bem como à emergência de líderes guerreiros e proféticos. Seria esse quadro apenas um momento congelado dentro de um fluxo de oscilações entre formas mais ou menos acabadas e estáveis? Ou estaríamos diante da formação de um domínio político realmente mais sólido, no qual se via emergir um sistema mais enrijecido, no qual se via um enraizamento da diferenciação sob a forma da desigualdade? De todo modo, o cenário dos antigos Tupi, o próprio Clastres o admite, não correspondia ao modelo da sociedade primitiva em que a chefia correspondia a uma posição estática. Pelo contrário, como podemos notar, esse domínio político deveria ser compreendido como uma esfera dinâmica e dependente de processos de magnificação, variáveis ao longo do tempo. A distância entre a figura de grandes líderes guerreiros encabeçando exércitos de mais de três mil homens e conformando aldeias de tamanho avantajado, e a figura do chefe intimista restrito ao grupo local, muitas vezes resumido à sua parentela, como se observa hoje entre grupos amazônicos, cabe ser tomada, assim como a distância entre a guerra e a paz, não como resultado de um processo involutivo, mas como defasagem de um mesmo sistema, em que a alternância entre contração e extensão dos grupos revela-se homóloga à contração e extensão de pessoas. Mais uma vez, o problema não é de natureza, mas de escala; e o que cabe ser perseguido são justamente os mecanismos que tornam possível essa variabilidade.

# PARTE II

## Capítulo 04



## Esboços do político

We come to an alien tribe whose language we do not understand. Under what circumstances shall we say that they have a chief? What will occasion us to say that this man is the chief even if he is more poorly clad than the others? The one whom the others obey – is he without question the chief? What is the difference between inferring wrong or not inferring? Between adding wrong and not adding? Consider this.

– Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the foundations of mathematics*

A citação acima coloca-nos diante de um exemplo de antropologia imaginária que diz muito sobre o problema analítico que eu gostaria de tratar neste capítulo: como podemos nos referir às “chefias” e ao domínio político indígenas evitando definições ora etnocêntricas, ora pela negativa? Como vimos ao longo dos capítulos precedentes, uma das dificuldades para se referir ao domínio político entre os antigos Tupi da costa e, de um modo geral, entre os povos ameríndios do passado e do presente, reside num problema de linguagem. O uso desavisado da linguagem pode dar origem a mal-entendidos; por exemplo, enxergar o político onde ele não existe ou negá-lo por completo justamente pelo fato de ele não caber em nosso arcabouço intelectual. Ao projetar um modelo político ocidental, moderno, sobre outras realidades tendemos a ver coisas demais. Ao negá-lo definitivamente, corremos o risco, por outro lado, de negligenciar uma questão que pode se apresentar, entre sociedades indígenas, de modo qualitativamente diverso. De um lado, inferimos de modo errado; de outro, nada inferimos, nada acrescentamos. A questão que urge, considerado este problema, é: como inferir algo, como acrescentar algo sobre o domínio político e a chefia entre as sociedades ameríndias se a linguagem de que dispomos – nossas metáforas, nossos arcabouços conceituais – descobre-se por demais imperfeita para atravessar fronteiras?

Em que medida podemos afirmar que uma sociedade indígena possui um “chefe” e que esse chefe é dotado de representatividade? Em que sentido é possível encontrar ali uma relação de mando e obediência e uma esfera de decisões que se desprende da sociedade? Essas questões foram enfrentadas assertivamente por Pierre Clastres, para quem a chefia indígena, que está certamente lá, vê-se dissociada de uma relação de mando e obediência, resultando um domínio político esvaziado, uma posição pura. Em outras palavras, a inovação do autor consistiu na redefinição do problema da chefia tendo em vista a não necessidade do poder político tomado como coerção. Haveria, assim, como pensar o domínio político como destituído de poder político, do monopólio da violência, do binômio mando e obediência. Mas, com tudo isso, qual o sentido do nome “chefe”? Os indígenas, diria Clastres, possuem um chefe, mas não como nós o concebemos, o que não os torna a-políticos, pelo contrário, faz da sua política um impulso de negação do poder político. Em “Copérnico e os selvagens” (1968/2003), rememorado no capítulo 1, Clastres insiste que, para a constituição de uma nova antropologia política, que combate a apreensão das outras sociedades pelo viés da negatividade, é preciso afastar as duas faces do projecionismo: ver ali o que não há, ou seja, estruturas de poder, ou concluir que nada mais resta a ser buscado, que o poder passa ao largo de seu pensamento e práxis.

Na esteira do projeto clastriano, acompanhamos, no capítulo anterior, a constituição – *fabricação* – dos grandes guerreiros tupi quinhentistas, aqueles que poderiam vir a ocupar posições políticas. Se Clastres demonstrou que o lugar da chefia, certamente político, era vazio, era importante também compreender como se dava a sua constituição e, sobretudo, o processo de diferenciação e/ou individualização

que ocorria no seio da sociedade em questão. Nessa investigação, o título “chefe” causava um incômodo, pois para pensar o preenchimento do tal lugar político era antes necessário pensar a fabricação de um tipo de gente, o que desembocava numa questão de magnitude. A parte masculina da sociedade tupi quinhentista era composta, em sua grande maioria, de guerreiros que podiam, de sua parte, magnificar-se por meio da acumulação de nomes e marcas, feitos que deveriam ser obtidos no ritual antropofágico. Eram apenas os grandes guerreiros, portadores de muitos nomes e marcas, ou seja, autores de muitas execuções em praça pública e também muitas reclusões, que poderiam vir a ocupar uma posição política, qual seja, a de chefes de maloca, de grupo local ou mesmo de “província”. Como se vê, a questão da chefia se complexifica: ela existe em diversos graus e está subordinada a ideais de magnificação. Antes de se perguntar sobre quem é o chefe de tal ou tal “aldeia”, “província” ou “tribo”, é preciso indagar-se sobre os ideais de grandeza e os modos de obtê-los. Isso porque a questão da magnitude poderia parecer, para os indígenas, bem mais central do que a da representação, questão que no entanto guiará as reflexões deste capítulo.

Gostaria, nesse momento, de tratar dos assim chamados “chefes de guerra” – morubixabas – dos antigos Tupi. Isso se deve ao fato de que, nas crônicas, aqueles que aparecem como chefes – maiores ou menores – extraíam sua posição da guerra (e, em certo grau, do xamanismo). Não obstante, do ponto de vista de Pierre Clastres, o caso tupi apresenta um problema. O chefe ameríndio por assim dizer ideal é, segundo o autor, sobretudo um “fazedor de paz”, o que se obtém especialmente no domínio da palavra, e não de guerra; e a guerra por assim dizer ideal é, sobretudo, aquela que não implica um processo acirrado de diferenciação de guerreiros. Que a sociedade tupi quinhentista seja uma sociedade em que todos os homens são, a princípio, guerreiros, isso é inegável, mas inegável também é o fato de que, na guerra, homens adquirem prestígio, projetando-se de formas diversas e instituindo regiões políticas (públicas) onde não havia. Nesse sentido, Clastres via entre os Tupi quinhentistas a iminência de uma desordem dada pela inquietante figura dos chefes de guerra, o que poderia ser de fato o sintoma da emergência de um “proto-Estado”. A imagem – ou será fantasma? – desse “proto-Estado” tupi povoou estudos os mais diversos, tais os arqueológicos e históricos que, à revelia de Clastres, chegaram a propor que não se tratava de “emergência”, mas sim de “natureza”, ou seja, os Tupi como mais sedentários e hierarquizados do que se pôde imaginar – daí a referência a movimentos de expansão, a confederações complexas etc. Na contracorrente, foram produzidas explicações que ora reduzem tudo isso ao contexto colonial – a Conquista como responsável pela emergência de uma forma de poder político –, ora mantinham-se alheias a este problema, vendo aí mais uma projeção das metáforas modernas. Ainda que esta última alternativa crítica seja interessante, ela pode perder de vista a questão, a um só tempo etnológica e histórica, da alternância entre a extensão e a contração do domínio político, alternância que não parece redutível nem a uma teleologia, que tem na figura do Estado uma necessidade, nem a uma solução pela negativa, que toma a “forma Estado” e a representatividade política em uma sociedade indígena como ficções sem cabimento. Mas as ficções podem muitas vezes funcionar.

Em suma, as imagens da chefia de guerra e das “províncias” e/ou “confederações” – unidades políticas regionais – sempre povoaram os estudos tupi, seja para serem afirmadas, seja para serem negadas. É preciso separar níveis de significação, evitar definições apenas pela negativa, e pensar, finalmente, os termos – chefia e confederação, termos decerto ocidentais – sob o prisma indígena. O que seria para eles um “chefe”? O que seria para eles o domínio político, domínio em que um coletivo humano pode se objetivar como tal, ou seja, representar-se como totalidade, por mais precária que seja essa representação? Se o domínio político, arrisco uma definição mínima, pode ser referido como esfera de representação de um coletivo humano, esfera por meio da qual é possível enunciar um “Nós coletivo”,

então como ele pode ser pensado entre populações indígenas? O próprio fato de não encontrarmos, em muitas sociedades, qualquer alusão ou objetivação desse domínio já pode dizer muito. A ausência empírica não impossibilita, desse modo, a reflexão sobre um tema, já que a sua negação, não pelo antropólogo, mas pela população que este estuda, não deixa de conter uma elaboração sobre o assunto. Com efeito, ao acompanhar as crônicas, notamos quão desiguais são as descrições sobre esse tal domínio político, ora minimizado, ora ampliado. Em se tratando de uma sociedade do passado, que não existe mais como tal, a investigação tornar-se-ia impossível se não fosse a comparação com sociedades do presente. O recurso ao presente oferece, nesse sentido, uma oportunidade para analisar justamente o problema que interessa, ou seja, a variabilidade dessas formas e, assim, os mecanismos que presidem toda essa inconstância.

Uma das análises mais notáveis do problema da ausência pode ser encontrada em Carlos Fausto (2001), em sua discussão da diferenciação, na história recente de contato com os brancos, entre Parakanã Ocidentais e Orientais. Os primeiros teriam sido assaltados por uma espécie de “vertigem centrífuga”, impossibilitando qualquer constituição de um domínio político estável. Já os últimos teriam dado lugar a uma espécie de praça ou espaço público, algo análogo às casas dos homens jê, marcado por um sistema de chefia dual. De um lado, o domínio político permaneceria *pressuposto*, latente; de outro, *posto*, manifesto. A *tekatawa* dos Parakanã Orientais, esse espaço público localizado todavia no exterior da aldeia, seria, sobretudo, um lugar para a conversa masculina, um sítio separado do universo feminino. Fausto define, pois, o político como “domínio da vida social em que se dá a *representação* das ações e relações coletivas e com a exclusão de outras esferas, que passam a ser representadas como subsumidas a elas” (2001: 240). O autor cuida também distinguir o político, aparência objetiva da totalidade, da “política faccional”, esta na qual se desenrola o jogo de agressões xamânicas ou físicas, que põe em cena diferentes formas de disputa. Fausto vai além de Clastres, que toma a chefia ameríndia como resultado dessa exigência de aparência objetiva, ao apontar um caso em que o domínio político permanece como pressuposto. A sua contribuição diz respeito também à consideração da história para pensar a passagem do pressuposto ao posto, o que não significa uma passagem ao Estado. Restaria compreender, a partir dessas reflexões, como o político pode ser posto, e isso, parece-me, requer a atenção aos mecanismos da política faccional, pois se o político é o resultado de uma objetivação, a política é o lugar da ação combinada de linhas de diversas qualidades – voltamos, assim, à imagem de Gilles Deleuze e Félix Guattari, expressa nos *Milles plateaux* (1980), discutida no primeiro capítulo.

O problema que emerge é o seguinte: mesmo quando posto e estendido, o domínio político indígena dificilmente ganha autonomia, dificilmente atinge uma objetivação completa, sendo englobado por outras esferas. Quais são os condicionantes dessa extensão e desse englobamento? Tal a matéria de reflexão deste capítulo. Antes de mergulharmos no domínio político dos antigos Tupi, o que exige a consideração não apenas da gênese e do agenciamento dos chefes de guerra, mas sobretudo de espaços comuns como o Conselho de Anciãos (Fernandes 1948/1989), composto ele também por guerreiros veteranos, e de redes multilocais, muitas vezes descritas como “províncias” e/ou “confederações”, é preciso atentar para certas considerações etnográficas e teóricas que dizem respeito, justamente, a definições dos termos aqui em jogo e o seu significado político.

### **Ação e representação De príncipes a principais**

A identificação de “chefes” nativos sempre foi prioritária na pauta dos cronistas quinhentistas e

seiscentistas. Muitos deles não pouparam a sua imaginação para reconhecê-los como “príncipes” ou “reis”, tal o caso de autores como André Thevet, Hans Staden e mesmo Yves d’Évreux. Thevet e Staden, cada qual a seu modo, maravilharam-se, em meados do Quinhentos, com a figura de Cunhambebe, Quoniambec para o primeiro, Konian Bebe para o segundo, enfim, o grande chefe da região de Ubatuba. Thevet e Staden encontravam ou reencontravam nele alguém responsável pela jurisdição sobre todo um território. Com Cunhambebe, ricamente paramentado e especialmente temido pelos seus, vinha também a imagem de um território comum e de uma unidade política supralocal, uma “província”. Claude d’Abbeville, que andou como ninguém por entre as aldeias da costa maranhense, na segunda década do Seiscentos, deparava-se ele também com um desses grandes homens: o bravo Japiaçú, a quem era preciso ensinar a fé cristã e selar, por fim, uma valiosa aliança, capaz de tornar vassala do rei de França aquela “nação soberana”, “confederação unida na guerra às demais nações inimigas” (1614/1975: 150-151), composta pela miríade de aldeias espalhadas pela Ilha Grande, Tapuitapera e Cumã. Os padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, de sua parte, não poderiam ter fundado Piratininga não fosse o empenho de principais tupiniquim como Tibiriçá, batizado Martim Afonso, e Caiuby, ambos glorificados na correspondência jesuítica. E não teriam contribuído para a conquista da Guanabara se não tivessem, de diferentes maneiras, em suas epístolas e peças de teatro, demonizado Aimberê, o suposto líder da conjuração dos Tamoios.

Com efeito, os colonizadores precisavam identificar “chefes”, reis ou príncipes ou, ao menos, “principais”, termo bastante flutuante freqüentemente empregado pelos cronistas, encaixando-se às mais diversas situações<sup>1</sup>: ora um principal de maloca, ora um principal de um grupo local, ora *um dos* principais de um mesmo grupo local, ora *o* grande principal de toda uma província, e assim por diante. Claude d’Abbeville em sua visita ao Maranhão deparou-se, para o seu desconcerto, com a instabilidade da organização política local, visto que a maior parte das aldeias contava com, no mínimo, dois principais e não um, o que embaralhava as noções de representatividade de um francês do início do Seiscentos, que via consolidar em seu país a figura do monarca soberano.

Mas o termo “principal”, esbanjado pelos diferentes cronistas, tem lá o seu acerto. Em primeiro lugar, ele dá margem à idéia de que havia, ali, um gradiente de homens de prestígio, homens principais. Não havia *um* homem à frente de seu grupo, mas *alguns* homens capazes de se colocarem em uma posição de destaque, variando em magnitude. Se o significado político do termo principal é escorregadio, isso ocorre porque a natureza do político ali também o é. Identificar “um” principal talvez fosse tarefa fácil, identificar “o” principal, diferentemente, tornava-se algo improvável, ainda que não impossível. Ali, o Um era assaltado pelo Múltiplo, tendo em vista que o Dois não costumava ser uma forma rara. O principal, esse personagem tão especial quanto banal, era, para voltar à imagem de Viveiros Castro, mais uma dessas figuras da inconstância.

Em linhas gerais, os cronistas destacavam quatro diferentes “graus” de principais. Em primeiro lugar, o principal da maloca ou “chefe” da família extensa, que corresponderia ao tal “chefe-sogro” encontrado atualmente nos grupos locais pequenos norte-amazônicos, aquele, em suma, capaz de agregar em torno de si um bom número de genros. Em seguida, o principal da expedição guerreira, ocupando uma posição a princípio temporária, instituída nos momentos agudos de guerra. Um chefe de maloca

---

<sup>1</sup> No Dicionário Houaiss, podemos colher alguns significados para o termo “principal”: de modo genérico, “[alguém] da camada mais alta da sociedade; nobre importante, rico” ou ainda “que é o primeiro, que se destaca por ser o maior, mais alto, mais numeroso etc.”; de modo restrito, que remonta ao Quatrocentos: “superior de uma comunidade religiosa”, “aquele que chefia, chefe, comandante”.

poderia, com efeito, ser ou se tornar o principal de seu grupo local. Tendo em vista que os cronistas deparavam-se com aldeias populosas, que contavam com entre quatro e oito malocas, um grande guerreiro local ganhava destaque, subordinando-se todavia ao referido “Conselho”, onde se reuniam os chefes de maloca, os “velhos”. A relação entre essa “chefia” local e o Conselho é por vezes turva nos relatos dos cronistas. Voltaremos a este ponto adiante; por ora, basta apontar o quarto tipo de principal mencionado nas crônicas: o grande chefe de guerra, cuja influência poderia fazer-se notar não apenas em um determinado grupo local, mas no conjunto deles, configurando uma assim chamada “província” ou, em circunstâncias diversas, “confederação”. O reconhecimento do chefe de guerra, tudo indica, acompanhava uma espécie de cristalização do bando guerreiro, que já envolvia membros de grupos locais diversos, ligados por laços de afinidade e lealdade. Não surpreende, em tempos marcados fortemente pela guerra, que aquelas figuras de exceção se tornassem principais efetivos, extraindo de sua ação alguma representatividade.

Hans Staden emprega o termo “chefe” indistintamente: trata o grande Cunhambebe como chefe, da mesma forma em que se refere aos diversos chefes presentes em uma só aldeia. Segundo ele, um chefe é “dono” do espaço central tanto da maloca como da aldeia, e também aquele que recebe os convidados durante os festivais, convocando-os a ajudar a comer o inimigo. Como já salientado, Staden reconhece como chefe local aquele misterioso ancião – mencionado em grande parte das crônicas – que passava coreograficamente o tacapec paramentado para o matador no momento da execução do cativo.

Jean de Léry é, dentre os cronistas, o mais minimalista quanto à questão do poder político. Para ele, não há reis ou príncipes, mas apenas “velhos”; não há monarquia, e sim gerontocracia, sendo os velhos a quem se deveria “obedecer”. A constatação deste huguenote faz Frank Lestringant concluir que ele “está mais próximo da realidade etnográfica [do que Thevet]: a chafia era um exercício temporário e implicava mais deveres que direitos” (1994: 337). Lestringant contextualiza o debate acalorado entre Léry e Thevet em torno da figura de Cunhambebe. Como ressaltado já no capítulo 2, a apreciação que cada um realiza deste grande principal faz transparecer, antes de tudo, diferentes utopias em jogo. Se em Thevet, cosmógrafo, há uma exigência de analogia, que o prende à forma da monarquia ocidental, em Léry colhemos uma utopia social e militar que redundava, nas palavras de Lestringant, numa “anarquia não-anárquica”, em que não há soberanos, mas sim um vácuo de poder preenchido por relações interpessoais mediadas por cuidados éticos. Se a figura decisiva em Thevet é o monarca, “Júpiter canibal”, em Léry ela se torna o mussacá, bom pai de família que dá de comer aos passantes, velho dono da casa, anfitrião generoso e atencioso. O foco é dado, assim, nas relações de parentesco e amizade; a relação entre anfitrião e hóspede tornando-se, como confirma Beatriz Perrone-Moisés (1996), uma relação propriamente política, baseada na dobradura entre o parentesco e a parceria comercial, ou no que Viveiros de Castro denominou “afinidade potencial”.

Yves d’Évreux também mencionou essa mesma atitude fundamental nutrida pelos Tupinambá do Maranhão para com os hóspedes. No capítulo de sua *Viagem ao norte do Brasil*, intitulado “Do estado do poder temporal em sua primitiva”, o capuchinho faz referência aos *chetuasaps*, hóspedes ou compadres (1616/1929: 73), com os quais se trocava gêneros e aos quais eram oferecidas as próprias filhas. Aqui também vemos um caso em que o domínio do parentesco e o das trocas de bens se misturam, selando uma aliança que se poderia denominar política. Como Léry, d’Évreux, ainda que fiel à imagem da Monarquia<sup>2</sup>, compreende a “polícia” indígena menos como uma questão de subordinação a um poder

<sup>2</sup> Ferdinand Dennis repreende d’Évreux quando este vislumbra na figura de Jeropary-uaçu, o “Grande Diabo”, filho de um francês com uma

central que como fundamentada na relação com os hóspedes, mediadas por diálogos cerimoniais e oferecimento – visando um ato de reciprocidade – de comida e bebida. Devemos a d'Évreux e a d'Abbeville, esses personagens decisivos da França Equinocial, a transcrição de muitos relatos e discursos de chefes indígenas. O Padre Yves transcreveu as famosas “conferências” com figuras como Jacupen, principal de Junipará, Onda, principal de uma aldeia de Cumã e o principal de Orubutin. O Padre Claude, de sua parte, colheu muitos relatos, tais os de Japiacu e de Momboré-Uaçu. Este último, chefe da aldeia de Essauap, contou-lhe sobre os primeiros encontros com os portugueses antes da chegada ao Maranhão.

Gabriel Soares de Souza, a um só tempo proprietário de terras e sertanista, está, por seu turno, mais próximo de uma visão minimalista (Léry) que hiperbólica (Thevet) do poder político entre os antigos Tupi da costa. Refere-se, pois, não a chefes dotados de grande poder, mas a “cabeças”, homens que organizam a ação coletiva. Ele revela, ademais, que este cabeça “há de ser índio antigo e aparentado para lhe os outros que vivem nestas casas terem respeito; e não vivem mais nesta aldeia, que enquanto lhes não apodrece a palma das casas, que lhe dura três, quatro anos” (1587/1987: 303).

### Uma parada na Melanésia

É possível traçar um paralelo entre a etnografia das terras baixas sul-americanas e a etnografia da Melanésia no que diz respeito à dificuldade de encontrar uma terminologia adequada para fazer referência a determinadas posições políticas. Assim como, na América do Sul, as terras baixas foram contrastadas com as terras altas, de modo que apenas nas últimas pôde se destacar figuras de chefes supremos (e Estados propriamente ditos), na Oceania, a Melanésia – Nova Guiné e ilhas adjacentes – foi contrastada com a Polinésia, onde se evidenciou, no passado e no presente, a vigência de realzas sagradas e um forte sistema hierárquico, que tinha no topo a figura de grandes chefes. Como todo contraste – no caso, entre sociedades igualitárias e sociedades hierárquicas –, este não deixou de cometer exageros e simplificações.

O jovem Marshall Sahlins (1963) divide a Oceania em sociedades de *chiefs* e sociedades de *bigmen*. Apenas os primeiros seriam líderes políticos autoritários, baseando-se em um tecido social fortemente hierarquizado, na acumulação de riquezas, valendo-se de concepções místicas e um acentuado complexo ritualístico. A análise do autor apóia-se na tipologia geral evolucionista de Elman Service, na qual o desenvolvimento político e institucional ocorre como resposta adaptativa a determinantes ecológicos e, sobretudo, ao crescimento populacional. Se as sociedades da Nova Guiné podiam ser descritas como “tribos”, superando a condição de bandos nômades, as polinésias ganhavam o estatuto de chefaturas, espécie de antecipação das sociedades com Estado. O modelo de Service, embebido na tradição da ecologia cultural e do materialismo, embora questionado pela antropologia social atual, permanece bastante aceito entre os arqueólogos, às voltas com o problema – ou fantasma – do Estado<sup>3</sup>.

índia, “mulato-francês”, “príncipe e rei de uma grande nação de canibais” (in d'Évreux 1929: 179). “Jeropary-açu, de que tratam os escritores portugueses, nada tem de comum com um príncipe ou um rei, tais como eram representados no novo-mundo por convenção hierárquica. Esse erro já havia sido anteriormente cometido por André Thevet na sua França Antártica e na sua *Cosmographia*. O historiador de Portugal, La Clede, que vivia no século XVIII foi mais longe ainda na enumeração dos pomposos títulos, que dá a alguns pobres chefes de tribos” (idem: 411-412).

<sup>3</sup> Elman Service, em uma obra posterior, *The origins of State and civilization* (1975), define o Estado sob os termos de Max Weber, como monopólio legítimo dos meios de coerção, e compreende sua emergência como um processo pelo qual o poder político torna-se formalmente estabelecido em uma burocracia centralizada capaz de garantir a manutenção da paz e a alocação de recursos escassos. Diferente de outros autores, como Robert Carneiro (1970), para Service, a guerra tem um papel fundamental, mas não suficiente, nesse processo; pois para que o Estado se forme é preciso uma diferenciação de papéis políticos para suportar a ameaça militar. As chefaturas são consideradas, dentro desse quadro, como estágio intermediário na transição de sociedades igualitárias a sociedades estatais. Diferente das chefaturas, a estrutura política do Estado é plenamente diferenciada, visível e com fronteiras territoriais delimitadas.

Em suas primeiras reflexões oceanistas, Sahlins (1963) derivava da base material o problema do político, perseguindo o funcionamento de uma economia política e, por conseguinte, aspectos como dominação econômica, distribuição e controle de riqueza. O poder político, sob esse viés, passa equivaler à dominação econômica – asserção fortemente combatida por Pierre Clastres em seu projeto de antropologia política. Para Sahlins, o que distingue o *chief* do *bigman* é justamente o fato de este último apenas tangenciar a dominação econômica e, portanto, política, mas não completá-la. As sociedades de *bigmen* seriam sociedades “igualitárias”, onde um homem ou uma classe de homens não poderia apropriar-se da produção dos demais homens. A Melanésia do primeiro Sahlins resulta, assim, em sistemas políticos incipientes, constituídos por grupos linhageiros dotados de autonomia econômica e sustentados por uma série de cultos masculinos. Alguns desses sistemas, alega o autor, estariam em processo de “evolução”, ou seja, caminhando em direção à “forma Estado”, tal o caso da Melanésia Ocidental, de Fiji e da Nova Caledônia. Já a Polinésia consistiria no palco para as diversas chefaturas, distintas do sistema tribal melanésio seja por um critério demográfico (tamanho das unidades sociopolíticas), seja pela sua geometria piramidal, que pressupõe diferentes valores para as linhagens. Em vez de sistema segmentar igualitário, haveria ali um esquema piramidal dando lugar a um corpo político englobante<sup>4</sup>. No lugar do esquema melanésio de blocos políticos pequenos, separados e equivalentes, a politéia polinésia seria constituída de uma pirâmide extensiva de grupos familiares que seguem um chefe supremo (*paramount chief*). Na Polinésia, onde um genuíno “gênio político” pode ser observado, o direcionamento para o Estado estaria dado, e seria justamente esse “Estado selvagem” o que permitiria compreender a resistência articulada à pressão européia.

Sahlins vislumbrava na Polinésia uma espécie de “feudalismo”, ao passo que, na Melanésia, reinaria a liberdade, dada a ênfase nas relações interpessoais e a idéia de que o “poder” deve ser algo adquirido por meio de uma boa performance, e não herdado. O *bigman*, que reúne em torno de si uma constelação de seguidores, não se vale da força física; pelo contrário, seu mérito reside na capacidade de instigar e influenciar a ação de outrem. A sua constituição não poderia ocorrer fora da política faccional e a sua destreza residiria na capacidade de reunir homens na sua própria facção, por meio de um cálculo de generosidades, o que resultaria na composição de nexos supralocais, jamais unidades cristalizadas, mas instâncias temporárias. Não haveria, desse modo, dominação, mas captação de um “fundo de poder”. Já no modelo das chefaturas polinésias, haveria uma forte hierarquia entre chefes, devido à hierarquia entre as linhagens, que pode incluir toda uma ilha ou um conjunto de ilhas. As conexões linhageiras, estendidas às conexões genealógicas com as divindades, seriam o cimento para as chefaturas que, no plano econômico, ganhariam sustentação pelo controle religioso sobre a agricultura. Em poucas palavras, os chefes (ou “reis”) polinésios, diferentemente dos melanésios, seriam instalados no poder devido a fortes critérios de herança, dotados freqüentemente de justificação religiosa. Com efeito, os chefes polinésios possuiriam o direito de dirigir o curso da produção agrícola e, assim, constituir estoques e acumular riquezas<sup>5</sup>.

A oposição entre *chiefs* e *bigmen*, desenvolvida posteriormente por Sahlins numa obra crítica ao

<sup>4</sup> Márcio Goldman comenta a idéia de “sociedades segmentares”, como desenvolvida por E. Evans-Pritchard e Meyer Fortes no *African Political Systems*: “De modo sucinto, a idéia central é que, na ausência de Estado, outras instituições desempenhariam funções próprias a ele. Rebatia-se, assim, na sincronia a célebre oposição diacrônica evolucionista que opunha as sociedades baseadas no *status* àquelas centradas no *contrato*: entre ambas se situariam justamente as ‘sociedades segmentares’, onde as linhagens fariam uma espécie de mediação entre o *sangue* e o *território*” (2001: 67).

<sup>5</sup> Em Lévi-Strauss (1987, 1989), uma oposição análoga entre sociedades igualitárias e hierárquicas se faz notar, desta vez, entre a Austrália, e seus sistemas totêmicos, e a Polinésia, com os sistemas sacrificiais. De um lado, a primazia de um método de classificação que aplica o princípio de homologia entre séries naturais e culturais; de outro, uma religião que sustenta a posição hierárquica dos seres no cosmos e postula a continuidade entre as séries naturais e culturais.

materialismo – *Stone age economics* (1972) – é recuperada por Pierre Clastres em “A economia primitiva” (1976c/2004)<sup>6</sup>. Com efeito, Clastres encontra nas sociedades melanésias (agora definidas não mais como “pobres”, e sim como “sociedades da abundância”) a expressão das suas “sociedades primitivas”, ou seja, sociedades em que a economia não é um princípio estruturante e se encontra, desse modo, subordinada a uma escolha política. Clastres distende a crítica de Sahlins à idéia materialista de escassez, invertendo o raciocínio do pensamento marxista: para ele, não é mais a base econômica que produz a ação e a dominação política, mas o contrário. O *bigman* seria, ele também, análogo ao chefe ameríndio, esse “chefe titular” como queria Lowie: ele não explora, mas é explorado; sendo um prisioneiro do grupo. Se o *bigman* representa um “limite na curva do poder”, visto que o que ele detêm é o prestígio (mais uma vez, “glória”) destituído de poder político, a relação entre ele e o *chief* não é de continuidade. As sociedades de *bigman* não permitem que o chefe se torne rei.

Poucos autores foram tão críticos de seu próprio trabalho como Marshall Sahlins. As suas teses mais materialistas não foram apenas revistas, mas sobretudo subordinadas a uma certa razão simbólica, advinda de leituras estruturalistas. É com esse espírito que um ensaio, publicado em *Ilhas de história* (1985/1990), que segue a inspiração estruturalista já presente em *Culture and practical reason* (1976), retoma o diálogo com Clastres para ir além tanto das teses de *Stone Age economics* como de *A sociedade contra o Estado* ao se perguntar, afinal, sobre a natureza do poder político em sociedades fortemente hierarquizadas como as de Fiji e do Havaí. Em “O rei estrangeiro, ou Dumézil entre os Fiji”, Sahlins volta ao problema da estratificação social na Melanésia focalizando as figuras dos reis sagrados. Se antes o autor tinha devolvido dignidade às sociedades tribais nas críticas ao modelo da escassez, em *Ilhas de história* ele questiona a aplicabilidade de uma concepção moderna de poder político para pensar as tais sociedades de *chiefs*, nas quais é possível acumular riquezas e manter distinções fortemente hierárquicas. Apesar deste quadro de divisão interna, entre os reis fijianos não seria possível encontrar um poder político do tipo “naturalista”, ou seja, pensado como algo que emana da essência das disposições próprias ao homem<sup>7</sup>. Em Fiji, a soberania dos reis não seria mais do que aparente, revelando-se precária, e isso se deve a uma noção de “poder” que advém forçosamente do “estrangeiro”. Em suma,

Muitos povos [como os Fiji] haviam concluído, e já há muito tempo, que o poder não é inerente à humanidade. Só pode vir de outro lugar, externo à comunidade e às relações humanas. Nesse sentido clássico, o poder é um bárbaro. Ele é tipicamente fundado em um ato de barbarismo – assassinato, incesto ou ambos. (1990: 112)

O rei fijiano seria, antes de tudo, um estrangeiro, um usurpador, ainda que reconhecido como detentor de prerrogativas mágicas, alguém que deve ser controlado, domesticado pelo grupo e não simplesmente “obedecido”. As sociedades fijianas e polinésias teriam como se precaver contra os excessos do poder político, domesticando essas figuras perigosas que são os reis, usurpadores estrangeiros, por meio de rituais de intronização e morte simbólica, que acabam por apartá-los da sociedade<sup>8</sup>. Em suma,

<sup>6</sup> *Stone Age economics*, vale lembrar, foi escrito como resposta ao funcionalismo de R. Firth e B. Malinowski e às teorias formais da economia sob o intuito de demonstrar a presença recorrente de um modo de produção doméstico. Neste livro, Sahlins desenvolve também a noção de “sociedades de abundância” sob a interrogação sobre a validade das teses do materialismo histórico e sobre a capacidade da antropologia em dar conta de outros universos sócio-culturais.

<sup>7</sup> Sahlins vê um mesmo naturalismo na base do contratualismo, do marxismo e da biologia moderna.

<sup>8</sup> Sahlins lança luz sobre certas teorias fijianas e polinésias sobre a realeza sagrada. Inspirado em Dumézil, Hocart e de Heusch, o autor vê no rei estrangeiro uma “força” que deve ser domesticada pela sociedade, sob o risco de destruir a si mesma. Assim como em Clastres, o poder aparece como algo perigoso que se não for domesticado – no caso ameríndio, neutralizado – põe em risco a sociedade. O chefe fijiano, sempre pensado em sua origem estrangeira, é visto como uma encarnação de um deus a um só tempo canibal e com poderes de fertilidade. Em suma, o poder seria pensado pelos fijianos como fundado por um ato de violência e usurpação que, no entanto, possui grande sentido

Sahlins vislumbra mecanismos “contra o Estado” no seio de sociedades bastante hierarquizadas notando que, para pensar o poder político para além do seu sentido ocidental e moderno, é preciso um mergulho nas “máquinas abstratas” indígenas.

Voltemos rapidamente à *bigmanship* melanésia, que Clastres identifica à lógica política “tribal”. A dicotomia *bigman / chief* foi complexificada por Maurice Godelier em sua monografia sobre os Baruya da Nova Guiné, *La production des grands hommes* (1982). Godelier identifica uma nova distinção nas sociedades melanésias, mais especificamente aquela que ocorre entre os *bigmen* e os *greatmen* (do francês “grands hommes”), ambas formas de “personificação do poder” (Godelier & Strathern 1991). Nas sociedades de *bigmen*, haveria competição por riquezas, dada nas trocas cerimoniais e nos fortes regimes de reificação. Nas sociedades de *greatmen*, a aquisição de prestígio ocorreria menos nesse âmbito de competições por riquezas que na centralidade dos cultos de iniciação masculina. Godelier vê na *bigmanship* as origens da dominação econômica; a *greatmanship*, de sua parte, não seria mais que uma forma rudimentar, “primeira”, de dominação, a das mulheres pelos homens que, no entanto, não assumiria feição de subordinação econômica. Os cultos secretos masculinos, em voga entre os Baruya, teriam como intento o controle das capacidades reconhecidas como femininas e, portanto, a construção de uma imagem de superioridade e solidariedade masculina. Godelier insiste na idéia de que é justamente porque o “poder” vem de fora – das mulheres – que ele deve ser apropriado e convertido em dominação: os grandes homens baruya são, assim, mais uma espécie de usurpadores<sup>9</sup>.

Godelier contribui, a despeito das críticas que lhe foram dirigidas, para a compreensão da complexidade das figuras da ação política melanésia, evidenciando que, ali, as posições políticas compõem-se de uma mistura assimétrica entre herança e mérito e raramente definem unidades sociopolíticas fechadas e estáveis. Além disso, ele demonstra a existência de casos em que a dominação pode prescindir de significado econômico, ou seja, pode ser outra coisa que não a exploração do trabalho alheio. Indo além dessa constatação, Marilyn Strathern, em *The gender of the gift* (1988), alega que se podemos admitir, na Melanésia, uma espécie de “dominação masculina”, é preciso, antes de tudo, retirar da noção de dominação toda a sua carga ocidental-burguesa, que pressupõe como embutidas as noções de controle e propriedade. Desse modo, na Melanésia, seria preciso um reexame dos mecanismos de interação entre o domínio público e o domínio doméstico, entre a esfera da política e a esfera da produção. Em linhas gerais, a tal dominação masculina referida pelos autores melanesistas nada mais seria do que um ato de eclipsamento e redundaria na criação de uma esfera política artificial e precária, jamais tendo por objetivo representar uma totalidade dada. Assim como as trocas cerimoniais atuam no eclipsamento da fonte social dos objetos trocados, ou seja, das relações entre sexo oposto, os cultos de iniciação masculina, como aqueles descritos por Godelier entre os Baruya, acabam por promover o eclipsamento da esfera de produção das próprias identidades dos participantes, ou seja, operam a transferência de um âmbito doméstico – por definição, múltiplo – para o âmbito político, singular por convenção. Sob o aporte stratheriano, que propõe ir além das metáforas ocidentais da propriedade, os cultos de iniciação deveriam ser pensados

---

criador. O ritual teria, nessa sociedade, o papel de reencenar o caos, tendo no rei aquele capaz de recriar a ordem e repor a harmonia do cosmos. O rei seria uma espécie de Mal necessário, perigoso porém fundamental. Luc de Heusch (1987), em uma homenagem a Clastres, refere-se à filosofia do poder sagrado na África como baseada na necessidade de separação radical entre o chefe e o grupo. O poder do chefe é instituído como instância ritual autônoma em relação ao chefe. Os reis africanos, tais aqueles que puderam ser observados pelo autor entre os Kuba do Zaire e em Ruanda, são geralmente concebidos como figuras incestuosas, figuras quebraram regras de parentesco. Como na Polinésia, estes são tidos como usurpadores e, sendo assim, anunciam a *inversão da dívida* que mesmos estabeleceram com a sociedade à medida que passaram a cobrar tributos da população.

<sup>9</sup> Marilyn Strathern, em *The gender of the gift*, demonstra que teses como a de Godelier (ela não parece contudo se referir diretamente a ele) tendem a conduzir a argumentos contraditórios. Essas teses partem das seguintes acepções: 1) as mulheres têm inveja da vida social masculina; 2) mulheres não precisam de vida ritual, elas já “detêm” o “poder”. O paradoxo que daí emerge pode ser resumido como: os homens fazem o ritual porque detêm o poder ou por que, justamente, não o detêm e, então, precisam tomá-lo do exterior, das mulheres?

menos como validação do poder masculino do que como comentários sobre a natureza do poder, indicando menos o controle de outrem do que meios para revelar as capacidades internas dos corpos, meios para fazer e para agir. Em suma, poder como *fonte de agência e relacionalidade* – tal a concepção que tenho procurado seguir ao longo deste trabalho<sup>10</sup>.

A distinção entre *bigmen* e *greatmen* ganha novo debate com uma coletânea, organizada pelos próprios Godelier e Strathern (1991)<sup>11</sup>, que toma as duas formas como alternativas “personificações do poder”, poder compreendido strathernianamente como capacidades de estabelecer e/ou conter relações e, assim, causar ações. Diferente das economias de mercadoria, o valor dos objetos trocados não desaparece no seu modo de aparência, pelo contrário, ele é enfatizado, impedindo a alienação. Num regime como esse, aqueles que “dominam” não determinam as maneiras de apropriação, mas as conexões e desconexões criadas pela circulação de objetos. Godelier e Strathern alegam que *bigman* e *greatman* são, a esse respeito, “tipos-ideais” menos de dominação que de ação sobre outrem, formas que se combinam por toda a Melanésia<sup>12</sup>. Ou, dito de outro modo, *bigmen* e *greatmen* são tipos de pessoas que devem ser tornadas visíveis (Godelier 1991), homens capazes de “conter outros homens” (Strathern 1991). Enfim, são concebidos como inscritos em uma esfera além ou aquém do “político”, que jamais ganha autonomia, apesar de suas aspirações para tanto.

*Bigman* e *greatman* definiriam, assim, duas formas de “personificação do poder”, bem como duas concepções de sociedade que, segundo Godelier, devem ser compreendidas como parte de um “sistema de transformações estruturais” (1991: 276) e não como estágios de um processo evolutivo, que caminharia rumo à dominação econômica<sup>13</sup>. As sociedades de *bigmen* baseiam-se em trocas cerimoniais competitivas, na *bridewealth* e em procedimentos de compensação guerreira, em que a riqueza pode compensar homicídios. Trata-se aqui de uma troca realizada entre itens não-equivalentes – por exemplo, mulheres por porcos. Nas sociedades de *greatmen*, os rituais de iniciação masculina tomam o lugar das trocas cerimoniais, prevalecendo a troca entre itens equivalentes e a impossibilidade de compensação de homicídios. Em um caso, a relação entre parentesco e produção de riqueza é imperativa; em outro, contingencial. As sociedades de *bigmen* seriam mais fragmentadas, o *bigman* “representando” apenas um determinado segmento dentro de uma rede intercomunitária. Nas sociedades de *greatmen*, os grandes rituais de iniciação seriam responsáveis pela integração dessas redes e pelo esboço de uma unidade endogâmica designada como “tribo”, bem como a legitimação de certas hierarquias. Se a posição do *bigman* depende de suas capacidades de extensão, de seu mérito, a posição dos *greatmen* é adquirida por meio de uma combinação entre fatores de herança e mérito. De todo modo, nas sociedades melanésias, essas formas estariam sempre misturadas: onde a *bigmanship* é desenvolvida, a *greatmanship* é residual, e vice-versa<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> É possível dizer que Strathern busca uma teoria sobre esse “poder” que se deixa afetar pelas teorias indígenas, indo além de Godelier, preso ainda à imaginação do gênero como moldagem de conceitos de igualdade e desigualdade.

<sup>11</sup> Esta coletânea – *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia* (1991) – tem como mote, justamente, a distinção proposta por Godelier em *La production des grands hommes* (1982). Infelizmente, não há espaço aqui para fazer referência ao trabalho igualmente central de Andrew Strathern (1975) sobre a produção dos *bigmen* e a troca cerimonial de porcos nas terras altas da Nova Guiné.

<sup>12</sup> Reaparece no balanço dos autores a figura dos *chiefs*. Isso ocorre sobretudo no litoral da Nova Guiné e nas ilhas onde é possível encontrar sociedades e linhagens hierarquizadas.

<sup>13</sup> Não obstante sua insistência no aspecto estrutural dessas transformações, Godelier (1982 e 1991) reflete sobre processos de transformação – histórica – do *greatman* em *bigman*, o que seria, para ele, função do desenvolvimento de trocas competitivas, muitas vezes acirradas depois da chegada dos colonizadores. A emergência de *bigmen* ocorreria quando a troca de objetos torna-se um fato dominante, instaurando-se a competição e a lógica da opulência. Pode ocorrer também quando da instauração de formas de compensação; por exemplo, dar porcos ou conchas como compensação por uma morte. Em sociedades como os Duna, onde não há trocas competitivas, a emergência de certos *bigmen* deu-se no âmbito da guerra, devido a pagamentos compensatórios. Segundo Godelier, a passagem fundamental da *greatmanship* à *bigmanship* ocorre quando se usa a riqueza a serviço da paz, ou seja, com o intuito de interromper uma guerra. “Foi quando os grupos começaram a pagar compensação pelos inimigos mortos que as verdadeiras trocas competitivas foram instituídas entre as tribos” (1991: 300).

<sup>14</sup> Godelier (1982) refere-se à figura do agricultor baruya como um espécie de *bigman* potencial.

Godelier evidencia que as sociedades de *greatmen* costumam valorizar sobremaneira a guerra, sendo os cultos masculinos uma instância importante de criação de uma hierarquia entre guerreiros. Um exemplo disso pode ser encontrado, por exemplo, entre os Avatip do rio Sepik, onde Simon Harrison (1991) distingue a hierarquia ritual da igualdade secular, identificando-as a duas formas complementares de socialidade. A guerra seria ali uma atividade que atribui prestígio, pois permite alcançar posição vantajosa nas “classes rituais”, nas “grades de iniciação”. Tais cultos de iniciação cuidam criar um sentimento de cumplicidade entre os homens, que está menos associado à noção durkheimiana de solidariedade que à idéia de transgressão da ordem normativa vigente, que produz a excitação de uma culpabilidade coletiva. Entre os Avatip, a guerra ocorre entre aldeias que não estabelecem relações totêmicas ou comerciais, ou seja, entre Avatip e não-Avatip. Os rituais de iniciação são descritos por Harrison como máquinas masculinas de produção da guerra e dos limites entre os grupos políticos, que não são mais do que “representações parciais e interessadas da realidade social” (1991:595). O ritual seria, assim, construção de uma identidade política avatip, entidade conceitual livre das reivindicações dos outros.

Entre os Baruya, exemplo de sociedade de *greatmen*, o prestígio pode ser adquirido por mérito ou por herança. Os iniciadores, mestres de *kwaimatnie* (objetos sagrados) têm o seu papel por herança. Os cargos adquiridos pela via do mérito eram o de grandes guerreiros (*aoulatta*), agricultores (*tannaka*), grandes xamãs, caçadores de casuares e fazedores de sal. Como se pode perceber, a *greatmanship* revela-se pela sua multiplicidade, não havendo figuras propriamente centralizadoras. Se há algo ali capaz de fazer uma unidade política, trata-se do ritual de iniciação. Em Hagen, onde se realiza a troca cerimonial de porcos e conchas – o *moka* – o *big man* é aquele que alcança um lugar privilegiado no jogo de transações. Ao contrário de um iniciador baruya, que não costuma anunciar a sua posição publicamente, o *bigman* deve fazê-lo, estendendo o seu nome. O guerreiro baruya extrai o seu prestígio do número de mortos e isso não está associado à obtenção de riqueza. Se uma das figuras principais da *greatmanship* é o guerreiro, o *bigman* é aquele que deve estabelecer a paz. A oposição entre *greatmanship* e *bigmanship* pode ser designada, seguindo o raciocínio de Godelier, como uma oposição entre a guerra e a troca intertribal competitiva, a última a um só tempo restringindo e substituindo a guerra. Se os *greatmen* são homens eminentes incapazes de converter o seu prestígio em benefício material, o mesmo não pode ser afirmado em relação aos *bigmen*. Nas sociedades de *greatmen* não há um homem capaz de representar a unidade política relevante – a tribo, a rede supralocal –, já que há também várias formas de extrair prestígio. A única instância que “unifica” são os cultos masculinos, responsáveis pela fabricação de uma identidade tribal e regional. Já nas sociedades de *bigmen*, onde esses cultos são residuais, há uma maior fragmentação e a emergência de homens capazes de representar o seu segmento e se estender<sup>15</sup>.

Em suma, *bigman* e *greatman*, “homens eminentes”, “homens importantes”, “homens que contêm outros homens” não constituem figuras do “controle”, mas definem uma ação de influência, bem como alguma representatividade. Não permitem, no entanto, a totalização de uma unidade política, tampouco autonomização do domínio político em relação ao tecido social, composto pelos laços de parentesco. Em não havendo transcendência, essa socialidade política que, nos termos de Strathern, é estabelecida por meio de relações unissexuadas, não poderia ocorrer senão como dependente de uma atividade constante de extração da socialidade doméstica, reino das relações de sexo oposto, da produção de pessoas e coisas.

---

<sup>15</sup> Segundo Godelier (1991), em Trobriand, o *chief* reencontrado seria uma espécie de conjugação das características do *bigman* e do *greatman*: ele é o principal parceiro comercial do Kula ao mesmo tempo em que um mestre de iniciação, sendo reconhecido como dotado de um poder de multiplicar os recursos e fazer os homens crescerem, ou seja, de um poder religioso ou ritual. O chefe trobriandês concentra, pois, funções e capacidades que, em outras sociedades, encontram-se divididas entre os clãs.

Depois de toda essa digressão pelas terras melanésias, a pergunta que deve ser retomada, tendo em vista os propósitos deste trabalho, não poderia deixar de ser: há algo como *bigmen* e/ou *greatmen* nas terras baixas da América do Sul? Sabemos que alguns autores americanistas já responderam pela afirmativa. Tomemos um desses exemplos.

Philippe Descola e Jean-Luc Lory (1982) propuseram um paralelo entre guerreiros e xamãs baruya e jivaro. Para os Achuar da Amazônia equatoriana, subgrupo jivaro, um nexó endogâmico ou conjunto multicomunitário, pouco comparável às “tribos” melanésias, não existe como grupo constitutivo, mas apenas como área de influência de um “grande homem”. Trata-se aqui de uma área de intercasamentos e de solidariedade militar, referida pelo nome do rio que possibilita a comunicação. Em linhas gerais, um nexó endogâmico corresponderia a um aglomerado de relações afins, podendo designar apenas uma facção, um agrupamento solidário. Quem dá alguma unidade ao nexó é, portanto, esse “grande homem”, o *juunt*. Na língua achuar, *juunt* designa algo grande, importante, maduro, “termo vocativo e referencial que exprime menos um estatuto cristalizado que um campo de qualidades (1982: 88). O *juunt* achuar é sobretudo uma figura da exceção, é da guerra que advém a sua reputação. É a guerra que o permite se tornar invulnerável. Além de bravo guerreiro, o *juunt* deve possuir habilidade retórica, dominando diálogos rituais agonísticos e uma rede de solidariedade militar, obtida por meio da manipulação de relações masculinas afins.

Segundo Descola, em um texto etnográfico posterior, seria um erro traduzir o termo *juunt* por “chefe”, visto que ele só assume essa posição em certos momentos da vida social, marcados pelo conflito e que exigem atos de coordenação.

Longe de possuir um status à parte – o termo “chefe” é intraduzível em jivaro –, ele [o *juunt*] simplesmente atingiu a plena realização do ideal de virilidade ao qual a maior parte dos homens aspira. Célebre e respeitado pela sua bravura, dono de seu destino, reinando sobre várias mulheres, vastas roças e genros que lhe são submissos, hábil para alimentar alianças e fazer assim valer sua influência para além dos limites da família, ele é a imagem de um ganho acessível a todos mais do que uma ameaça insidiosa à liberdade. (1993: 322)

O *uwishin*, xamã, é a figura complementar do *juunt*, pois também pode matar, ainda que por outros meios. Se a incorporação dos *arutan* causa no *juunt* o desejo de matar, o *uwishin* cura incorporando flechas carnívoras extraídas dos corpos dos pacientes. Os xamãs sabem que a acumulação dessas flechas, aquilo que os investe de prestígio, pode redundar em descontrole. É nesse sentido que os autores vêm nele a “origem do poder” e o fato de ele estar sempre sob suspeita, devendo ser controlado pelo grupo. O xamã é, sobretudo, intérprete das intenções bélicas da sua facção e, nesse sentido, constitui com o guerreiro uma aliança de interesse recíproco, “cada um protegendo o outro na sua esfera de competência, mas nem um, nem outro concebe-se ou é concebido como a serviço de seu nexó” (Descola & Lory 1982: 92).

O ponto mais interessante da comparação entre os “grandes homens” da Melanésia e da América do Sul parece-me estar centrada na idéia de que essas, num lugar como no outro, são figuras menos da unidade que da multiplicidade. O caso jivaro, como o baruya, salienta que a posição política possui diferentes fontes e, nesse sentido, são vários os caminhos para a aquisição de prestígio e para a magnificação. A “tribo” ou o “nexó endogâmico” – o segundo de natureza ainda mais provisória que o primeiro – seriam, por definição, algo em processo ou, ainda, algo interminável, evidenciando sua própria abertura, totalidades não transcendentais e, portanto, dificilmente representadas como tais.

Descola e Lory não são os únicos a propor paralelos com o caso melanésio para pensar a constituição da socialidade política e a personificação do poder, e isso não ocorre por acaso. Como toda comparação, estamos diante de aproximações e afastamentos. Não é o caso de inventariá-los, o que foge de minha competência e implicaria uma digressão imensa que nos distanciaria do objeto central da tese<sup>16</sup>. A aproximação que interessa aos propósitos deste trabalho diz respeito, em primeiro lugar, à homologia entre a constituição de pessoas e grupos sociopolíticos. Como alega Strathern (1991) para os sistemas melanésios, a socialidade política, que aparece na maior parte das vezes sob forma masculina, deve ser feita a todo o momento, ou seja, deve ser extraída da socialidade doméstica, onde predominam as relações de sexo oposto. A personificação do “poder”, que deixa de significar controle ou coerção para designar um conjunto de capacidades internas passíveis de serem externalizadas, ocorre na figura de homens que contêm outros homens e, nesse afã de gerar ações coletivas, de coletivizar capacidades, acabam por fazer grupos sociais, esboçando – e não mais que esboçando – um domínio que se pode designar como político. A imagem da personificação do poder, que pode resultar em tipos diferentes de homens – *bigmen* ou *greatmen*, por exemplo – contrasta com a idéia do chefe político nomeado ou eleito que *representa* uma unidade social já dada. A lição melanésia – e também ameríndia – é que o domínio político não é uma necessidade, tampouco algo inerente, mas sim a decorrência de certas ações, que o tornam sempre uma totalidade aberta, que recusa a transcendência<sup>17</sup>.

### Imagens do passado e do presente na América do Sul

O problema que gostaria de discutir agora, central aos propósitos deste trabalho, diz respeito à relação entre “passado” e “presente” na América do Sul e, mais especificamente, à imagem, algo frequente, de um passado “político”, povoado por chefaturas e vastas redes comerciais, e de um presente “apolítico”, baseado pela dispersão de grupos locais pequenos e autárquicos.

Carlos Fausto (2000) faz referência ao “andes-centrismo” que contaminou os primeiros estudos sobre as terras baixas sul-americanas. Diante da imagem hierarquizada fornecida pelos Andes, as sociedades das terras baixas apareceram como meramente apolíticas ou como frutos de processos involutivos, tal o que alegavam muitos estudos de caráter difusionista, ancorados na hipótese de que a centralização e a estratificação das sociedades andinas remetem a uma longa data. Os Andes ofereciam a imagem de sociedades “hierarquizadas, estratificadas, em uma palavra, divididas segundo o eixo vertical do poder político. Aristocracias ou castas religiosas e militares reinam sobre uma massa de camponeses que devem lhes pagar tributo” (Clastres, 1980/2004: 119). Num habitat urbano via-se florescer a instituição de

<sup>16</sup> Para uma comparação entre os sistemas melanésios e amazônicos, ver a coletânea de Gregor & Tuzin (2001). Na mesma coletânea, Philippe Descola sugere que, enquanto as cosmologias melanésias se valem do gênero como estética dominante, as cosmologias amazônicas preferem explorar a imagística da inter-especificidade, focalizando a relação entre humanos e não-humanos. Além disso, Descola contrasta o sociocentrismo melanésio ao cosmocentrismo amazônico. O argumento de Descola é discutido por Marilyn Strathern (1999) que, de sua parte, centra-se na comparação entre o “perspectivismo” melanésio e o ameríndio, este último descortinado por Viveiros de Castro.

<sup>17</sup> Nesse plano abstrato, a Melanésia encontra-se com as terras baixas da América do Sul. Num plano mais concreto, que diz respeito aos tipos de sociedades ali descritos, a comparação revela diferenças bastante fortes. Perguntar-nos-emos, então, pela aplicabilidade dos termos *bigman* e *greatman*. Se eles lançam uma boa luz sobre o problema ameríndio, isso não significa que eles possam ser simplesmente importados. Quando Descola e Lory utilizam o termo “grande homem” para se referir aos grandes guerreiros e xamãs jivaro, que ganham projeção supralocal, bem como certo poder ritual, eles não levam a aproximação às últimas conseqüências, pois há um critério de herança e uma imagem de integração regional – “tribo” –, implícitos na idéia de *greatmanship*, que não se adequa ao contexto amazônico. Com exceção das sociedades rio-negrinas, não há grandes cultos de iniciação nas terras baixas (ver capítulo anterior), tampouco líderes rituais encarregados desse feito. No que diz respeito aos *bigmen*, também são raros os casos de trocas cerimoniais competitivas nas terras baixas sul-americanas – a região do Alto Xingu consiste, nesse sentido, em um dos poucos exemplos de constituição da chefia por meio de transações de objetos de valor (ver Gregor 2001, Barcelos Neto 2004). A pergunta “há *greatmen* ou *bigmen* nas terras baixas sul-americanas?” pode, então, ser simplesmente substituída por uma investigação sobre formas particulares dessa personificação do poder e, por conseguinte, da constituição de uma socialidade política, de um domínio político.

templos, lugares de culto e peregrinação, dirigidos por uma classe de sacerdotes. Com efeito, as grandes chefias andinas não estavam dissociadas do poder religioso desses sacerdotes, o que revelava uma teocracia. O Inca, o monarca, era a um só tempo chefe de uma etnia, senhor do Império que aos poucos se expandia, e representante, neste mundo, da principal força divina, o Sol. O Inca era, pois, concebido como o “filho do Sol”, o que pressupunha um culto oficial, “ponto de contato entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, de modo que o destino coletivo do povo dependia estritamente do destino pessoal do Inca” (idem: 128). Ao se formar, o Império ganhava um centro religioso e político, uma capital (Cuzco), lugar de culto e peregrinação, onde jaziam as múmias dos imperadores passados<sup>18</sup>. Ao longo do território, espalhava-se uma miríade de templos do Sol, dirigidos por um conjunto hierarquizado de sacerdotes, adivinhos e servidores. No topo dessa hierarquia religiosa, encontrava-se o grande sacerdote do Sol, o Vilca-Oma, tio ou irmão do Imperador, que vivia asceticamente no Coricancha (Cuzco), onde dirigia a vida religiosa do Império. Poder espiritual e poder temporal estavam, pois, fortemente associados<sup>19</sup>.

O tema das relações entre o Altiplano e as terras baixas sempre foi polêmico, sobretudo por se tratar de uma oposição entre sociedades “com” e “sem” Estado. O Império Inca, consolidado pouco antes da chegada dos conquistadores, prevaleceu como a imagem de um Estado em expansão na América do Sul, ao passo que as sociedades das terras baixas permaneceram por muito tempo vistas como pertencendo a um baixo estágio de evolução ou mesmo como resultado de um processo involutivo. Entre o Estado andino e a “anarquia” na floresta, há a figura dos assim chamados cacicados ou chefaturas, como foram reconhecidos entre os Taino, população de língua aruak, encontrada por Colombo nas Antilhas. Como comenta Fausto, cacicado ou chefatura são termos para exprimir aquilo que está “entre” ou “a caminho” da sociedade com Estado. O termo cacicado vem de *kasik*, vocábulo aruak para designar “chefe”, e foi utilizado pelos espanhóis para designar o “sistema político taino”. Kalervo Oberg utiliza, de modo alternativo, porém com referência aos próprios Taino, o termo *chiefdom* (chefatura), apontando um sistema de chefia centralizada que conta com a existência de um chefe supremo, com poder sobre os distritos e as aldeias governados por chefes hierarquicamente subordinados. No entanto, a chefatura não equivale ao Estado, visto que não há ali um corpo de funcionários administrativos, tampouco um exército permanente. “O chefe supremo teria poder legal para resolver disputas e requisitar homens e provisões em caso de guerra. A sociedade seria estratificada com distinção entre a nobreza (formada por chefes, seus parentes e os grandes guerreiros), os comuns e os escravos (os cativos de guerra)” (Fausto 2000: 37). Há indícios que os Taino dominavam as Antilhas, que suas aldeias eram compostas por entre mil e dois mil habitantes, seguindo um modelo espacial concêntrico de casas dispostas em torno de uma praça central, onde se erguia a casa do chefe. A chefatura taino seria, ademais, dividida em distritos, governados pelo cacique local mais prestigioso. Os chefes eram adornados ricamente e, quando mortos, carregavam consigo seus bens e, quiçá, suas mulheres; contrastavam com os comuns, desprovidos de direitos e signos de opulência.

Se o termo cacique foi generalizado pelos conquistadores de outras regiões – as terras baixas sul-americanas, por exemplo – para designar qualquer “chefe” indígena, a noção de chefatura também parece ter extrapolado a sua origem taino, passando a designar todas as formações políticas que possuíssem

<sup>18</sup> Os únicos a herdar os bens do Imperador eram os *panaca*, descendentes do Imperador que responsabilizam-se pela conservação das múmias. Aquele que se tornava Imperador perdia acesso aos bens herdáveis. De certo modo, prevalecia a idéia de que os bens continuavam pertencendo ao Imperador mesmo depois de morto. “O Inca morto, representado por sua múmia, continuava a possuir os bens e ser servido por seus descendentes” (Fausto 2000: 21).

<sup>19</sup> O Império era dividido em quatro cantões, cada qual com seu comandante, e eles se dividiam em províncias, cada qual com seu governador. Os chefes eram classificados hierarquicamente de acordo com o número de casas ou famílias (unidades de tributação).

um centro de poder supralocal, mas não um Estado. Como acrescenta Fausto, cacicado tornou-se “uma categoria intermediária que [Julien] Steward [o autor do *Handbook of Southamerican Indians* (1946-1950)] já antecipara ao distinguir a ‘cultura da floresta tropical’ daquela dos povos circun-caribenhos” (idem: 40) e, sendo assim, abriu-se às mais diferentes ambigüidades.

Cacicado tornou-se, assim, uma categoria aberta, designando sociedades as mais diversas, cuja única característica em comum é estar ‘no meio de’ ou ‘a caminho de’. Conseqüentemente, as evidências arqueológicas tidas como indicativas da existência de um cacicado são também variadas: diferenças entre assentamentos que apontem para a existência de um centro regional; obras públicas que demonstrem mobilização e trabalhos coletivos; alterações na topografia que indiquem técnicas agrícolas envolvendo trabalho intensivo; diferenças no tamanho das habitações, nos modos de sepultamento, na localização de bens de prestígio ou nas estruturas do sítio que apontem para estratificação social; artesanato refinado que expresse especialização ocupacional; grande quantidade de produtos exóticos que evidencie uma rede comercial desenvolvida e integração supralocal. Por vezes, vários desses elementos são encontrados em conjunto; porém, nem sempre isso ocorre, tornando a interpretação das escavações em termos de complexidade sociopolítica uma tarefa difícil. Tampouco há necessariamente a conclusão que dele se quer tirar: nada obriga que tesos sejam constituídos ou cerâmica refinada confeccionada apenas por sociedades centralizadas e estratificadas, embora vários desses elementos juntos sejam indicações fortes de formações sociopolíticas com essas características. (Fausto, 2000: 41)

A noção de cacicado ou chefatura oferece, pois, mais problemas que soluções. E, se afasta o “andes-centrismo”, pode muitas vezes corroborar com a teleologia do Estado por este disseminado, como é notável, por exemplo, em muitos trabalhos arqueológicos. Nos anos 1950, as chefaturas amazônicas eram vistas como resultado da difusão andina. Segundo autores como Betty Meggers e Clifford Evans, o ambiente amazônico, e sobretudo o seu solo, constituía a causa da involução desses sistemas “descidos” dos Andes. Seria apenas com as pesquisas de Anna Roosevelt, algumas décadas depois, que esse quadro interpretativo encontraria contestação. Com o intuito de encontrar positividade nas civilizações das terras baixas, Roosevelt dirigiu sua atenção à várzea do Amazonas, constatando, por meio de uma investigação arqueológica baseada em fontes históricas, que as tais chefaturas que ali existiram não constituíam nem produtos de um contato antigo com o mundo andino, nem a sua involução provocada pela mudança de habitat. Segundo Roosevelt, em torno de 1000 a.C., regiões como o delta (ilha de Marajó) e a várzea amazônica, o piemonte andino, as Antilhas e o Orenoco teriam sido palcos para a ascensão de várias chefaturas, sendo todas elas sistemas baseados em horticultura desenvolvida e com a presença de cerâmica decorada. Para Roosevelt, o desaparecimento desses sistemas deveu-se ao efeito avassalador da Conquista e, nesse sentido, o estado atual é resultado de uma “volta ao modo de vida que existia na Amazônia antes do desenvolvimento das economias intensivas das chefaturas populosas (1993: 271). A conquista e o ocaso das chefaturas amazônicas revelariam uma “Idade de Outro amazônica”. Em suma, a conclusão desses estudos aponta que os indígenas das terras baixas teriam sido, um dia, plenamente políticos, mas deixaram de sê-lo quando acossados pelos conquistadores.

Fausto identifica em Roosevelt uma “projeção etno-histórica”: a autora teria levado a sério demais as constatações dos cronistas sobre a vigência de sistemas políticos complexos no passado: assentamentos permanentes, territórios submetidos a um único domínio político, chefes supremos ativos, bem como um sistema religioso complexo baseado em idolatrias e ritos de iniciação especializados. Além disso, Roosevelt manteve-se ainda presa ao modelo materialista da ecologia cultural, restringindo suas

conclusões à região da várzea amazônica<sup>20</sup>. Se a Conquista produziu a involução dos sistemas políticos indígenas, isso se deu também porque ela promoveu a migração da região da várzea para os interflúvios (terra firme), onde não haveria condições necessárias para o estabelecimento de sistemas políticos complexos. A autora trabalha, pois, com uma dupla causalidade – histórica e ecológica – para pensar o ocaso das chefaturas e a configuração atual. A instalação na terra firme, provocada por fugas, estaria na origem do processo involutivo, visto que retirava as condições de circunscrição social e ecológica necessárias para o desenvolvimento de formas políticas complexas<sup>21</sup>.

Como se pode notar em outros estudos de base arqueológica, a determinação ecológica não explica tudo. Ao debater as teses inovadoras de J. P. Brochado e F. Noelli de que os grupos tupi-guarani descritos no Quinhentos se instalaram na costa muito tempo antes da chegada dos colonizadores e, nesse sentido, tinham à sua disposição condições favoráveis para a circunscrição social e ecológica necessárias para a constituição de algo como um proto-Estado, Eduardo Viveiros de Castro (1996) indaga-se sobre a validade dos modelos arqueológicos e suas conexões causais.

Se os povos tupi estavam na costa atlântica há pelo menos 2000 anos, por que não chegaram a desenvolver estruturas sociopolíticas “complexas” do tipo cacicados da várzea amazônica? A simplicidade e a fluidez sociopolítica dos Tupi do litoral poderiam ser racionalizadas, dentro dos esquemas de determinismo ecológico favorecidos por boa parte dos arqueólogos, em termos de sua chegada relativamente tardia nesta região. Mas se eles já lá estavam há tanto tempo, e considerando-se o potencial produtivo dos variados ecossistemas costeiros, é o caso de se especular sobre os fatores inibidores do tropismo “sumério” que arqueólogos como Anna Roosevelt atribuem às sociedades das terras baixas. Ausência de circunscrição ecológica? Mas se autores como Ballée propuseram, justamente, modelos de “circunscrição” (disputa sobre certos recursos escassos) para explicar fenômenos como a guerra tupinambá... (1995: 59-60)

A razão pela qual os Tupi da costa não desenvolveram essas tais estruturas “complexas”, apesar de terem condições ecológicas para tanto, permanece em outra esfera. O fato é que a “complexidade” tupi-guarani, aventada também para os antigos Guarani do Paraguai, entre os quais foram vislumbradas fortes chefias e territórios integrados, mantém-se envolta por uma imensa nebulosa. Tentarei refletir mais sobre esse assunto na segunda parte deste capítulo. Passemos, para prosseguir com o sobrevôo pelo continente, para outro sítio que problematiza ainda mais as acepções arqueológicas. De modo inverso e análogo ao notado entre os Tupi da costa, o desenvolvimento de chefaturas pode muito bem ocorrer longe do litoral e do piemonte; por exemplo, na terra firme amazônica. Tal é a tese de Michael Heckenberger (1999, 2001) a propósito da vigência de um sistema regional antigo, que traz características de formações políticas complexas, na região do Alto Xingu. Para evitar mais uma “projeção etno-histórica”, o autor orientou sua investigação arqueológica pelos relatos orais dos Kuikuro, grupo caribe que tudo indica descenderem de um grupo proto-caribe que parece ter chegado há mais ou menos 500 anos na região do Alto Xingu, então monopolizada por grupos de língua aruak-maipure. Heckenberger

<sup>20</sup> Segundo Eduardo Neves (1998), as hipóteses de Roosevelt estariam mais baseadas em dados historiográficos que em evidências propriamente arqueológicas.

<sup>21</sup> Por certo, as teorias de Roosevelt são tributárias da tese de Robert Carneiro (1970) sobre a origem do Estado e das chefaturas. Segundo o autor, a terra firme, condenada à escassez e à vida em pequenos assentamentos, teria sido ocupada mais intensamente depois da chegada dos colonizadores. Carneiro elabora uma teoria da circunscrição sócio-ecológica para explicar o aparecimento do Estado. Em primeiro lugar, a circunscrição ambiental, dada pela impossibilidade de dispersão e pela concentração de recursos. Em seguida, a densidade populacional. Tudo isso levaria a guerras cuja causa seria a competição por recursos e territórios. O resultado destas seria a subordinação de comunidades autônomas e a centralização política. Em suma, Carneiro vê na guerra de conquista, combinada a diferentes condições de circunscrição, a origem do Estado.

cruzou evidências arqueológicas – fossos, obras monumentais, cerâmica etc. – com a etnografia e história oral dos povos atuais, que revelavam a operação de um idioma hierarquizante, expresso na ideologia da chefia, bem como um sistema de reificação simbólica e ritual dessa hierarquia, que conforma uma economia política.

Heckenberger alega que a diferença entre passado e presente, no Alto Xingu, é apenas de escala e não de natureza ou involução. As sociedades de hoje não seriam menos complexas; elas tiveram, isso sim, de encontrar soluções possíveis para lidar com o impacto – baixa demográfica e dependência em relação a bens e serviços – provocado pelo contato com o mundo dos brancos, sobretudo como este ocorreu no final do Oitocentos. Apesar de suas conclusões sobre a “complexidade” xinguana, Heckenberger termina um de seus ensaios com um enigma: por que na presença de condições favoráveis, esses sistemas políticos amazônicos, próximos do modelo de cacicados, não conheceram nada parecido com a revolução urbana?

A questão então – o enigma das grandes cidades – não é a presença anômala de cidades em uma área restrita do baixo Amazonas, em meio a um vasto bloco de sociedades amazônicas não complexas; de acordo com o saber instituído, o enigma é a ausência de cidades (uma “revolução urbana”) em diversas sociedades amazônicas que, resumindo, são complexas. (1999: 147)

Heckenberger salva o Estado amazônico propondo uma comparação não mais com o modelo ocidental, mas como outros modelos de Estado – Maya, Andes e até China –, em que o poder é menos definido em termos de produção material e acumulação que em termos de recursos – ou capital – simbólicos.

Tal delineamento do problema revela um gradiente bastante mais sutil entre o “simples” e o “complexo” (ou entre terras altas e terras baixas, na arena sul-americana mais restrita) do que se poderia esperar. Decerto, em termos de escala, concentração de poder, ideologia de elite e muitas outras coisas, as sociedades complexas dos Andes ou da região dominada pelos Maya são mais desenvolvidas ou elaboradas, mas em termos de estrutura e conteúdo simbólico os paralelos e semelhanças são notáveis: a continuidade do animismo, ou seja, o monismo, o parentesco como um importante princípio organizativo (por exemplo, o *ayllu* andino), o xamanismo como instituição sociopolítica e médica significativa, ou a organização do espaço cerimonial. (idem: 148)

O autor segue constatando a insuficiência do arcabouço conceitual no qual as discussões arqueológicas sobre o Estado estão envoltas e, portanto, a necessidade de se redefinir o problema. Certamente, é preciso ir além das evidências de “complexidade” política para buscar compreender o seu sentido entre os povos estudados, o que deve livrar a análise das teleologias correntes. O enigma proposto pelo autor só poderá ser decifrado uma vez abandonadas as imagens ocidentais do Estado e do poder político. Se a arqueologia oferece evidências de formações políticas mais complexas – Estados? – onde se pensava não haver possibilidade, cabe à etnologia qualificar essas formações e descortinar o seu significado para as sociedades em questão.

O problema que cabe à etnologia se colocar é, por exemplo, a natureza da chefia e dos grupos aos quais ela se refere. Viveiros de Castro (1977) nota, lembremos, que o chefe alto-xinguano deve ter sido um lutador e que sua condição passa pela fabricação cuidadosa de um corpo atlético e resistente. Barcelos Neto (2004), pautado no caso wauja, desenvolve esse argumento, concluindo que, para se tornar um chefe, um homem deve potencializar, aumentar o estoque de “substância nobre”, que lhe foi transmitido

por linha materna e paterna. Isso só lhe será possível por meio do oferecimento de festas, realizadas como pagamento para um espírito que lhe causou uma doença grave. O chefe xinguano aproxima-se, em suma, dos modelos prototípicos. Como alega Viveiros de Castro, “seja por seu comportamento, seja pelo privilégio de uso de certos símbolos visuais e verbais; eles [os chefes] estão mais próximos dos arquétipos; todo personagem mítico classificado como humano é sempre *amulaw* [aristocrata, em yawalapiti]” (1977: 117).

As reflexões de Heckenberger sobre o sistema alto-xinguano reverberam nas discussões de Jonathan Hill e Fernando Santos Granero (2002) sobre as possibilidades de um “modelo aruak”. Segundo esses autores, os grupos de língua aruak, antigos como atuais, conheceriam uma maior institucionalização do poder político quando comparados, por exemplo, com grupos de língua tupi, caribe ou pano. Essa institucionalização ganharia configurações regionais, como se pode notar nos mais diversos locais, como o piemonte andino, o Noroeste Amazônico, região circuncaribe e o próprio Alto Xingu. Cinco elementos recorrentes atestariam, segundo esses autores, a persistência de algo como um “etos arawak”:

1. repúdio à guerra interna – gente que fala a mesma língua e partilha o mesmo etos
2. inclinação para estabelecer níveis de aliança sociopolítica
3. ênfase na descendência, consangüinidade e comensalidade
4. predileção pela ancestralidade, genealogia, hierarquia herdada como base para a liderança política
5. tendência de colocar a religião em um lugar central na pessoa social e na vida política

A idéia de regionalidade, enfatizada por esses novos estudos, lançam luz sobre uma imagem muito presente nas crônicas históricas, qual seja, o problema das assim chamadas “províncias” ou “confederações”. E esse problema transborda, aliás, o foco aruak.

Povos apresentados nas etnografias do presente como atomizados, como pouco afeitos a relações multicomunitárias, aparecem nas crônicas históricas como fortemente integrados em redes de grande extensão. O ponto é que as crônicas tendem a justapor a essas redes a processos de centralização política; em outras palavras, tendem muitas vezes a associar a existência de redes supralocais a idéias de cacicado ou chefatura. As “províncias” suscitadas nas fontes sobre o norte-amazônico, por exemplo, seriam unidades políticas coordenadas por um chefe supremo – “unidades territorialmente definidas e socialmente estratificadas, em que um poder político centralizado se sobrepunha aos diversos grupos locais” (Porro 1996: 89). Essas unidades e essa centralização teriam entrado em processo de articulação no Seiscentos. Segundo Antônio Porro (1996: 84), crônicas quinhentistas sobre a várzea amazônica referem-se a províncias – “macro-politéias” – cuja extensão coincidia com a jurisdição de seus respectivos “senhores”. Nas crônicas analisadas por Porro, dentre elas as de Acuña e Heriarte, pululam, entre outras coisas, referências a linhagens de status elevado e atributos de nobreza, bem como a “principais maiores” ou mesmo “teocracias”.

Silvia Vidal (2002) identifica nos grupos aruak da região do alto rio Negro, no Setecentos, uma certa continuidade com as macro-politéias dos séculos anteriores no baixo rio. Para ela, haveria ali lideranças do tipo “teocrático-genealógico” constituídas por meio da guerra e dos rituais de iniciação masculinas. Ao longo do Setecentos, Vidal apresenta evidência de algumas confederações multiétnicas estabelecidas na região. Por meio do cruzamento das fontes com a história oral, a autora infere um forte imbricamento entre o sistema religioso e o sistema sóciopolítico dado pela referência a rituais multiétnicos,

sítios sagrados e centros de comércio. A autoridade dos chefes parecia provir dos cultos Kuwai (Jurupari), onde se conformavam sociedades masculinas. Segundo Vidal, o Kuwai seria, com efeito, um modelo de e para as relações políticas, oferecendo um suporte ideológico para politéias comerciais e bélicas. As confederações descritas pela autora teriam persistido até o boom da borracha quando passaram a se dispersar, dando lugar a criação de outros tipos de redes, tais aquelas ainda observadas na região do rio Negro.

A tese de Vidal confirma que o idioma hierárquico confinado à esfera do ritual entre as sociedades rio-negrinas atuais possuía uma inflexão sociopolítica mais ampla no passado. Que dizer sobre essa constatação?<sup>22</sup> Mais uma vez nos vemos às voltas com o dilema: o que significa toda essa “complexidade” sociopolítica a que se faz referência? Há uma verdadeira ruptura entre as sociedades do passado – hierarquizadas, com centros de poder – e as sociedades do presente – igualitárias, acéfalas etc.? Ou será possível pensar a continuidade, por exemplo, na consideração dos limites impostos aos movimentos de centralização? As redes de relações supralocais e as chefias descritas no passado revelavam uma configuração política radicalmente diversa das atuais? Tendo em vista uma outra discussão sobre as fontes históricas sobre o norte-amazônico, Carlos Fausto indaga:

Será que os povos a jusante efetivamente dominavam aqueles a montante (e qual seriam, então, os mecanismos e o conteúdo dessa dominação)? Ou teríamos um sistema igualmente aberto e fluido, sem centros regionais de poder, em que cada localidade constituía um nó de uma rede tecida pelo comércio, o casamento e a guerra? [...] Conceitualizar as relações assimétricas de dominação e/ou dependência é um dos desafios básicos para pensar o problema do poder na Amazônia. Hierarquia e simbiose, violência e adoção também caracterizaram sistemas nativos descritos historicamente em outras regiões das terras baixas. Assim, por exemplo, entre os Chiriguano e os Chané, no nordeste da Bolívia, ou entre os Guaykuru e os Guaná, no Chaco – povos para os quais jamais se sugeriu uma estrutura regional de poder. (2000: 49-51)

France-Marie Renard-Casevitz, referindo-se aos Aruak subandinos, Campa e Yanesha, atenta para uma alternância entre tendências confederativas, que conduzem à configuração de espaços supralocais destinados à troca e à vida ritual, e um padrão de dispersão, que assegura a independência política de cada grupo local. Renard-Casevitz alega que, entre os Campa, em determinados momentos, os contornos de um “território político” podem se tornar mais nítidos, sendo muitas vezes representados por “grandes homens”, o que não significa propriamente um movimento de centralização, visto que a tendência aí dominante, aguçada sobretudo pelo etos “pacifista” desses povos, é uma espécie de “parlamentarismo selvagem”.

A liderança é múltipla e instável em essência e pode se fazer sem representantes em caso de falta de vocação ou habilidade. Outros mecanismos restringiam o poder de xamãs e de chefes de guerra, sempre apontando caso a caso. Finalmente, paz interna e comércio estabelecem espaços de cooperação e solidariedade e mostram o caráter aberto que marca as instituições do nexa campá. (Renard-Casevitz 2002: 135)

Renard-Casevitz se afasta, além da idéia de uma organização hierarquizada interna, da idéia de

---

<sup>22</sup> Eduardo Neves (1998), em sua pesquisa arqueológica sobre o rio Negro, problematiza a suposição de autores como Stephen Hugh-Jones e Kaj Århem de que haveria um passado de forte hierarquização entre os Tukano do Noroeste Amazônico. Segundo ele, esses grupos não teriam advindo da várzea e o sistema de interdependência regional, dado por casamentos, rituais e comércio entre os grupos tukano, aruak e maku, já existia na terra firme desde a época da Conquista.

que os povos aruak do piemonte subordinavam-se aos povos andinos; pelo contrário, eles estabeleciam com os povos das terras altas relações de troca decisivas, sendo respeitados pelas suas capacidades bélicas e pelo monopólio de certos produtos, como o sal<sup>23</sup>.

A região das Guianas, povoada por grupos em sua maior parte caribe e aruak oferece outros exemplos de evidências historiográficas da constituição de vastas redes de guerra e intercâmbio, muitas vezes enxergadas como províncias, confederações e chefias fortes<sup>24</sup>. Mais uma vez, esses termos podem não ser mais do que miragens. Ademais, esse quadro de redes extensas contrasta com a situação supostamente atomizada e dispersa dos grupos locais atuais, o que redundaria na tese da involução provocada pela Conquista. Em seguida, a evidência, em certos momentos históricos, de configurações como confederações políticas não deixa claro se estas se formaram devido a razões contingenciais ou se faziam parte da organização sociopolítica nativa.

Segundo Dominique Gallois (1986), para citar rapidamente um exemplo, na segunda metade do Setecentos, há notícias sobre uma confederação encabeçada pelos Wayana (Caribe) e que incluía grupos como os Aparai, os Urupurui, entre outros, somando em torno de quatro mil pessoas. Essa confederação contava com um *iapotari*, chefe que exercia autoridade sobre diversos grupos locais, e vários *tamuxi*, líderes locais que dependiam diretamente daquele e exerciam autoridade sobre os seus *peito*, guerreiros que seguem um líder de guerra. Gallois, diante das crônicas, pergunta-se se esse quadro corresponde a padrões propriamente guianenses ou se, por outro lado, reflete um momento histórico específico. Ela aponta, entre os grupos caribe da região, instituições que permitem a atração de outros povos, ou seja, estruturas propícias à formação de confederações – não exatamente cacicados ou chefaturas como acima expostos, mas amálgamas de diferentes povos, ainda que pareça haver sempre a predominância “cultural” de um ou mais desses povos, revelando relações assimétricas<sup>25</sup>.

Nádia Farage (1991) identifica na relação assimétrica entre afins um dos princípios fundamentais da geração das redes na Guiana Ocidental. Guiando-se pelo modelo de Peter Rivière (1984), a autora aponta um princípio que faz com que doadores sejam considerados superiores aos tomadores e que a relação sogro e genro – modelo de toda relação assimétrica – acabe por se sobrepor à relação de cunhadados, pensada como uma relação entre iguais, dada a preeminência na região da troca restrita. Essa assimetria ganha expressão com a relação *poito*, termo polissêmico que significa literalmente “belo” ou “jovem”, potencialmente afim. Para Peter Rivière (1984), *poito* seria um código possível para pensar relações políticas de dominação e subordinação<sup>26</sup>. As análises de Farage e Gallois deixam compreender que, se há

<sup>23</sup> Voltarei aos Aruak subandinos, à sua configuração sociopolítica regional e ao seu profetismo, no último capítulo.

<sup>24</sup> Ver, a esse respeito, especialmente Whitehead (1990) e o balanço de Do Pateo (2005). Este último autor alega que “as características das chefias indígenas nas Guianas vão ao encontro desses relatos [que falam em grandes confederações “multiétnicas”], problematizando a idéia de centralidade política e estratificação social geralmente relacionada à figura dos grandes chefes guerreiros na Amazônia” (Do Pateo 2005: 124). O autor alega ainda: “A fluidez das alianças guerreiras – como os exemplos narrados pela tradição oral dos Aparai e Wayana – soma-se ao caráter contingencial dos combates (efetivos ou simbólicos) amplamente documentados pela etnologia contemporânea, sugerindo não uma involução em decorrência do processo colonial, mas sim a convivência, em ambos os períodos, das duas formas de conceber e concretizar as alianças políticas” (idem: 230).

<sup>25</sup> Denise Fajardo Grupioni (2005a) defende que, na região das Guianas, essas amálgamas não podem ser jamais tomadas como homogêneas, visto que mantêm internamente distinções que são, com efeito, tanto a marca de uma memória de origem quanto a valorização e irredutibilidade da diferença como princípio a um só tempo cosmológico e sociológico. Tal o que se poderia notar com o reconhecimento pela população indígena de subgrupos, fundados em uma lógica temporal ou de “continuidade”. Em outro estudo, Grupioni (2005b) centra-se na sua etnografia sobre os Tiriyo/Tarêno do Parque Indígena do Tumucumaque (PA) para propor uma imagem das Guianas que vai além da circunscrição local. A autora persegue entre os Tiriyo/Tarêno relações que transcendem o espaço, uma vez que se realizam no tempo e que estariam associadas à descendência, referida, em consonância com os conceitos nativos, como “continuação”. Ela revela, outrossim, a configuração de *espaços supralocais* a partir do esforço de certos homens importantes – *tamutiipe* – de replicar *no tempo* suas relações com agentes humanos e não-humanos.

<sup>26</sup> Farage demonstra que a relação assimétrica entre sogro e genro, travada num nível local, transpõe-se na relação captor e cativo, num nível supralocal. Ambos genro e cativo são englobados na categoria *poito*, descrevendo um movimento de domesticação que pode culminar em uma relação de poder. Para uma discussão sobre o teor dessa assimetria e seus significados políticos, ver o estudo comparativo de Costa (2001) sobre a etnologia da região das Guianas.

fortes princípios de assimetria que estão na base da constituição dessas redes, isso não significa que essa assimetria resvale, via de regra, em centralização e hierarquia. Nesse sentido, é interessante buscar na evidência histórica dessas unidades regionais assentadas sobre relações assimétricas menos a anunciação de uma estrutura política do tipo chefatura do que a imagem empírica de redes nas quais a assimetria entre os nós (da rede) não significa necessariamente – mas talvez contingencialmente – a produção de um centro. Seria esse o enigma da “complexidade” norte-amazônica: uma complexidade sem centro (ou, clastrianamente, contra ou avessa aos centros) e talvez por isso mesmo tão complexa?

### Liderança e chefia

Na contramão dos estudos históricos e arqueológicos situa-se a obra de Pierre Clastres, que procura negar a teleologia que projeta o Estado como fim de todo desenvolvimento social. Decerto, se as descobertas obtidas por essa espécie de boom histórico e arqueológico, que passamos a conhecer a partir dos anos 1980, período portanto posterior aos escritos de Clastres, não cessam de levantar problemas empíricos às teses deste autor, isso não significa que elas devam ser deixadas de lado, senão o contrário. Isso porque os estudos históricos e arqueológicos, que reencontram o Estado na floresta, perdem de vista, muitas vezes, a questão fundamental: o que significa, *para os indígenas*, ter um “chefe”?; qual o sentido, para eles, da idéia de representação política?; e, finalmente, em que medida redes supralocais podem ser pensadas como “unidades”, ou seja, passíveis de serem representadas e, assim, constituir um centro? Se a evidência da constituição de redes políticas supralocais foi apenas tateada por Clastres, e os Tupi da costa serviram-lhe nesse ponto como exemplo crucial (Clastres 1963/2003), devemos a ele uma das reflexões mais importantes na antropologia sobre o estatuto da chefia e da representação política nas terras baixas sul-americanas. A sua recuperação pode nos ajudar a evitar certas “ilusões de ótica” advindas dos trabalhos em história indígena e arqueologia à medida que nos possibilita ir além das aparências contidas nos vestígios e nas crônicas e questionar em que medida unidades e representantes políticos – as duas faces do fenômeno em questão – eram pensados como tais pelos indígenas.

No artigo de 1962, “Troca e poder”, Clastres identifica como ideal de chefia entre os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul o “chefe titular” (como definido por Lowie), qual seja, um fazedor de paz, cujos principais atributos devem ser o dom da oratória e a generosidade. Trata-se de uma figura destituída de poder político – comando e coerção – e, portanto, de poder econômico – apropriação do trabalho de outrem, de exploração e acumulação de riqueza<sup>27</sup>. Em linhas gerais, Clastres, empenhado em delinear os fundamentos de uma filosofia da chefia indígena identifica o chefe indígena àquele que fala, tendo na palavra não o seu privilégio, mas o seu dever.

[A palavra é] mais do que como privilégio do chefe, como meio de que o grupo dispõe para manter o poder fora da violência coercitiva, como a garantia repetida a cada dia de que esta ameaça está afastada. A palavra do líder encerra em si mesma a ambigüidade de ser desviada da função de comunicação imanente à linguagem. (1962/2003: 62).

<sup>27</sup> Luc de Heusch (1987) aponta entre os Nuer do Sudão chefes que poderiam ser tomados em analogia com o chefe clastriano. Evans-Pritchard demonstra que o sistema segmentar nuer não conhece a intervenção de uma autoridade interior e exterior, redundando em uma “anarquia ordenada”. Ora, haveria a figura dos “dignatários da pele de leopardo”, chefes sem autoridade, que não pertenceriam aos clãs dominantes e teriam o papel de pacificadores, mediadores em casos de vendeta. Esses chefes retirariam sua posição de destaque de uma relação mística com a terra e de sua habilidade oratória. De Heusch sugere que o chefe nuer representa um tipo de chefia que encontra formas mais desenvolvidas entre outros povos nilóticos, sempre relacionadas a um poder ritual. Para uma discussão na mesma direção, ver Balandier (1967).

Nota-se que a palavra desse chefe é desviada do campo da comunicação. Trata-se de uma “palavra vazia”, “fala mansa”, que nem comunica, nem produz efeitos, ou seja, ações. Em oposição àquela dos chefes estaria a palavra plena dos profetas, “falas duras”, que fazem, incitam à ação (Clastres 1974/2003).

O chefe clastriano, extraído da filosofia indígena, promove a ruptura entre a função ou posição política e a autoridade propriamente dita, ou seja, o poder de comandar e fazer obedecer, o monopólio da violência. É, desta forma, errôneo ver num chefe guayaki ou num *bigman* melanésio uma figura do poder político, embora ambos possam exercer uma função eminentemente política, qual seja, a de representar, ainda que de maneira *sui generis*, um “grupo”. Marc Richir (1987) identifica a essa concepção de chefia uma “ilusão necessária”: em linhas gerais, o chefe teria como atributo fazer um grupo aparecer. Essa sugestão é bastante bem-vinda, visto que, como sustenta o autor, o grupo não é dado, mas deve ser criado, e esse processo é inerente ao processo da chefia. Segundo Clastres, a relação mantida entre o chefe e o grupo é uma relação de dívida: o primeiro deve ao segundo, à medida que toma para si mais do que os outros, tornando-se seu prisioneiro. A máquina social indígena nada mais faz senão inverter o vetor dessa relação de poder fundada numa assimetria. Com efeito, essa maquinaria revela-se pela sua propriedade de reversibilidade. Ocupar uma posição política, fazer visível a sua magnificação, é também passar a ser vigiado. Trata-se, pois, de uma espécie de panóptico invertido.

A “ilusão”, a que se refere Richir, diz respeito a uma posição sem conteúdo, ou seja, sem poder político, e a sua “necessidade” reside no fato de ela constituir um lugar onde o grupo – coletivo ou sociedade – pode aparecer para si próprio. Em outras palavras, um grupo necessita de um chefe para aparecer como tal e, assim, a sua constituição é concomitante à constituição da chefia. Embora destituído de poder político como mando e coerção, o chefe possui um papel fundamental: criar uma aparência de unidade – identidade – capaz, de sua parte, de eclipsar a multiplicidade de pontos de vista divergentes que poderiam irromper a todo momento. Nota-se que eclipsar não significa anular, tampouco aniquilar, pelo contrário. Não se trata de dissolver a heterogeneidade que compõe o social, mas dar a ela um ar de homogeneidade<sup>28</sup>. A maneira como esse grupo ou sociedade vai aparecer pertence à contingência, não obedecendo a uma geometria rígida.

A definição do chefe clastriano como “fazedor de paz” choca-se, com efeito, com a figura histórica, nuançada pelo próprio autor, na costa quinhentista e no Chaco, do chefe “fazedor de guerra”. Essa passagem de uma posição pura para o problema da ação é justamente o que interessa aqui. Como discutido no primeiro capítulo, as últimas reflexões de Clastres sobre a guerra são bastante intrigantes. Se a guerra ameríndia é considerada como expressão máxima dessa “máquina abstrata” contra o Estado, é no guerreiro, ávido por glória, que se deve buscar os germes de uma divisão, qual seja, de um poder político. O que pensar de sociedades em que a chefia é ocupada por aqueles que fazem a guerra, por aqueles que buscam a glória? Com efeito, se Clastres refletiu sobre a chefia ameríndia como posição sem conteúdo, como ato de representação, ele deixou de lado um problema de gênese, que me parece igualmente fundamental, ou seja, o problema da gênese da pessoa do chefe e de sua relação com certas fontes de agência que, entre os grupos aqui referidos, parece residir em

<sup>28</sup> Não seria equivocado associar essa noção de eclipse (fortemente presente nos escritos de Marilyn Strathern) à de “captura”, como aparece nos *Milles plateaux*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980). Em linhas gerais, a “captura” consiste numa “síntese heterogênea” entre duas séries vizinhas, que conservam a sua diferença, mas se individualizam no agenciamento que as transforma. O ponto é que essa relação não resulta na produção do Mesmo, da identidade, mas na manutenção de diferenças intensivas. Ora, a “captura” seria a força motriz do Estado, esse “aparelho de captura”, potência de apropriação de heterogeneidades.

campos como a guerra e o xamanismo. Em outras palavras, uma questão pouco tocada por Clastres é aquela sobre a formação de um chefe que, como sugerido no capítulo anterior, deve ser tomado como um certo tipo de pessoa, em geral, um sujeito magnificado. Nesse afã de se pensar como se *faz* um chefe, outros problemas se impõem: o da *liderança*, que não é necessariamente política, e o da *maestria*, que determina não a sua dominação, mas o seu domínio.

Para discutir essas questões, gostaria de focar alguns casos etnográficos de populações indígenas atuais. Consideremos, antes de tudo, o trabalho pioneiro de Waud Kracke (1978) sobre o problema da liderança em um grupo tupi-guarani da Amazônia meridional, os Kagwahiv<sup>29</sup>. Segundo Kracke, o fenômeno da chefia deve ser compreendido num domínio que está aquém do político, o domínio da liderança (*leadership*), passível de ser compreendido por um viés psicanalítico. A questão pela qual se guia Kracke é “o que faz um líder” e, sendo assim, “o que faz um chefe (*headman*)?”. Ora, se todo chefe (*headman*) é um líder, nem todo líder torna-se um chefe (*headman*). Mantenho os termos em inglês entre parênteses, pois Kracke, seguindo a tradição anglo-saxã comentada há pouco, utiliza o termo *chief* para se referir a uma posição que transcende o grupo local, ou seja, que cuida representar uma unidade supralocal, nexos endogâmico ou conjunto multicomunitário. Kracke vê nos *chiefs* kagwahiv, em sua maior parte figuras relacionadas à guerra e que se remetem ao passado, esboços de um poder que beira a coerção. Traduzirei, assim, *chief* como “chefe supralocal”, e *headman*, como chefe local.

Tomemos a sua discussão sobre a liderança e sua reflexão sobre o jogo entre os indivíduos para a formação de grupos entre os Kagwahiv. O problema central iluminado por Kracke reside na relação entre um líder e seus seguidores e, por conseguinte, no problema não do poder político como coerção, mas da *persuasão*<sup>30</sup>. Para Kracke, o laço entre um líder e seus seguidores deve ser compreendido no campo da psicologia. Essa opção analítica reenvia às reflexões de Lévi-Strauss em *Tristes Tropiques* (1955), mais especificamente àquelas relativas aos Nambikwara. Para Lévi-Strauss, a relação entre o chefe nambikwara e o grupo estava dada no consentimento. O chefe seria “aquele que une”, e o tipo de influência exercida por ele deve ser compreendido como função de sua “personalidade”. Haveria, assim, chefes autoritários e pacíficos, impetuosos e metafísicos. Se há uma teoria política que emerge das reflexões de Lévi-Strauss sobre os Nambikwara, o seu teor diz respeito ao fato de as condições da liderança serem um fato universal, não meramente sociológico, mas sobretudo psicológico, dependendo por isso do temperamento daquele que a exerce. Admite o autor que os “homens não são todos iguais” e, assim, a individuação psíquica deve ser levada em conta na designação de posições de autoridade. Tal sugestão é combatida por Clastres, para quem, uma vez admitida a inclinação de uns, mas não de todos, em buscar a glória pessoal, não é possível esquecer da sociedade, ou seja, essa maquinaria que atua como freio a essas individualidades ávidas pela glória.

A tendência em Kracke, na esteira dos escritos lévi-straussianos sobre os Nambikwara é, portanto, exagerar o pólo “psicológico” para pensar o fenômeno político. Rever a intuição deste autor pode, todavia, sofisticar a reflexão de Clastres, acrescentando ao problema da *posição* – a chefia – e da reversibilidade o problema da *gênese* e da *ação* – a liderança. Em primeiro lugar, isso possibilitaria voltar aos processos de individuação e formação de certo tipo de homens “que contêm outros homens”,

<sup>29</sup> Sobre outros trabalhos pioneiros sobre a questão do domínio político entre grupos ameríndios, ver Arvello-Jimenez (1971) e Albert (1985), respectivamente sobre os Ye'cuana (Caribe) e os Yanomami, ambas populações da Guiana Ocidental. A tônica de ambos os trabalhos reside na imbricação entre o sistema político e o sistema ritual/xamanismo.

<sup>30</sup> Problema retomado por Santos Granero (1991) na sua reflexão sobre a relação entre o sacerdote amuesha (líder político-religioso) e seus seguidores. Ver, a esse respeito, os dois capítulos da terceira parte.

ou seja, capazes de reter relações. E, em seguida, abrir uma discussão sobre a que “psíquico” está-se referindo. Parece-me, como procurei sinalizar no capítulo anterior, que, a esse respeito, é necessária uma investigação sobre os modos ameríndios de individuação e de individualização.

Para Kracke, entre os Parintintin (subgrupo kagwahiv, tupi-guarani), a liderança é tomada como conjunto de funções relativas à formação de grupos, concebidos simplesmente como agregado de indivíduos em interação durante um certo período de tempo, e a sua manutenção. Um líder, como salientado, não é necessariamente um chefe local, isso porque, poderíamos acrescentar, se a liderança é um fenômeno “psicológico”, a chefia é um fenômeno político. A liderança aponta, antes de tudo, a gênese de um grupo, a maneira pela qual um homem (ou quiçá mais de um) pode estar à frente desse processo. Em suma, o que Kracke propõe é a discussão em torno de uma teoria da ação social tomando a liderança como “mobilização de grupos sociais em atividades coordenadas que realizam as possibilidades das formas sociais” (1978: 236). A liderança ocorre como função normalmente esperada do ofício de chefe, mas a chefia, ao contrário dela, consiste em um lugar instituído. Se Kracke centra-se no problema da ação – em como agem os líderes –, Clastres focaliza o problema da representação – qual a posição assumida pelo chefe no grupo. De ambos os casos resulta o problema de como passar da ação (liderança) à representação (político). Ou, em outras palavras, como pessoas fazem grupos e como se constitui o domínio político, esse domínio que se julga, de algum modo, capaz de produzir uma aparência de totalidade para as heterogeneidades em questão. Nesse sentido, a análise de Clastres sobre chefia começa onde a de Kracke termina, ou seja, na posição já constituída e nos mecanismos sociais para esvaziá-la de conteúdo.

Voltemos à etnografia de Kracke, segundo o qual, entre os Kagwahiv, um líder é *nhande rekwarã’ga*, “aquele que nos une”, ou *nhande mborere kwara’ga*, “aquele que faz com que fiquemos juntos”. A autoridade estaria fundada ali na relação com o sogro, geralmente um irmão da mãe (*tutyra*), mas a relação com o pai é importante. Entre os Kagwahiv, como na maior parte dos grupos tupi, não há termos para descrever os chefes supralocais. Um chefe local é geralmente o fundador de um grupo local, aquele que possui muitas filhas. Nota-se entre os Kagwahiv a instituição freqüente da co-chefia, geralmente um irmão real ou classificatório do chefe, de algum modo a ele submetido<sup>31</sup>. Algo análogo foi percebido por d’Abbeville nas aldeias do Maranhão, como veremos em seguida. As condições da autoridade de um chefe estão dadas em primeiro lugar na capacidade de este dirigir o trabalho coletivo; em seguida, no fato de ele “tomar conta” de seus seguidores, agindo com eles ao modo de um pai, ou seja, dando e dividindo o que é seu, sobretudo o alimento. Além disso, cabe a um chefe oferecer festas, momentos em que consegue expressar de modo mais amplo a sua generosidade.

Como Lévi-Strauss, Kracke identifica chefes com diferentes personalidades ou temperamentos, o que surte efeito sobre o exercício de sua função. Um desses chefes, Jovenil, é reconhecido pela sua capacidade de consenso, de autonomia, de foco no conhecimento. Já o outro, Homero, é apresentado como inclinado a um comando peremptório, vendo-se como superior aos demais chefes locais. Homero, acrescenta Kracke, é um típico chefe de guerra, vangloriado pelo passado de sucessos e caracterizado por uma vontade de ser o chefe supremo de todos os Kagwahiv. A despeito de sua aspiração, nem todos os Parintintin reconhecem a sua autoridade, o que produz nele ressentimento e provoca nos outros atitudes de hostilidade. Para além dessa vontade de poder, Homero é um sábio, dominando conhecimentos sobre o ritual e a mitologia. Se Jovenil é reconhecido como um diplomata, um “tipo exemplar de chefe

<sup>31</sup> Sobre a relação entre cacique e vice-cacique em um grupo kagwahiv atual (os Tenharim), ver Peggion (2003).

de grupo pequeno” (1978: 240), trafegando pelo idioma do igualitarismo, Homero faz as vezes de um *ñanderuvihavuhú* ou *mborere-kwarruhú*, um “grande chefe”. Com essa caracterização, Kracke distingue dois estilos de liderança, com efeito, dois estilos de chefia: uma limitando-se à base local e à diplomacia, outra marcada por uma vontade de poder e extensão, almejando um domínio supralocal e ancorado na guerra.

A liderança aparece em Kracke como dotada de uma “função psicológica”, passível de deve ser buscada, antes de tudo, no laço entre um líder e seus seguidores. Apoiando-se na psicanálise, Kracke refere-se a laços de identificação e qualifica o líder como uma espécie de “agente de saúde mental”. O líder é, segundo o autor, “aquele que sabe”, que tem “consciência do campo social total” (1978: 228). Resulta daí que o fenômeno da liderança seja pensado como derivado da personalidade – do ego – de um homem, isto é, entre outras coisas, de seus desejos narcísicos, que passam pelo exibicionismo e pelo cuidado corporal. Esses laços passariam também pela idéia de substituição da figura paterna e pelo homoerotismo. Em suma, sem querer adentrar os detalhes da visada do autor, é possível concluir que, no afã de compreender a realidade nativa por meio da projeção de uma teoria psicanalítica com pretensões universalistas, Kracke perde de vista muitas vezes a preocupação com uma teoria indígena; por exemplo, com o que eles pensam sobre os processos de fabricação e diferenciação dos sujeitos. Embora bastante inspiradoras, as conclusões de Kracke sobre a liderança kagwahiv são, a esse respeito, decepcionantes: para ele, “o processo de liderança é universal” (1978: 237), o que advém de uma premissa que toma a base psicológica, ela mesma, como universal. A liderança seria, nesse sentido, nada mais que um “processo de interação psíquica, permitindo uma espontaneidade considerável na escolha e predileção pessoal, algumas das quais subjazendo características psicodinâmicas” (idem: 252).

Com efeito, o problema da chefia, local como supralocal, não pode ser dissociado do problema da liderança, ou seja, da ação e persuasão sobre outrem. E esse problema ganha uma reflexão particular entre os ameríndios. Um líder é aquele que inicia e coordena uma ação, é aquele que *captura* a ação (ou quiçá a imaginação) de outrem, reunindo heterogeneidades na construção de grupos que passam a parecer homogêneos e, portanto, demandam alguma representatividade. Entre os Araweté, por exemplo, o líder (*tenetãmõ*) é concebido, antes de tudo, como aquele que inicia uma ação. Em um nível concreto, isso significa aquele que coordena as mulheres do grupo; em um nível simbólico, aquele capaz de manter a conexão com os mortos (Viveiros de Castro 1986)<sup>32</sup>. Carlos Fausto (2001), de modo semelhante, compara a figura do chefe parakanã ao líder de uma banda de jazz: dita os andamentos, mas permite os improvisos. Tânia Stolze Lima (1995), ademais, alega que entre os Juruna (grupo tupi do médio Xingu), não há grupo sem dono ou chefe (*iju’a*), definido como aquele que se põe à frente, atraindo seguidores e encabeçando uma ação coletiva, uma caçada, uma festa etc.

De forma análoga, entre os Waiwai, grupo caribe da Guiana central, Catherine Howard (2001) atenta para uma multiplicidade de lideranças, que vai do chefe de aldeia (*kayaritomo*) aos líderes de mutirão (*antomañe komo*) e xamãs (*yaasi komo*). Todos esses seriam agrupados em uma categoria maior, *enñe komo*, que a autora traduz como “aqueles que tomam conta [*look after*] dos outros”, “aqueles que tomam conta da comunidade”<sup>33</sup>. A idéia de “tomar conta” pode consistir, desse modo, como alternativa à de “representar”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Viveiros de Castro admite (1986, 1992) que no período em que se desenrolou sua pesquisa, os chefes dos grupos locais eram, na maior parte das vezes, xamãs, por definição aqueles que veiculam a palavra dos deuses. O embrião de um grupo local ou seção residencial, tendo em vista o efeito aglutinador do contato, seria dado justamente pela família de um xamã.

<sup>33</sup> Howard sugere, ademais, que com o advento dos missionários protestantes nas comunidades o lugar dos xamãs moralmente ambíguos, como encontrados por toda a região das Guianas, foi aos poucos deslocado para o dos pastores indígenas (*kaan mim yenñe komo*), que incorporaram em seu discurso a comunicação com o mundo sobrenatural cristão, aquele povoado por Jesus, a Virgem e o panteão de santos, de onde provém boa parte da atenção e da proteção demandada pela comunidade.

<sup>34</sup> Carlos Dias (2003) aponta, entre os Waiwai, a distinção entre o assim chamado *tuxaau*, representante da comunidade, aglomerado que contém diversos grupos, fruto de uma configuração recente, e os chefes locais, chefes das atuais “seções” incluídas na comunidade.

No sistema alto-xinguano, para continuar o sobrevôo, encontramos um maior grau de representatividade que no caso guianense ou tupi-guarani. Cada grupo local costuma possuir um chefe, que o representará perante os outros grupos locais em contextos regionais, tais os rituais intertribais, como o cerimonial pós-funerário, ou as trocas cerimoniais. Os chefes alto-xinguanos são, como lembra Bruna Franchetto para os Kuikuro, aqueles que “fazem a conversa”, devendo a fala de um chefe, por definição proferida segundo um molde formal, expressar uma decisão tomada para participar de um evento coletivo. Como demonstra a autora, o discurso de um chefe kuikuro consiste num “símbolo de unidade da aldeia para alguma causa comum” (2000: 483).

A liderança não possui, como vemos, sentido político *apriori*, porém está na base de constituição de um domínio político. A liderança pode ter um alcance apenas doméstico, um líder residencial ou local sendo aquele que consegue reunir em torno de si o maior número possível de afins, maximizando o vetor uxorilocal. Ele é, por isso mesmo, um grande sogro. Tal o modelo de boa parte das sociedades das terras baixas. Não obstante, para estabilizar essa posição, este sujeito poderá se impor também como um “grande pai”, ora porque consegue reter consigo os seus filhos, ora porque ele assume para os seus seguidores uma espécie figura paterna, sendo reconhecido como um “pai superlativo. E isso parece-me ir além (ou aquém) do sentido psicanalítico sugerido por Kracke. Se a afinidade *faz* a casa ou o grupo local em suas várias fases – ou “ciclos de desenvolvimento” (Santos Granero 2000) –, é fato que em muitos casos, a filiação – ou meramente “princípios de continuação” (Grupioni 2005a) – entra em cena para manter, como alicerça, essa unidade e mesmo perpetuá-la no tempo. De certo modo, a manutenção de uma posição política, no mais das vezes precárias em se tratando das sociedades ameríndias, pode dizer respeito a esses aspectos relacionados à filiação.

Em grande parte das populações ameríndias, a noção de liderança costuma coincidir com a de *maestria*, muitas vezes referida sob termos de filiação. O líder de uma casa ou de um grupo local, aquele que os funda e os faz, é também seu “dono”, “mestre” ou também seu “pai”, sua “mãe”<sup>35</sup>. Um dono (ou “mestre”, “senhor”), entre os ameríndios, é aquele que faz, se apropria, oferece uma festa, coordena trabalhos coletivos. Há donos de grupos locais, fundadores de lugares; há donos de festa, que oferecem bebida fermentada; há donos de cativos, que podem mantê-los ou doá-los; e, ainda, donos de espécies animais e vegetais, que fazem a mediação entre estas e os humanos. Essa maestria não é senão uma noção cosmológica que inflete sobre o plano sóciopolítico, remetendo, em termos muito gerais, a essa capacidade de “conter” – apropriar-se ou dispor de – pessoas, coisas, propriedades, e de constituir domínios, nichos, grupos.

A liderança ganha estatuto político à medida que faz aparecer um segmento social; ao se tornar chefe, o líder deve tornar a sua ação *palavra*, deve promover uma pausa. Se cabe ao líder fazer o grupo, ao chefe cabe representá-lo diante de outros grupos. Assim, a ação muitas vezes bélica do primeiro tende a resvalar em diplomacia. A liderança política é, pois, fruto da estabilização de outras lideranças e da passagem da ação para a representação. Liderança e chefia são, assim, fases de um mesmo processo. O problema revelado pelos ameríndios reside, desse modo, no fato de que a ação pode não redundar em representação e, ademais, que esta não é senão uma pausa no movimento incessante de constituição de

<sup>35</sup> Em muitos grupos, a noção de “dono” é referida pela chave da filiação. Os Waiwai das Guianas (Fock, 1963), assim como os Nivacle do Chaco (Sterpin, 1993), denominam os donos sobrenaturais de “pai”. Já os Yagua da Amazônia peruana, chamam-nos de “mãe” (Chaumeil, 1983). Como aponta Carlos Fausto (2001), em seu trabalho sobre os Parakanã, a relação entre os xamãs e os espíritos auxiliares passa, com efeito, por esses mesmos processos: os primeiros domesticam e cativam espíritos potencialmente patológicos fazendo-os agir em seu favor, tornando-os seus xerimbabos. Assim como um guerreiro se apropria e dispõe de um prisioneiro, um xamã se apropria e dispõe de espíritos auxiliares, e é dessas relações que ambos extraem suas capacidades.

unidades por definição inconstantes. Ou seja, possui valor não mais que circunstancial. Entre os ameríndios, a primazia da relação sobre a substância, da heterogeneidade sobre a homogeneidade e da diferença sobre a identidade resulta muitas vezes numa falta de empenho em enunciar um Nós coletivo, em manter rígidas as fronteiras entre os grupos, em produzir individualizações estáveis. Haverá decerto, entre esses povos, do presente e do passado, uma crítica à idéia ocidental de representação política que vai ao encontro de uma crítica à idéia de sociedade como totalidade acabada, dada *apriori*.

Um exemplo atual cabe ser considerado aqui. Entre os Wajãpi, a chefia é atribuída aos anciãos do grupo e concebida, sobretudo, como um coletivo. *Jovijã* ou *jovijã-ko* são os termos para designar “os chefes” (ou os “líderes”), de modo geral, aqueles que “sabem” e são capazes de escolher um local apropriado para o estabelecimento de uma roça e de um grupo local. Os *jovijã* wajãpi são pensados como “fundadores” ou “donos” de um lugar e, como tais, reúnem em torno de si agregados, fomentando uma cooperação indispensável para a sustentação econômica do grupo (Gallois 1986). Segundo Pierre Grenand, os Wajãpi “questionam o excesso de poder, mas admiram a força” (1982: 236). Dominique Gallois define um *jovijã* como “sábio, ancião e [somente por fim!] chefe de aldeia” (2005: 9). A autora alega que no contexto atual de relação entre os Wajãpi e os brancos – parceiros como adversários – proliferam os mal-entendidos a respeito do termo *jovijã*, visto que este pode ser tomado como “chefe” no sentido de um representante político, mas sim liderança e senioridade. Como o *tenetãmõ* araweté, o *jovijã* wajãpi não é, em princípio, o “chefe”, mas aquele que coordena uma ação e, sobretudo, detém um conjunto de conhecimentos passíveis de serem transmitidos. Ainda que se possa fazer referência a um domínio político wajãpi, é necessário salientar que não se encontra ali, de forma alguma, uma noção forte de representação política, tal a noção de governo. Como acrescenta Gallois,

Se, além disso, *jovijã* é também utilizado para qualquer “responsável” por uma equipe técnica (“o chefe” dos auxiliares de enfermagem ou dos professores etc.), restam poucas alternativas para explicar o que é representação governamental e o que é responsabilidade na coordenação de alguma atividade. Este desafio animava os professores [wajãpi] a propor traduções para ajudar os mais velhos. (Gallois 2005: 9)

Nota-se, com esse exemplo contemporâneo, que o “chefe” como coordenador de ações não ocupa necessariamente uma posição de representação política. Isso significa que o problema da liderança deve ser posto em termos que estão aquém de um problema político, visto que, justamente, o domínio político não implica uma esfera preestabelecida, que deve por necessidade ser preenchida, mas sim algo concebido como em constante formação, isto é, extensão e contração, como um objeto da “incerteza” (Fausto 1992). A maior fonte de mal-entendidos para a compreensão da ação política indígena é, nesse sentido, tomar categorias de liderança como imediatamente categorias de representação, quando com efeito elas não se referem a unidades dadas, mas sim a possibilidades de ação.

Não é impossível, na América do Sul, nos depararmos com povos cujo domínio político se esboroa em determinados momentos, o que não significa que ele não voltar a se constituir. Como demonstra Carlos Fausto (2001), entre os Parakanã, a chefia é algo plástico, sendo constantemente redefinida na história. Não surpreende, assim, que os Parakanã Ocidentais, que se entregaram depois da pacificação a uma “vertigem centrífuga”, tenham dado tão pouca atenção a esse fenômeno, recusando a segmentação interna e a auto-representação como unidade coesa. Nesse caso, o político manteve-se apenas como pressuposto. Já entre os Parakanã Orientais, algo diverso se verificou, tendo em vista sua trajetória particular: o aparecimento de segmentações internas dadas pela patrifocalidade vigente e a instituição de

um espaço público – a praça ou *tekatawa*, situada no exterior da aldeia – onde passava a ocorrer a transmissão coletiva do conhecimento histórico, mítico e ritual do grupo. A chefia, nesse caso, tornou-se instância de cristalização de uma memória, de invenção do grupo.

Se entre os Parakanã Ocidentais houve uma negação da instância representativa, entre os Orientais o espaço público que emergiu passava a ser representado não por um, mas por dois chefes. A multiplicidade da chefia, tendo em vista a monografia de Kracke e o relato dos cronistas entre os antigos Tupi, parece não ser um caso incomum entre grupos de língua tupi-guarani. Entre os Wajãpi, e alguns de seus vizinhos caribe na região das Guianas, não é raro encontrar o par chefe e xamã como relação de complementaridade: o primeiro operando no mundo visível, contando com a colaboração do xamã no plano invisível (Rivière 1984, Arvello-Jimenez 1971, Grupioni 2005b). Entre os Bororo, como notou Lévi-Strauss (1944) em um dos seus primeiros escritos, os chefes da atualidade, membros da metade Ecrae, são considerados fracos, ao passo que os chefes mitológicos, membros da metade Tugarege, que perderam a sua posição, são considerados fortes. Entre os Suyá (Jê), Anthony Seeger (1980) propõe que a complementaridade entre liderança política e liderança cerimonial derive da oposição entre a constituição biológica (relacionada à patrifiliação) e social da pessoa<sup>36</sup>. Esses mecanismos de *multiplicação e alternância*, a um só tempo práticos e conceituais, descortinam justamente a natureza das chefias ameríndias, ou seja, a sua recusa em representar uma totalidade como algo acabado. Se representação há, pois o grupo, ou algum grupo, deve aparecer de alguma forma, ela jamais se completa, jamais se estabiliza, impedindo a transcendência das formas sociais e políticas, e mantendo um estado de imanência, em que a pessoa do “representante” conta bastante<sup>37</sup>.

Que dizer sobre as sociedades guerreiras, nas quais os chefes costumavam extrair sua posição da guerra? Um líder guerreiro, líder de uma expedição, é aquele que coordena atividades bélicas, é uma figura de exceção, e apenas potencialmente um líder político. O desafio da passagem da esfera da guerra para o domínio político consiste na passagem da predação e da relação com o exterior para a produção de uma interioridade. A mesma possibilidade dada ao líder de guerra é oferecida ao líder religioso ou xamânico que coordena uma ação ritual, criando unidades rituais. Este se torna um líder político na medida em que consegue estabelecer uma mediação entre este e o outro mundo, que circunscreve uma coletividade humana<sup>38</sup>. Assim, unidades guerreiras, rituais, religiosas são unidades de exceção potencialmente políticas, isto é, podem cristalizar-se. O fenômeno de emergência, motivado na história, de chefes de guerra, chefes-sacerdotes, chefes-xamãs etc. diz respeito às diversas formas de magnificação possível. Nas terras baixas sul-americanas, guerra, ritual e xamanismo, que promovem a abertura a diferentes formas da alteridade, humana e não-humana, produzem a vida social e o domínio político, revelando um movimento constante de extensão e contração de pessoas, grupos e redes, bem como diferentes modos e graus de cristalização, que dependem de diferentes disposições e bases. De modo

<sup>36</sup> Seeger encontra paralelos em outros grupos Jê. Com exceção dos Kayapó e dos Jê Centrais, é comum verificar a mesma oposição entre liderança política e liderança cerimonial. A diferença dos Suyá, grupos como os Kayapó e os Apinayé privilegiam a herança do cargo de chefia do irmão da mãe ao sobrinho.

<sup>37</sup> Em certos grupos tupi, como os Juruna do Médio Xingu, a posição de chefia pode estar associada à de inimidade. Tânia Lima conta que, no passado, os Juruna tinham como interesse manter alguns de seus cativos vivos, elevando-os à chefia. Estes, como no caso dos Tupi antigos, eram amansados e incorporados ao grupo de modo radical. “O trabalho de domesticação em que os Juruna se empenhavam visava finalmente transformar o Índio em chefe? Não é preciso entender o fenômeno literalmente, pois, em certo sentido, um Índio não precisa exercer a chefia para ser uma espécie de chefe: a função Índio-capturado é já uma força que revigora a unidade do grupo e constrange a vida social a girar em torno daquele que se pretende identificar a si” (1995: 347). Se entre os Juruna, a chefia pode estar ligada à inimidade, entre os Suyá ela costuma estar associada à natureza, o líder político sendo visto como um “homem que é como o jaguar” e o líder cerimonial como um “homem sem espírito”; ambos são, de maneira complementar, pessoas menos completas socialmente, o que revela um paradoxo interessante (Seeger 1980).

<sup>38</sup> Sobre a “liderança religiosa”, ver a terceira parte deste trabalho.

geral, o domínio político permanece em sua vulnerabilidade, podendo ser ampliado ou mesmo reduzido ao mínimo, passando do posto ao pressuposto.

## **Retorno ao domínio político dos antigos Tupi**

### **Uma ágora tupi?**

As fontes indicam que, entre os antigos Tupi da costa, o domínio político poderia ser descrito como a articulação de dois elementos: de um lado, o Conselho de Anciãos, que se reunia seja na praça da aldeia, seja em uma casa separada, denominada *carbé*; de outro, o fenômeno da liderança, constituído ora nas relações de parentesco e afinidade, ora na expedição guerreira. Se um líder era necessariamente um sogro, aquele que reúne em torno de si muitos afins, ele devia retirar seu prestígio da guerra. Em se tratando de uma aldeia populosa, o Conselho de Anciãos era constituído dos diversos líderes familiares, todos eles “iniciados” na arte da guerra. O chefe ou chefes locais eram aqueles que melhor se saíam no combate e também os que mais dominavam a oratória, prontificando-se para falar em nome de seu grupo local perante outros grupos locais. Um líder de guerra poderia se tornar chefe de um grupo local ou mesmo de uma “província”, ainda que essa unidade supralocal parecia manter seus contornos apenas em determinados contextos bélicos. Como em grande parte dos casos amazônicos atuais, não parecia haver, entre os antigos Tupi, termos diferentes para chefes locais e supralocais: eram todos morubixabas. A passagem da liderança de guerra, esse ofício por assim dizer de exceção, para a chefia implicava a passagem do devir-inimigo para a domesticação de si e para a produção de uma interioridade. O chefe de guerra era, sobretudo, aquele que transformava a palavra do inimigo em palavra-para-o-grupo. Como já salientado, nem todos grandes guerreiros tornavam-se chefes, nem todos conseguiam efetuar esse trabalho de domesticação e, portanto, de coletivização das capacidades apropriadas na guerra. Haveria, como sugere Florestan Fernandes (1952/1970), um processo de “peneiramento”, sendo escolhidos como chefes aqueles que fossem capazes de unir o prestígio extraído da guerra e a faculdade de estabelecer consensos, o que ocorria por meio da palavra.

Em *A organização social dos Tupinambá*, Florestan Fernandes focaliza o Conselho dos Anciãos como “instituição política básica” (1948/1989: 261), tendo como propósito produzir o consenso por meio da palavra. Baseado nos apontamentos de Jean de Léry, Fernandes identifica na gerontocracia o principal critério de “dominação” na sociedade tupinambá. Aqueles que decidiam eram, assim, os homens maduros ou “velhos” da categoria *tujuaé*. Não obstante, sobrepunha-se a este recorte etário e igualitário a lógica da eminência, dada na figura de grandes homens, que ao mesmo tempo em que se expandiam, faziam expandir suas parentelas. Nas crônicas, pululam exemplos dessas figuras, como Cunhambebe, grande chefe da região de Ubatuba, descrito por Staden e Thevet, e Japiiaçu, homem importante da Ilha Grande, no Maranhão, informante de Claude d’Abbeville e Yves d’Évreux. Fernandes compreende, assim, o sistema político tupinambá como uma combinação entre esses dois princípios: a gerontocracia, também uma espécie de “oligarquia”, pois indica um coletivo, e a chefia, baseada em certas personificações; a primeira dizendo respeito a uma esfera mais propriamente decisória, a segunda, ao plano do prestígio; a primeira a uma idéia de permanência, a segunda, às circunstâncias, a uma posição efêmera. Chefes locais ou supralocais seriam, portanto, aqueles selecionados dentre os homens que gozavam de prestígio:

Qualquer indivíduo que ocupasse o status de grande guerreiro era considerado apto para liderar certas ações coletivas ou para desempenhar um papel de relevo nas reuniões do conselho de chefes.

A questão, entretanto, é muito delicada e complexa. O tipo de liderança exercida por tais chefes assumia características particulares, de acordo com as *situações enfrentadas pelos agrupamentos e seus líderes*. Os dois extremos estão representados no *líder da expedição guerreira* e nos *membros do conselho de chefes* (Fernandes, 1948: 270-271; grifos meus).

Segundo Florestan Fernandes, a autoridade de tais chefes não poderia manifestar-se de modo ostensivo, devendo realizar-se como influência e não como mando.

A liderança implicava uma tal combinação dos princípios de autoridade e de prestígio na sociedade tupinambá, que a superioridade inerente ao cargo de principal era insuficiente para prescindir da que advinha das pessoas que o ocupavam, mas bastava, graças à sua representação social, para colocá-las em condições de *influenciar os companheiros*. (Fernandes, 1952: 222)

O chefe ou principal agia, segundo o autor, ora como “cabeça de parentela” (tal o termo utilizado por Gabriel Soares de Souza) – mais como sogro que como pai –, ora como pessoa que “punha sua experiência, ‘força’ ou ‘poder’ a serviço do grupo – na guerra, nas atividades econômicas e nas reuniões do conselho de velhos” (idem: 223). No entanto, insiste o autor que a influência e o poder dessas figuras eram justamente freados pela instância do Conselho, tendo no conjunto dos homens maduros – “aqueles que sabem” – o verdadeiro lugar decisório e, portanto, do político<sup>39</sup>.

[...] é preciso não exagerar a importância dos chefes – de malocas, de grupos locais e de expedições guerreiras, *na prática às vezes a mesma pessoa*. No sentido restrito, esse título era desprovido de significação política na sociedade Tupinambá. O que os dados expostos exprimem categoricamente diz respeito, apenas, à extensão da interferência de tais chefes na vida tribal. O órgão realmente deliberativo compunha-se dos velhos dos grupos locais, reunidos em conselho. Designei esse órgão tribal com o nome *conselho de chefes* em virtude do *princípio gerontocrático da organização social*. O poder político concentrava-se nas mãos dos velhos. Embora somente alguns deles fossem expressamente reconhecidos como chefes e líderes tribais, *teoricamente todos os velhos equivaliam-se e dispunham da mesma autoridade*. Na prática, além disso, freqüentemente contrariavam os desígnios dos caciques, em particular quando as tradições tribais mostravam ou pareciam mostrar a inconstância dos mesmos”. (1948/1989: 279; grifos meus)

O Conselho era constituído de grandes guerreiros, líderes de malocas e pajés. Tudo indica que estes últimos tinham papel fundamental, fazendo “descer” os espíritos, cuja participação era muito estimada, sobretudo no que dizia respeito à possibilidade de prever ações futuras. Como salientam os cronistas, guerra e xamanismo eram assuntos indissociáveis, dos quais todo homem adulto deveria tratar. O Conselho era, assim, lugar da fala, mas também de fumo e cauim, pois pressupunha uma dupla comunicação, entre os homens, e entre estes e o mundo sobrenatural, fazendo dessa política necessariamente uma cosmopolítica e incluindo nesse parlamento a comunicação com os espíritos. Mesmo nessa instância decisória, está descartada a possibilidade da purificação de um coletivo plenamente humano. Segundo Gabriel Soares de Souza, da fumagem coletiva só participavam os *tujuaé*, em virtude do simbolismo da autoridade atribuído à mesma, enquanto da cauinagem participavam também aqueles classificados

<sup>39</sup> Segundo Florestan Fernandes (1948/1989), guiado pelo modelo juralista do estrutural-funcionalismo britânico, o Conselho apresenta-se como esfera capaz de regular aquilo que foge ao parentesco (no sentido de *kinship*), ou seja, a política. Nota-se que, para ele, a sociedade tupinambá é “fechada, sagrada e tradicional” e, nesse sentido, está presa às leis do parentesco, sendo o político reduzido à sua forma mínima.

como *avã*<sup>40</sup>. O cronista aponta, nessas reuniões, a posição central dos chefes. Os homens se ajuntavam no pátio da aldeia, armando a rede ao redor da do principal. Todos sentavam-se de cócoras,

[...] e como tudo está quieto propõe o principal sua prática, que todos estão muito atentos; e como acaba sua oração, respondem os mais antigos cada um por si; e quando um fala calam-se os outros, até que venham a concluir no que hão de fazer; sobre o que têm suas alterações muitas vezes. (1587/1987: 318)

Segundo Léry, o morubixaba tinha como papel incitar os demais às ações guerreiras e o fazia por meio de sua eloquência verbal, de sua fala dura. O seu destaque advinha sobretudo de uma projeção para o exterior: ele era uma figura da exterioridade, ao passo que os demais, com suas falas mansas, permaneciam restritos ao domínio local.

Como acentua Beatriz Perrone-Moisés (1996), o Conselho tupinambá era o lugar onde o manejo da palavra subordinava-se a códigos retóricos precisos – tais aqueles empregados nos discursos cerimoniais, ocorridos sobretudo quando da chegada de estrangeiros –, que faziam delinear uma espécie de “diplomacia indígena”. A autora identifica entre os algonquinos, Huron e iroqueses da América do Norte, uma forma análoga de mediação política dada em instâncias denominadas pelas crônicas como “tabagias”, reuniões masculinas nas quais se fumava tabaco, com a intenção de abrir gargantas e mentes e, assim, favorecer a comunicação. Ela salienta, outrossim, que o gosto dos franceses pelo tabaco foi um dos elementos que possibilitou o seu ingresso nas relações políticas dos indígenas. Entre os conselhos dos Tupi da Costa e dos povos norte-americanos havia uma importante diferença de escala e hierarquia. Entre os iroqueses, por exemplo, o Conselho dos Sachems reunia clãs alinhados hierarquicamente (entre mais velhos e mais novos), compondo-se de “chefes respeitados que não faziam senão representar consensos atingidos nas respectivas aldeias, e que, do mesmo modo, só podiam decidir por consenso em todas as questões que afastassem os povos integrantes da Liga iroquesa” (1996: 94). Perrone-Moisés conta que os iroqueses conferiam status especial aos oradores, que exerciam a função tradicional da política externa, dada por um sistema de delegados, cada qual representando a sua aldeia. Esse complexo sistema representativo implicava que as decisões políticas tomavam muito tempo, pois dependiam da aprovação de cada delegado, o que deixava os colonizadores franceses apreensivos. Decerto, os iroqueses contavam com um sistema de representação sofisticado, baseado em segmentações internas de clãs e linhagens, que os Tupi da costa sequer imaginavam. No contexto das guerras coloniais de meados do Seiscentos, esse sistema lhes possibilitou a constituição de uma forte confederação, a Liga Iroquesa, que lançava uma estratégia de união política sem colocar em risco a autonomia de cada tribo.

O Conselho dos Anciãos dos antigos Tupi não parecia seguir uma lógica segmentar e tampouco parecia estender-se para esferas supralocais. Quando deviam ser tomadas decisões, os homens mais velhos se reuniam em um local já estabelecido ou mesmo ao ar livre, na praça da aldeia, para fumar e

---

<sup>40</sup> Gabriel Soares de Souza oferece uma boa descrição dessas reuniões masculinas: “E alguns dos principais que estão neste conselho levam algumas cangoeiras de fumo, de que bebem; o que começa a fazer o principal primeiro; e para isso leva um moço, que lhe dá a cangoeira acesa, e como lhe toma a salva, manda a cangoeira a outro que não a tem, e assim se revezam todos os que não a têm, com ela; o que estes índios fazem por autoridade, como os da Índia comem o bétele, em semelhantes ajuntamentos; o que também fazem muitos homens brancos, e todos os mamelucos; porque tomam este fumo por manutenção, e não podem andar sem ele na boca, aos quais dana o bafo e os dentes, e lhes faz mui ruins cores. Esta cangoeira de fumo é um canudo que se faz de uma folha de palma seca, e tem dentro três e quatro folhas secas de erva-santa, a que os índios chamam petume, a qual cangoeira atam pela banda mais apertada com o fio, onde estão as folhas de petume, e acendem esta cangoeira pela parte das folhas de petume, e como tem brasa, a metem na boca, e sorvem para dentro o fumo, que logo lhe entra pelas cachagens, mui grosso, e pelas goelas, e sai-lhes pelas ventas fora com muita fúria: como não podem sofrer este fumo, tiram a cangoeira fora da boca” (Soares de Souza 1587/1987: 318).

deliberar. Staden refere-se, assim, a uma ocasião de decisão sobre uma investida bélica, aos “principais do grupo local de Ubatuba reunidos no terreiro, ao luar, [que] enquanto praticavam fumagem coletiva discutiam e refletiam sobre o assunto da reunião” (1557/1998: 76). Os padres d’Évreux e d’Abbeville, de sua parte, remetem-se a uma casa coletiva denominada *carbé*, termo que Thevet utiliza para designar o centro da praça. D’Abbeville designa o *carbé* como “casa grande dos principais e anciãos”, lugar de reuniões públicas, algo como um “parlamento indígena”<sup>41</sup>. Segundo Capistrano de Abreu (1907/1982), o *carbé* seria uma casa levantada no meio da aldeia, onde os indígenas se reuniam quando tinham de determinar qualquer guerra.

A postura diplomática do Conselho ganhava expressão para fora da dimensão interna ao grupo local nas relações entre anfitriões e hóspedes, relações que uniam à parceria comercial a aliança matrimonial e política. Léry e d’Évreux foram os cronistas mais sensíveis a esse fenômeno, encontrando nele um dos pilares da “polícia” – moralidade, costumes – indígena. Léry focaliza a figura do “mussacá”, “bom pai de família” e “velho dono da casa”, que recebia os hóspedes de modo formalizado: primeiro, o diálogo cerimonial; depois, o oferecimento de comida e cauim. D’Évreux refere-se aos *chetuasaps*, categoria para hóspedes ou “compadres” (1616/1929: 73), com os quais se trocava gêneros e aos quais se oferecia mulheres, filhas ou irmãs. Ambos os cronistas inserem a vida política indígena num conjunto de gestos e ações codificadas, calcado sobretudo na palavra e na comensalidade, deslindando princípios éticos particulares<sup>42</sup>.

As reuniões no Conselho dos Anciãos, exercícios de oralidade dos quais participavam apenas os homens, constituíam os contornos de um espaço público tupi. Tratava-se, em linhas gerais, de um espaço para a fala que, como tudo indica, deveria seguir sérias convenções formais, em que eram deliberados assuntos relativos sobretudo à guerra. Entre os grupos tupi-guarani atuais, muitas vezes caracterizados por um alto grau de dispersão territorial, o que significa grupos locais reduzidos a uma única parentela ou casa comunal, um exemplo que remete ao *carbé* dos antigos é a *tekatawa* dos Parakanã Orientais, praça situada não no centro, mas fora do espaço aldeão. Segundo Fausto, esse distanciamento é o que permite a constituição de um espaço público que deve aparecer como masculino – espaço dos *moro’yroa* (“velhos”), aqueles que fazem a conversa – e, por isso, deve ser apartado do universo feminino. Trata-se, o que autoriza o paralelo com o caso antigo, de um “espaço neutro, equidistante das habitações e grupos familiares, que antes servia como local eventual de agregação de homens e recepção de visitantes” (2001: 243).

Na *tekatawa* parakanã, Fausto vislumbra o lugar reservado para a transmissão coletiva do conhecimento e de cristalização de uma memória do grupo. Em linhas gerais, a *tekatawa* corresponde a um esforço de objetivação do grupo como unidade masculina, perfazendo um caminho que vai do canto – palavra dos inimigos – à fala – discurso cerimonial –, do ritual à vida política<sup>43</sup>. Como vimos no capítulo anterior, entre os Parakanã, o guerreiro, sobretudo um detentor de cantos recebidos de inimigos oníricos, está excluído da arena política. Aqueles que fazem a fala não fazem a guerra; ao passo que, entre os

<sup>41</sup> Entre os Wajãpi do Oiapoque, cujas aldeias visitei em 1996, *carbé* era o termo usado para se referir à casa dos hóspedes, localizada ora no centro da aldeia, ora na sua periferia.

<sup>42</sup> Segundo Beatriz Perrone-Moisés (1996), os franceses tornaram-se particularmente atentos a esses códigos de moralidade e princípios éticos na composição de suas alianças com os indígenas, pois eles teriam compreendido que, para perfazer a sua política, era preciso compartilhar os parâmetros da “polícia” tupi.

<sup>43</sup> Gallois (2000) aponta que os discursos políticos entre os Wajãpi ocorrem prioritariamente sob a forma do diálogo, marcando a “hierarquia entre quem enuncia o discurso e um ‘ajudante’ que repete a parte final de cada episódio e pode em suas respostas contribuir para o conteúdo da narrativa” (2000: 213; nota 7).

Parakanã Ocidentais, onde todos são de certo modo guerreiros, não há a constituição de um espaço público propriamente dito. O chefe entre os Orientais seria como que uma hipóstase do doador de cantos entre os Ocidentais, visto que ele transforma a assimetria entre guerreiros em uma assimetria traduzida em linguagem política.

Os Parakanã Orientais, distintamente dos Ocidentais, teriam objetivado uma socialidade política, eminentemente unissexuada, constituindo, assim, um centro que, curiosamente, atravessou as fronteiras do espaço habitado para se erguer na periferia da aldeia. É nesse sentido que Fausto vê no Posto da Funai, instalado nos anos 1990, um “arremedo da *tekatawa*”, um espaço público e masculino que pertence à exterioridade<sup>44</sup>. Viveiros de Castro (1986), ao descrever o aglomerado Araweté no início dos anos 1980, indica, de modo análogo, que o Posto da Funai era visto pelos indígenas como o verdadeiro centro da aldeia, forçosamente projetado para fora. Diferente das aldeias jê, bororo e alto-xinguanas, o centro dessas aldeias tupi aponta, segundo Viveiros de Castro, a uma exterioridade; basta lembrarmos que a palavra inflada dos morubixabas é a palavra dos inimigos. Diferente dos Araweté e dos Parakanã Ocidentais, os Parakanã Orientais acentuaram não apenas um movimento centrípeto como também o desenvolvimento de distinções internas, tal o sistema de metades. A partir dos anos 1990, com a instalação da Funai, os Orientais tornaram mais amena a rivalidade matrimonial, constituindo essa solidariedade masculina expressa na *tekatawa* e convertendo os conflitos individuais em relações mediadas pela coletividade unissexuada (Fausto, 2001: 231). Com a institucionalização de uma esfera de sociabilidade interdita às mulheres, a vida cerimonial passava a se tornar um negócio para os homens, acentuando aspectos como a virilocalidade, a patrissegmentação e o controle sobre o trabalho feminino. Em oposição a esse enrijecimento do domínio político, e sua vontade de representar o grupo como totalidade, eclodia uma forte política acusatória, “face oculta da política da conversa na *tekatawa* e do consenso masculino” (idem: 234).

Segundo Fausto, os Parakanã Orientais flutuavam entre o modelo da totalização posta no objeto – os espaços públicos do Brasil Central – e o modelo da totalização que não está posta, sendo o objeto plenamente determinado na política externa – os grupos locais guianenses, marcados por vezes pelo atomismo sociológico e pela integração sempre incompleta em conjuntos multicomunitários. Os Parakanã Orientais estariam no caminho entre as “sociedades sem centro” (Viveiros de Castro, 1986; sobre os grupos tupi-guarani) e as “sociedades de praça” (Jê, Bororo e alto-xinguanos), ainda que a sua “praça” – lugar da fala, do confronto verbal entre homens maduros – configure-se de modo *sui generis*, isto é, fora do centro, no exterior da aldeia. No sistema alto-xinguanos, em que a guerra figura menos como prática atual que como algo remetido ao passado, deparamo-nos com códigos que enfatizam a convivência pacífica entre os diferentes grupos locais (ou étnicos) e, por conseguinte, o desenvolvimento de um grau sofisticado de representatividade que passa, como vimos, pela “fala dos chefes”. Essa fala, que marca o fato de que uma decisão foi tomada para participar de um evento coletivo, pressupõe a cristalização de um espaço masculino, casa dos homens localizada na praça central. Lembremos que as aldeias xinguanas são circulares.

No Alto Xingu, a representatividade política atinge seu maior grau nos rituais intertribais, especialmente no *kwaryp*, quando a maior parte dos grupos locais se reúne numa aldeia anfitriã para celebrar o

---

<sup>44</sup> Um exemplo de objetivação da socialidade política em uma sociedade tupi-guarani pode ser vislumbrado, muito provavelmente, nas casas de reza (*opy*) dos Guarani Mbyá atuais. Conforme Maria Inês Ladeira, a casa de rezas torna-se o centro social da aldeia mbyá: além de reunir a comunidade, ela também se empresta como casa de hóspedes, fazendo jus ao duplo sentido do carbé. Ora, essa socialidade política passa necessariamente ao campo religioso e à influência dos líderes espirituais (xamãs). Voltarei a esse assunto no capítulo seguinte.

ideal da chefia e a atualização do sistema regional. No *kwaryp*, cada aldeia é representada por seu chefe, que deve possuir uma boa fala, bem como ornamentos (e objetos) capazes de distingui-lo e exibir a sua eminência. Antes da realização do *kwaryp*, a aldeia anfitriã envia mensageiros para emitir convites aos demais grupos locais por meio de discursos altamente formalizados. Como evidencia Bruna Franchetto (2000) para os Kuikuro, a palavra ritual, que permeia todos os tipos de relações políticas, lança mão de formas lingüísticas quase incompreensíveis e esotéricas, bem como de recursos métricos como o paralelismo. No entanto, longe de afirmar que esses discursos dizem nada, a autora demonstra que a sua inteligibilidade realiza-se justamente pela combinação dos elementos formais. Em um sistema regional, em que praticamente cada grupo local fala uma língua e onde não se estimula qualquer forma de bilingüismo (Franchetto 2001), é a morfologia que faz vazar o significado. A “fala dos chefes”, formalizada e ritualizada, seria, pois, responsável pela constituição de um espaço político supralocal, onde cada grupo local “se projeta como identidade singular na cena onde são representadas ritualmente as relações intertribais” (Franchetto 2000: 502). Ali se faz uma cronologia e galeria de grandes chefes antigos, o que redundava na constituição e na transmissão dinâmica de uma memória coletiva, de uma “história alto-xinguaná”. Entre os grupos tupi-guarani, antigos como atuais, uma tal instância de representatividade local e supralocal não se verifica. Na ausência de estruturas capazes de garantir tamanhas cristalizações, a extensão das redes supralocais, bem como os esquemas de representação são assaltados pela incerteza e definidos, como propôs Fausto (1992), na contingência, no evento. No sistema alto-xinguaná, há formas preexistentes – espaciais, morfológicas e cerimoniais – que favorecem a instituição do domínio político ou público; nos sistemas tupi-guarani, essa instituição, que é possível, só pode ser compreendido na especificidade dos contextos; inexistindo, de antemão, mecanismos fortes para produzir esse estado de paz.

A essa altura da reflexão, seria preciso perguntar-se o que, em todas essas sociedades, antigas e atuais, com e sem praça, significa um “centro”. Certamente, mesmo entre os alto-xinguanos, não haveria a constituição de um “centro dos centros”, uma socialidade política absolutamente descolada da socialidade doméstica, visto mesmo que essas socialidades são tomadas como complementares, a primeira tendo de ser, a todo o momento, extraída da segunda. Como enfatizado na literatura sobre o Alto Xingu, idealmente, a hierarquia incentivada no domínio local deve ser neutralizada pelo sentido do igualitarismo supralocal. No *kwaryp*, cerimônia de celebração e confirmação do lugar da chefia, a conversa de chefes que ocorre na praça existe para ressaltar a imagem entre unidades equivalentes entre si, para marcar a união entre os grupos locais e entre nobres e comuns.

Como aponta Tânia Lima (2005) a respeito dos Bororo – mais precisamente, do modelo “bororo-lévistraussiano” –, tudo em suas aldeias possui um centro, não sendo possível reduzir o seu dualismo a um só tempo morfológico e filosófico nem a uma forma diametral-simétrica nem a uma forma puramente concêntrica-hierárquica, tendo em consideração mecanismos de alternância e reversibilidade, mecanismos “contra-hierárquicos”, que permitem pensar a não-unificação do sistema em um todo uno e superior às partes. Tudo se passa, para a autora, como se houvesse uma resistência ontológica (e, portanto, anterior à morfologia), dada pela propriedade perspectivista do pensamento indígena, a essa ressonância de centros, ou seja, à impossibilidade de um ponto de vista de Sirius. A segmentaridade especificamente bororo, mas também ameríndia, deslindada por Lima, em seus mecanismos de alternância e contra-hierarquia, não seria mais do que a encarnação dessa resistência, desse repúdio à objetivação última da totalidade que se traduz, positivamente, numa “vontade de paridade”<sup>45</sup>. Aqui reencontramos, e

<sup>45</sup> Propondo uma “anti-história”, Tânia Lima empenha-se em reencontrar em diferentes textos de Lévi-Strauss, de 1944 a 1993, todos eles versando de modos diversos sobre o problema do “dualismo”, a passagem para uma teoria etnográfica da “perspectiva indígena”, esta surgindo como o “terceiro termo” a partir do qual uma estrutura dual pode ser apreendida. A autora vislumbra em (e sobretudo *com*) Lévi-

Lima sinaliza esse ponto, o “contra” ontológico clastriano, todavia não para reiterar uma imagem de puro igualitarismo, mas sim para refletir sobre os “mistérios da desigualdade” – sobre a tal “complexidade” – que pululam nas etnografias americanistas.

Voltemos, contudo, ao rés-do-chão. Na morfologia dos grupos tupi-guarani aqui evidenciados, em que a objetivação de centros dificilmente se completaria, não há mais do que cristalizações momentâneas e circunstanciais de instâncias representativas. Assim como os Parakanã Orientais, os antigos Tupi faziam estender e contrair o seu domínio político, ora se aproximando, ora se afastando de um modelo representativo. Diferente dos povos atuais do Brasil Central, eles não contavam com um sistema de segmentação suficiente – baseado, por exemplo, em princípios de filiação e transmissão – para manter fortes distinções internas. Não obstante, não se contentavam com o modelo da “sociedade primitiva”, baseada na indiferenciação interna, em que qualquer tentativa de totalização e constituição de um domínio e uma socialidade políticos é sabotada pela potência da política faccional, essa figura essencial da máquina de guerra indígena. Os antigos Tupi não estavam, assim, incapacitados para constituir um domínio político genuíno, objetivar-se como totalidade, capturar heterogeneidades sob um projeto de unidade. Não obstante, nessa capacidade, tendência ou mesmo inclinação, haveria sempre um sabor de recusa, que os impelia ao movimento, ao repúdio a qualquer estabilidade no mundo pedestre. O domínio político dos antigos Tupi, ao menos no que transparecem as evidências, não pode ser conceituado senão como *esboço*, visto que a objetivação da totalidade jamais se completaria<sup>46</sup>.

### De expedições e províncias

Antes de voltar ao problema da paz, vamos à guerra, este sim um assunto privilegiado entre os antigos Tupi, e às unidades e conjuntos por ela constituídos.

Os líderes de uma expedição guerreira eram nomeados e escolhidos pelo Conselho. Eram “peneirados”, como quer Florestan Fernandes (1952/1970). Não há como saber exatamente os critérios para tanto. A formação da expedição guerreira era constituída de laços de afinidade, internos a um grupo local ou mesmo entre grupos locais diversos. Os homens que partiam juntos em uma expedição eram sobretudo afins efetivos ou potenciais, sua relação sendo estreitada sobretudo por meio da comensalidade antropofágica, capaz de “conjurar nos ódios” (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985: 186). As alianças bélicas, de uma maneira ou de outra, formavam ou confirmavam unidades sociais mais abrangentes que o grupo doméstico e local. Em suma, a expedição guerreira atualizava os vínculos rituais, antecipando o que os cronistas viram como algo já dado, as “províncias”, ou seja, conjunto de grupos locais aliados na partilha das mesmas relações de inimizade.

As crônicas sobre os antigos Guarani são mais enfáticas sobre a existência dessas províncias,

---

Strauss uma noção de perspectiva como “dimensionalidade fractal de sistemas que se recortam em sistemas por pontos de vista irredutíveis ao agenciamento hierárquico das partes e do todo” (2005: 41). A noção de ponto de vista apresentada é a princípio segmentar, revelando, por seu turno, não um sistema geral de segmentaridade, mas, como aponta Lima em outro lugar, “um esquema para o qual o ponto de vista da definição das categorias pertence aos próprios termos, não um termo situado em um ponto de vista superior” (1999: 49). O perspectivismo ameríndio, descortinado por Viveiros de Castro e Tânia Lima, funda-se no paradigma da troca e se opõe fortemente ao antropocentrismo, que toma o homem em uma posição privilegiada em detrimento dos outros seres. Residiria aí, segundo Lima, o seu caráter ontologicamente “contra-hierárquico”, isto é, um modo de cancelamento – simétrico – das relações assimétricas que, de modo incessante, só fazem produzir novas relações assimétricas.

<sup>46</sup> Não seria arriscado afirmar que o que os grupos tupi-guarani exacerbam é, de fato, algo comum à maior parte das sociedades das terras baixas sul-americanas, avessas a essas formas de totalização e, por conseguinte, de cristalização de centros. De acordo com Tânia Lima (op. cit.), é preciso apreender junto à produção de centros mecanismos de alternância que operam pela sua conjuração.

muitas vezes descritas como territórios atribuídos a uma só chefia no contexto de guerras intensas. Bartolomeu Meliá (1988) aponta, no Quinhentos e Seiscentos, da costa sul a São Vicente, a extensão de conjuntos territoriais designados por nomes próprios. Branislava Susnik, de sua parte, faz referência ao termo *-guara*, cujo significado diz respeito a um conjunto de assentamentos disseminados, ou seja, províncias. Segundo a autora, havia uma “suficiente possibilidade de rotação de campos cultivados e de caça abundante” e “cada *-guara* tinha seus limites determinados por ricas selvas tupidas” (apud Ladeira 2001: 57), sendo fragmentado em pequenas unidades familiares. Maria Inês Ladeira, em seu trabalho sobre a territorialidade mbyá, compreende essa noção como espaço de “sobrevivência” e a relaciona com a etimologia do próprio termo “guarani”, que viria de *guariñi* (guerra) e *guariñihára* (guerreiro). Guarani poderia ser glosado, em suma, como “gente guerreira”. Não seria, assim, *-guara*, esse termo relativo à guerra, um território, ou melhor, um adensamento de grupos aliados para a guerra?<sup>47</sup>

John Monteiro (1992) cuida lembrar que as crônicas sobre os antigos Guarani contêm informações bastante tendenciosas, que visam muitas vezes institucionalizar a espaço tendo em vista a colonização, e a etnografia sobre os Guarani atuais, descritos pela sua mobilidade acentuada, pouco permite acrescentar sobre a existência, no passado, de unidades territoriais e políticas mais complexas. Se Susnik apresentou os Guarani antigos como em processo de expansão e, portanto, como conquistadores que avassalavam grande número de grupos não-tupi; os Guarani da atualidade (sobretudo os Mbyá) são descritos como em constante deslocamento, migração, cujo intuito parece ser menos o de conquista ou ocupação territorial que a evasão guiada por valores religiosos e por uma sofisticada cataclismologia.

O termo *-guara*, reportado pelos guaraniólogos, aparece também em d’Abbeville (1614/1975) quando este se refere à origem dos Tupinambá do Maranhão que teriam constituído uma “grande nação”, circunscrita no território que unia a Ilha Grande, Tapuitapera e Cumã. D’Abbeville refere-se, pois, a três levadas migratórias que teriam composto essa “nação”, e que, segundo Florestan Fernandes (1948), deviam ser advindas da região de Pernambuco. Essas levadas eram designadas pelo sufixo *-guara*: Parana-guara, Ibiapaba-guara, Maranhão-guara. Nesse contexto, *-guara* designaria menos territórios fixos que blocos migratórios, blocos de alianças que podem ter sido, em determinadas ocasiões, blocos de guerra, cristalizações de grupos de pessoas, provenientes de diferentes malocas ou grupos locais, e organizadas em expedições de guerra. Isso nos conduziria a pensar que as tais unidades referidas por estes povos tupi-guarani seriam menos unidades fixas que móveis – blocos migratórios, expedições de guerra –, o que não significa que, em determinados momentos, elas não pudessem ser fixadas, territorializar-se, cristalizar-se. Mais uma vez, o problema que importa é antes de morfogênese que de morfologia.

Voltemos, então, a tal expedição guerreira dos antigos Tupi, que tinha por objetivo menos a conquista territorial que a vingança. Mas, vingar o quê? Segundo Florestan Fernandes (1952), esse sentimento eclodia quando da morte de um parente próximo. A partir de então, um homem reunia seus aliados e preparava uma contenda, que ansiava, antes de tudo, pela captura de prisioneiros para a realização do ritual antropofágico. Sabe-se, pelos cronistas, que não era apenas a morte em guerra que incitava à vingança, mas qualquer uma, mesmo as por nós designadas “mortes naturais”. Subjaz a esse fato a idéia, comum às sociocosmologias ameríndias, de que toda morte (ou doença) pressupõe um agressor e, assim, exige retaliação por meios guerreiros (visíveis) ou xamânicos (invisíveis). Segundo Manuela

---

<sup>47</sup> Conforme Dominique Gallois (comunicação pessoal), *-guara* teria a mesma raiz que os termos em wajãpi, *warã* e *wanã*; o primeiro se referindo à procedência, à origem de um conjunto de grupos locais; o segundo, aos elementos ou membros deste conjunto. Nesse sentido, esses termos diriam menos respeito a um território propriamente dito que a um conjunto de relações. Em wajãpi, o termo para guerra evoca os demais termos: *wanini*.

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, críticos a leitura de Florestan Fernandes, ao contrário do que se poderia pensar, a vingança não era um ato de cancelamento – substituição de mortes – mas respondia a um princípio estrutural, a necessidade de perpetuar uma relação de inimizade. A vingança não teria nem começo, nem fim, seu ponto de partida sendo puramente virtual. Em outras palavras, ela não seria uma resposta, mas sim um ato primeiro; captura-se inimigos, não porque alguém já foi capturado, e sim para que se anuncie uma nova captura. Nesse sentido, a vingança orientar-se-ia menos para o passado que para o futuro.

“[A vingança seria uma] sucessão de respostas, desenroladas a partir de um início imaginário, é o que insinua o mito de origem do canibalismo. Uma mãe tinha um filho único que havia sido morto na guerra. Seu matador é capturado. A mulher lança-se sobre ele e morde-lhe a espádua. O prisioneiro escapa e conta aos seus que os inimigos haviam tentado devorá-lo vivo: decidiram que assim fariam no futuro, comeriam os inimigos; os inimigos então decidiram da mesma forma” (Métraux apud Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985: 198)

Em suma, a antropofagia não careceria de motor primeiro: de saída, ela já era uma retaliação. Uma morte atual jamais quitaria a anterior; pelo contrário, ela confirmaria essa dívida impagável realizada como um moto-contínuo: jamais cessaria. A vingança tupinambá distinguir-se-ia, desse modo, dos mecanismos clássicos de vendeta, que colocam em jogo inimizades replicadas, bem como inimigos próximos, com identidade bem marcada. A vingança tupinambá não parecia, ademais, precisar a identidade dos inimigos, o mais importante sendo o ato mesmo de capturá-los em sua generalidade. Philippe Descola (2003) distingue entre os Jivaro a guerra de vendeta – guerra “intra-tribal”, baseada no confronto de diferentes nexos endogâmicos (unidades de aliança supralocal) dentro de um mesmo grupo tribal ou étnico (Achuar, Shuar etc.) – da guerra de vingança – guerra inter-tribal, envolvendo membros de diferentes tribos ou etnias<sup>48</sup>. Na vendeta, iniciada na maior parte das vezes por uma disputa por mulheres, está-se diante de uma relação personalizada com o suposto inimigo e de uma troca mal-resolvida que pode, inclusive, ser cancelada por meio de pagamento. Na vingança, que grupos como os Achuar garantem ser coisa do passado, a relação com o inimigo é despersonalizada e costumava se realizar sob a forma de caça às cabeças, tendo como finalidade a realização de um grande ritual interlocal. Tomava-se a cabeça de um desconhecido de outra tribo ou etnia (ainda que também de língua jivaro), não para cancelar um conflito mas, sobretudo, para realizar o ritual da *tsantsa* que, em poucas palavras, era responsável, como o ritual antropofágico tupi, pela produção de pessoas<sup>49</sup>. O que em um nível fenomênico aparece como necessidade desenfreada de capturar inimigos – destruí-los para construir a socialidade, o parentesco –, em um nível mais geral, surge como perpetuação de uma relação de inimizade. A morte presente promete uma morte futura e, assim, a vida social se perpetua no tempo.

Ente os antigos Tupi, a fronteira entre unidades, tais as “etnias” ou “tribos” referidas por Descola, pareciam ser menos demarcadas que no caso jivaro. O Padre José de Anchieta, ao se referir aos conflitos entre os Tupiniquim da capitania de São Vicente (ver abaixo), distingue os seus “inimigos espirituais” – os Tupinambá ou Tamoio, inimigos perpétuos – de seus “inimigos corporais” – inimigos próximos e recentes, também Tupiniquim. O importante a ser frisado era o fato de que, entre estes povos da costa

<sup>48</sup> No Dicionário Houaiss, “vendeta” aparece como “sentimento de hostilidade e vingança entre famílias ou clãs rivais, desencadeando assassinatos e atos de *vingança mútua* durante anos ou gerações, como ocorre na Córsega e partes da Itália”; ao passo que “vingança” denota um sentido mais geral, sendo designada como “ato lesivo, praticado em nome próprio ou alheio, por alguém que foi real ou presumidamente ofendido ou lesado, em represália contra aquele que é ou seria o causador desse dano; desforra, vindita”.

<sup>49</sup> Ver, a esse respeito, Descola (1993 e 2003) e Taylor (1985). Ver também referências ao ritual *tsantsa* no capítulo anterior.

brasílica, era preciso que a inimidade fosse decretada e isso deveria ser realizado sobretudo no seio do mesmo conjunto tupi-guarani, onde se via a partilha de uma mesma ética canibal. Não parecia haver, entre eles, dois tipos de guerra, como entre os Jivaro, pois toda guerra deveria resvalar em canibalismo – o destino de todo inimigo era o moquém e não há indícios de compensações ou pagamentos por mortes, tampouco soluções pacíficas para vendetas. A compensação simplesmente não compensava, pois era preciso destruir fisicamente o inimigo para produzir a socialidade. A inimidade “intra-tribal” mencionada por Anchieta, perplexo com aquele espetáculo de mortes entre entes próximos, não faz senão atentar para o problema do emprego do termo “tribo” ou “etnia” em um tal contexto e, assim, para a possibilidade de irrupção de inimidades e cortes sociais no interior de um conjunto de afins.

Entre os antigos Tupi, fronteiras entre aliança e inimidade eram algo frouxas, porém submetidas a uma forte concepção de lealdade. A aliança devia ser incessantemente constituída para que o risco de inimidade fosse contido. Decerto, formavam-se blocos que replicavam hostilidades, mas essa constatação é insuficiente para determinar a natureza das unidades em guerra. A minha aposta é, em suma, que aquilo que os cronistas designaram como “províncias”, que agora podemos definir mais precisamente como “blocos contextuais de alianças e inimidades” (Do Pateo 2005) e não como tribos constituídas, eram produzidas na guerra e não contavam, salvo raras ocasiões, com mecanismos fortes de cristalização<sup>50</sup>.

Nas guerras de vingança tupi, importava menos a identidade individual do inimigo que a possibilidade de converter a sua identidade genérica à imagem de um homem adulto ideal (*avá*), ou seja, a um integrante do grupo que deveria ser ingerido. O fato de o inimigo ser, antes de tudo, uma figura genérica não significava que os indígenas saíssem pelo mundo à procura do primeiro que aparecesse, numa vertigem desenfreada. Como glosa Fernandes, a intenção de vingança conduzia, no mais das vezes, a uma organização de tipo militar, variando fortemente em escala e em grau. O bando guerreiro era, pois, uma unidade de exceção que, no entanto, constituía uma formação de extrema importância para a sociabilidade indígena. Para Fernandes, se a sociedade tupinambá jamais desenvolveu um grupo de guerreiros estratificado – do tipo “exército” ou mesmo do tipo “elite” –, ou seja, uma “sociedade distinta dentro da sociedade”, não se pode negligenciar o aspecto militar ali presente. O bando guerreiro era composto por homens adultos de um ou mais grupos locais e, quando se tratava de longas distâncias e de um período de tempo avantajado, que poderia durar até cinco meses, o que não era tão raro, acompanhavam-nos mulheres e crianças.

Em linhas gerais, o bando guerreiro compunha-se pela população masculina em idade guerreira e dependia da população dos grupos aliados. Ele se organizava por meio de obrigações recíprocas entre cognatas (co-residentes) e afins classificatórios de diferentes grupos locais, representando, assim, a ativação de certos laços sociais, que envolviam parentesco e não-parentesco e, portanto, transbordavam os limites locais. A tal unidade de exceção criada pela guerra revelava uma formação de extrema importância para a vida social nativa, pois que condensava relações centrais. Jovens rapazes, de 15 a 25 anos, em

---

<sup>50</sup> A expressão “blocos contextuais de alianças e inimidades” foi tomada de empréstimo da reflexão de Rogério Do Pateo a propósito dos Yanomami atuais. Baseado nos apontamentos de Bruce Albert e em seus dados de campo, Do Pateo alega que “diferentes blocos contextuais de aliança e inimidade surgem a partir da dinâmica de fusão e fissão de grupos locais ao longo de suas migrações pelo território. A solidez das relações de aliança, em caso de guerra, relaciona-se a uma série de fatores, como a intensidade das trocas de esposas no período de duração dos conflitos, interesses materiais relacionados principalmente ao acesso de bens industrializados e sobretudo à necessidade de reparação de ofensas causadas por um inimigo comum” (2005: 128). Segundo o autor, esses blocos podem adquirir profundidade temporal, redundando em certas lealdades que, no entanto, não são incondicionais. Assim, “o padrão temporal de ordenação das relações intercomunitárias [...] coexiste com um complexo sistema de agenciamento político fundado no espaço e garante a autonomia dos grupos residenciais em meio a uma grande rede de relações comunitárias” (idem: 129).

média, não participavam dos ataques bélicos, mas serviam como remadores. Fernandes conclui que os bandos guerreiros, longe de redundarem em formações amorfas, apresentavam uma considerável organização interna, uma “inflexão militar” que poderia traduzir-se numa especialização de papéis e na seleção de posições de liderança.

Tudo ocorria como se as distâncias sumissem, e grupos hostis longínquos se tornassem inopinadamente vizinhos e fronteiros. Perguntar-se-á, portanto, a razão de ser do termo “bando guerreiro”, aplicado a este tipo de organização das atividades sociais. O simples fato de a população de um grupo local (ou de mais de um) mobilizar-se, para ir combater um inimigo distante, não justificaria a denominação... Mas, havia uma *inflexão militar* nessa estrutura social, que não se evidenciava apenas na preocupação de eximir os guerreiros das tarefas masculinas rotineiras. (Fernandes, 1952/1970: 108; grifos meus)

Sobre os graus de especialização e o caráter das lideranças internas – não coercitivas – o autor acrescenta:

Em tais bandos, que segundo Knivet, chegariam a conter cinco mil indivíduos, os guerreiros desempenhavam papéis definidos em termos de sua “posição militar”. Os “roncadores” conduziam instrumentos de música (taboris, inúbias, pífanos e flautas), que vão tangendo pelo caminho, com que fazem grande estrondo; os batedores, que se punham em ação no território dos inimigos; e como saem fora de seus limites, e entram pela terra dos contrários, levam ordinariamente suas espias adiante, que são sempre mancebos muito ligeiros, que sabem muito bem este ofício; os “emissários” punham os bandos guerreiros, ou grupos locais atacados, em comunicação com os grupos aliados; e os líderes guerreiros, que assumiam a chefia da expedição, mas possuíam atribuições limitadas (as obrigações dos componentes do bando eram determinadas pela tradição e os diversos “principais” partilhavam com eles os papéis através dos quais a atualizavam): e antes que se abalem, faz o principal capitão da dianteira, que eles têm por grande honra, o qual vai mostrando o caminho e o lugar onde hão de dormir cada noite. (idem; grifos meus)

Fernandes faz referência, outrossim, a um sistema “tático” que atravessava as guerras. Tudo parecia ocorrer mais ou menos do mesmo modo: chegar à noite e fazer um ataque surpresa durante a madrugada. Hans Staden (1557/1998), por exemplo, narra a chegada dos inimigos tupinambá à aldeia Brikiota, então povoada pelos aliados dos portugueses, distando a cinco mil milhas de São Vicente. Tudo lhe soava espetacular: uma hora antes do amanhecer aportavam na praia setenta canoas e, em seguida, tinha início o ataque.

Ao longo de *A função social da guerra*, Fernandes sustenta a idéia de que os indígenas conheciam, antes da chegada dos europeus, uma organização política e militar dotada de complexidade, ainda que isso não redundasse na desigualdade e na dissolução do que ele entende como “tradição”. Para ele, a sociedade tupinambá reproduzia-se na guerra. Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, na contramão da tese funcionalista do autor, deslocam o problema ao reduzir a guerra ao princípio estrutural de vingança, engajado menos na reprodução da sociedade que na produção da socialidade nativa. A busca desenfreada do inimigo, como fator fundante, estava dada menos para vingar mortes passadas que para produzir mortes futuras. Sob este argumento, seria possível recuperar o problema morfológico perseguido por Fernandes e pensar, então, que a organização militar e social tupinambá seria, nesse sentido, corolário dessa necessidade ontológica de vingança, de perpetuação da inimizade na fabricação da vida social. A guerra deveria ser tomada como aquilo que produz a organização e não o contrário. Assim, as

unidades e as lideranças – locais e supralocais – teriam o seu germe na vingança. Passamos, mais uma vez, do problema da morfologia social para o da morfogênese.

Análises mais historicistas priorizam outros aspectos. Em um ensaio sobre Hans Staden, Neil Whitehead (2000) afirma que a organização militar dos Tupinambá de Ubatuba em meados do Quinhentos não pode ser lida sem a consideração da influência européia, responsável, por exemplo, pela introdução de armas de fogo. A complexificação militar, bem como a emergência de grandes chefes de guerra, inveterados canibais, tal o famoso Cunhambebe, deveriam ser compreendidas no cenário da Conquista e do colonialismo, em que o canibalismo passaria a assumir um valor de recusa. Se a tese de Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha permanece intacta – afinal, Whitehead não chega a admitir que as guerras retratadas por Staden eram em si um produto colonial ou anti-colonial –, o argumento de Florestan Fernandes sobre a complexidade militar indígena é abalado. O problema em Whitehead, ao meu ver, reside em subestimar a capacidade (e não a necessidade) indígena para a organização política e militar ao superestimar o “efeito colonial”, que acaba por criar uma barreira intransponível entre as guerras e as políticas pré e pós-cabralinas; as primeiras decretadas como praticamente inacessíveis à análise. Whitehead, como já salientado, toma como improvável a referência a algo propriamente indígena, visto que, com a Conquista, tudo o que se tem são produtos históricos, manipulações de signos<sup>51</sup>.

Com efeito, o contato com os europeus permitiu aos Tupi da costa o aprendizado de certas técnicas e táticas, bem como a introdução de armas de fogo, que certamente tiveram um impacto notável sobre a configuração de suas guerras. Por certo, as guerras mantidas entre os grupos indígenas aumentaram significativamente quanto à escala e, em muitos casos, acabavam por ser manipuladas pelos europeus, que faziam valer os seus propósitos; não a captura de inimigos para devoração, mas a ocupação de novos territórios e a imposição de certas fidelidades políticas. Não obstante, em vez de ver nessa transformação uma ruptura radical (a criação de uma guerra inteiramente outra), sugiro que o que ocorreu foi, por um lado, a *precipitação* de certos princípios de organização latentes – não que os antigos Tupi não pudessem se organizar, eles tinham meios para fazê-lo, mas simplesmente não precisavam –, bem como a *catalisação* de processos, tal a magnificação de certos sujeitos. Por outro lado, houve verdadeiros mal-entendidos: os indígenas viam nas guerras, ao lado de seus aliados europeus, uma possibilidade de continuar realizando o seu objetivo – capturar inimigos, tomar nomes e marcas –, ao passo que os europeus tinham nas mesmas a possibilidade de ocupar a costa e “domesticar” os seus habitantes, infringindo a eles seja a lógica do Estado, seja a sua religião. Mesmo quando desejavam reverter o sentido indígena da guerra em proveito de uma guerra de conquista, os europeus não podiam descuidar dos intentos dos seus pretensos súditos, tendo de se ater à lógica operante da vingança e à relação mantida com os cativos, a não ser se optassem pelo uso mais radical da força, o que foi muitas vezes o caso.

A análise da organização militar de Fernandes parece-me, com todos os seus exageros e a sua sedução pela Unidade, mais atraente que a de Whitehead, à medida que restitui princípios da organização social nativa que não precisam estar manifestos, mas se apresentam em estado latente, vindo à tona em determinados momentos. Segundo o autor, o bando guerreiro era, “num sentido preciso, o grupo local ou a tribo (entendida como um conjunto de grupos locais solidários) em deslocamento” (1952/1970: 102). Indo

---

<sup>51</sup> Nas palavras de Whitehead: “[...] Staden testemunhou o canibalismo tupi em um momento de particular intensidade e desespero, quando guerreiros famosos como Cunhambebe, Iperu Wasu ou Vratinge Wasu pareciam aumentar a sua fama e legitimar a sua visão do cosmos tupi, mesmo quando ele estava desintegrando-se sob o colonialismo e as epidemias” (2000: 750). Em suma, para Whitehead, os indígenas se apropriavam do estereótipo dos “canibais”, produzido pelos europeus, para compor a sua resistência, os seus movimentos anti-coloniais. Cunhambebe seria, sob essa ótica, um produto do colonialismo.

além de Fernandes, é possível imaginar que o bando de guerra era, antes de tudo, uma outra unidade social em *potência*. Se, como querem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, é a guerra que produz a sociedade, e não a sociedade, via religião, a causa da guerra. Isso significa não apenas um sentido ideológico, mas também morfológico. Talvez não fossem os bandos de guerra as unidades de exceção, como o deslocamento de unidades já estabelecidas, como define Fernandes, mas o contrário: eram os grupos locais essas unidades de exceção, essas fases de um deslocamento constante, esses produtos da desaceleração dos bandos de guerra. Se a vida social desses povos realizava-se no movimento, toda exceção seria pausa, ou seja, a vida sedentária no grupo local, o domínio político cristalizado, o território comum etc. Nesse sentido, dizer que a Conquista produziu a complexidade guerreira é retornar à tese de que as sociedades tupi-guarani quinhentistas eram amorfas, fluidas, sem capacidade de organização social e política. Se Florestan Fernandes, ao advogar pela capacidade organizativa e representativa dos indígenas, se deixa levar pela sedução de Unidade, Neil Whitehead, com sua crítica historicista, que identifica no colonialismo a origem de toda complexidade bélica e política “tribal”, toda morfogênese, perfaz o inverso, ou seja, reduz as sociedades indígenas a uma incógnita. Essas expedições de guerra moventes tinham por certo um papel fundamental na morfogênese tupi: grupos locais e conjuntos multicomunitários constituíam-se de acordo com as alianças bélicas e não como unidades a priori. Os efeitos do colonialismo, tal a ampliação em escala das guerras e dos guerreiros, não podem, assim, ser compreendidos fora da dinâmica sociopolítica indígena.

Anne-Christine Taylor, em uma análise sobre a história colonial dos grupos jivaro na Alta Amazônia, rebate uma tese de Whitehead, não mais relativa à costa quinhentista, a propósito do “ethnic soldiering”, que toma a Conquista, em diversos pontos da América, como causa primordial de conflitos estabelecidos entre os povos indígenas. De encontro a Whitehead, Taylor supõe que a ruptura entre guerras atuais e antigas não pode ser pensada em termos absolutos.

Assim, as teses que atribuem à presença colonial o aparecimento de uma agressividade inédita no seio de um mundo indígena essencialmente voltado a valores pacifistas (caricaturamos para reforçar o argumento) são tão grosseiras quanto aquelas que antigamente imputavam aos índios uma ferocidade intrínseca. Além disso, dizer que “a guerra” é uma falsa categoria antropológica não quer evidentemente dizer que não exista nenhuma relação ou influência entre formas autóctones e coloniais de predação intertribal; se não se tiver um espírito demasiado literal, nada impede, em princípio, que se coma o inimigo ao mesmo tempo em que se o vende. (Taylor, 1992: 237, nota 17)

As tais províncias referidas pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas poderiam, nesse sentido, ser vistas não como meras ilusões de ótica ou como produtos (exógenos) de um processo ou situação colonial, mas como unidades móveis – os tais blocos de aliança – que podem cristalizar-se mediante estímulos externos. Longe de descreverem territórios sob jurisdição comum, como sonharam os cronistas, ou mesmo unidades tribais, como chega a sugerir Fernandes, poderiam ser comparadas e aproximadas – com a sua devida cautela – ao que a literatura etnológica recente vem chamando como “conjunto multicomunitário” (Albert 1985, para os Yanomami), “nexo regional” (Cabalzar 2000, para os Tukano Orientais) ou “nexo endogâmico” (Descola 1993, para os Jivaro), ou seja, agregados de relações afins, configurações momentâneas de blocos em movimento.

Entre os antigos Tupi, por maior que fosse o seu grau de organização, jamais se verificou algo parecido aos “conjuntos de paz”, encontrados, por exemplo, entre os Aruak do piemonte andino (ver item 4.1.3). Estes últimos parecem contar há muito tempo com uma regionalidade algo estável, definin-

do um estado de paz interna entre membros de origem aruak, mantido entre outras coisas por rituais e trocas cerimoniais, e uma hostilidade assumida em relação aos grupos vizinhos que partilham o mesmo etos. Ora, entre os Tupi do litoral, exo-guerra e endo-guerra eram uma só coisa, pois se o inimigo ideal era o outro Tupi, o não-Tupi, ele também visado, poderia ser, em determinadas circunstâncias, tupinizado, ou seja, submetido à civilização da guerra.

Diferentes grupos tupi-guarani, atuais como antigos, costumam revelar em arranjos supralocais conjuntos de aliança visando a guerra. Entre esses povos, a guerra, visível como invisível, vê-se na origem de grande parte das formas sociopolíticas. Como já havia notado Clastres (1963/2003), as grandes aldeias tupinambá, envoltas por paliçadas e avistadas nesses momentos de guerra intensa, poderiam ser pensadas, elas também, como a cristalização de blocos de aliança, como “conjuntos multicomunitários” ou “nexos regionais” adensados ou, para tomar um termo não raro empregado na literatura americanista recente, como “aglomerados”. Cada maloca (unidade residencial) revelava-se relativamente autônoma, dotada, por exemplo, de um líder, necessariamente um guerreiro, homem que já matou muitos inimigos, casou muitas filhas e manteve perto de si os seus filhos. Se cada maloca possuía o seu chefe, que cuidaria representá-la durante as reuniões no Conselho-praça, emergia em seu conjunto um ou mais chefes capazes de falar em nome de todas as casas, geralmente grandes líderes da expedição guerreira agora incitados a ocupar uma certa posição política, posição todavia fugaz.

Segundo Clastres, as sociedades tupi da costa, quando comparadas com outros sistemas ameríndios, revelam-se dotadas de uma forte sensibilidade à história, algo que poderia explicar, por exemplo, por que as redes sociais que elas constituíam eram tão móveis e tão pouco estáveis – ora se contraindo, ora se expandindo; por vezes se complexificando. Nesse sentido, e eis aqui uma de suas contribuições para o americanismo, a variabilidade das configurações e das chefias não se devia apenas ao advento do colonialismo, revelando-se antes um dado fundamental da estrutura, dos princípios da morfogênese local.

### **Chefias de guerra**

A guerra abria espaço à especialização e diferenciação entre os guerreiros e à constituição de chefias mais fortes, implicando um certo perigo de divisão. Como salientado no capítulo anterior, os guerreiros encontravam sua magnitude conforme o número de inimigos por eles executados. Conforme propôs Pierre Clastres, numa discussão já iluminada nos capítulos anteriores, se a máquina de guerra ergue-se contra a instituição de um poder separado do tecido social, os guerreiros, movidos por uma busca de glória pessoal, podem alterar esse movimento de recusa, constituindo-se eles mesmos como grupo apartado, como elite que anuncia um perigo de divisão. Gostaria, no momento, de apontar alguns aspectos da formação dessas intrigantes chefias de guerra que apareciam nas crônicas, ora como exemplos de uma “monarquia” indígena, ora como formas débeis de liderança. Florestan Fernandes (1948 e 1952) alega que, embora dotados de grande prestígio e de um certo poder de organização, os líderes de guerra jamais chegavam a dispor de um poder político de fato. A guerra não permitiria ao chefe bancar o chefe, mas apenas aumentar o seu prestígio, possibilitando a ele se instalar numa posição política. De todo modo, o chefe de um grupo local era geralmente o guerreiro mais experimentado dali, não possuindo o direito de castigar e controlar os demais, mas apenas o dever de falar. Ora, este costumava dividir a sua posição com outros homens, chefes “menores” ou mesmo “co-chefes”. Segundo Soares de Souza (1987/1987), um chefe só era ouvido nos tempos de guerra, quando ele era necessário na coordenação de

ações; nos tempos de paz, sua palavra nada produzia. D'Abbeville (1614/1975) alega que os chefes costumavam dar conselhos no centro da aldeia. E o Frei Vicente de Salvador (1918) acrescenta que o principal atributo de um chefe era mesmo chamar para beber, ou seja, oferecer uma cauinagem. Nota-se, pois, que, entre os antigos Tupi, a chefia dependia da guerra e que, em tempos de paz, ela se via praticamente atrofiada.

Nesse sentido, um caso atual que revela ressonâncias significativas com o caso quinhentista pode ser colhido não em um grupo tupi-guarani – por exemplo, os Araweté e os Parakanã, que não extraem da guerra figuras propriamente políticas –, mas em um grupo de língua jivaro, os Achuar da alta Amazônia. Philippe Descola (1993) contrasta o chefe de guerra achuar – o *juunt* – ao “chefe de paz” clastriano, visto que, como no caso aqui analisado, ele é fruto de uma especialização, qual seja, a organização do bando guerreiro; função realmente diferenciada que, no entanto, não implica coerção, mas apenas esforço persuasivo (ver item 4.1.2). Em momentos de intenso conflito, devido à proliferação de vendetas, os Achuar deparam-se com uma forma alternativa de organização social dada pela reunião de parentelas em grandes “casas de guerra”, cercadas por paliçadas e chefiadas por um *juunt*, cujo prestígio é reconhecido por toda a região.

[Descola aponta a] necessidade do carisma de um grande homem para que os parentes de uma zona de vizinhança entrem na coalização de uma grande facção: é ele que toma iniciativa de agrupar todos os seus em sua casa e de construir ali fortificações quando ele julga que uma investida de grande envergadura parece inevitável, seja porque um primeiro assassinio já tenha sido cometido, seja porque uma decisão motivada ou não com os homens de um lugar vizinho conduza a uma situação volátil. (1993:320)

Nos tempos de paz, os Achuar não conhecem figuras de líderes supralocais e vivem em pequenos grupos locais baseados na relação entre um homem e seus genros. Nos tempos de guerra, esse homem de reconhecido prestígio, o *juunt*, toma a cena, organizando a tal casa fortificada, que poderiam ser tomadas em analogia com as grandes aldeias dos Tupi da costa descritas pelos cronistas, aldeias constituídas por e para a guerra. Cabe a um *juunt* alimentar alianças com outros *juunt* e mesmo encontrar, quando possível e desejado, compromissos com os inimigos. Como já mencionado, no caso de vendetas, os Jivaro conhecem pagamentos para compensar mortes. Nos dias de hoje, não há mais caça de cabeças, prática que redundava em chefias de guerra e alianças regionais mais fortes. O *juunt* encarna, na atualidade, uma possibilidade de organização que tende a permanecer latente. Quando de sua morte, os grupos por ele reunidos se dispersam. Ele não exerce dominação – física ou econômica –, mas simplesmente age sobre os outros, o que implica que seus seguidores podem a qualquer momento abandoná-lo, deixá-lo só em sua casa fortificada.

O *juunt* chama os seus seguidores de “meus filhos”, afastando-se da relação entre sogro e genro, que baseia a organização social em tempos de paz. Mais do que um sogro, o *juunt* traduz a sua influência no idioma da filiação. Nessa sociedade, em que a unificação tem pouco valor organizatório, ele é a um só tempo sogro e pai. Segundo Descola, o deslocamento do idioma da afinidade em direção ao da filiação aproxima os grupos reunidos de uma “consangüinidade ideal”, uma consangüinidade de eleição e não de fato, algo como uma “consangüinidade potencial”<sup>52</sup>. O chefe de guerra possibilitaria, desse

---

<sup>52</sup> Anne-Christine Taylor alega que, entre os Jivaro, a relação entre pais e filhos deve ser pensada como “pet relation”, como relação de domesticação, este “outro lado da predação, alternativo à devoração e à possibilidade de ser devorado, ou seja, uma relação positiva para e entre seres tidos como inerentemente canibais” (2001: 50). Para a autora, entre os Jivaro, não há relação de consangüinidade que esteja

modo, a ficção de um mundo em que todos se assemelham, em que os laços de afinidade que estão na origem das vendetas são periodicamente suplantados por uma espécie de convivialidade. Ora, essa “coagulação familiar” (1993: 323) não pode existir, senão em estado potencial, a não ser pela figura do *juunt*, quintessência da aspiração a uma unidade consangüínea. A inclinação paterna do *juunt* não impede que ele seja possuído pela ambição de prestígio e reconhecimento; algo obtido por meio da obtenção de novos espíritos *arutan* (ver capítulo anterior).

Os Jivaro são uma das poucas sociedades amazônicas atuais que conseguiram manter essa relação estreita entre a organização política e a guerra propriamente visível; grande parte dessas sociedades foi assaltada pelas diversas políticas de pacificação, impostas por Estados-nação pelos quais são assistidos. Não obstante essas políticas, é necessário admitir que, nas terras baixas sul-americanas, a guerra costuma ganhar outras formas, deslocando-se, por exemplo, para o campo das agressões xamânicas, e se tornando, assim, “invisível”<sup>53</sup>. Entre os Wajãpi e os Parakanã, essas guerras estão na base da política faccional, porém dissociadas do campo propriamente da chefia (Fausto 2001). Entre os Wajãpi, como já assinalado, os xamãs assumem papel de coadjuvantes políticos, mantendo com os chefes um certo cuidado da vida social (Gallois 1988). Entre os Yanomami, para quem certas guerras físicas persistem, o sistema de agressões, inserido no complexo sistema ritual que combina um endocanibalismo literal e um exocanibalismo figurado, está na base da constituição do sistema multicomunitário, definindo níveis concêntricos de sociabilidade, que vão da cognação ao mais alto grau de inimizade. Entre os Yanomami, a participação em contendas armadas, de algum modo atreladas ao xamanismo, são ainda um signo de prestígio que conta na definição das chefias locais e supralocais (Albert 1985, Do Pateo 2005).

Uma das figuras mais clássicas do chefe de guerra ameríndio continua a ser aquela que Clastres deslindou no Chaco, entre os Chulupi-Nivacle. Nota-se que a instituição desse tipo de chefia, fortemente associada à caça aos escalpos de inimigos, perdurou, nas crônicas, do início do Quinhentos até a década de 1940, período que sucedeu o final da Guerra do Chaco, quando o Estado paraguaio resolveu apostar numa forte política de pacificação. Entre os Nivacle, não quaisquer guerreiros, mas apenas aqueles que escalpavam inimigos e acumulavam troféus, poderiam tornar-se chefes prestigiosos, integrando um certo círculo de nobres. O curioso é que o custo da glória era justamente o risco de vida e, assim, esses mesmos chefes encontravam, na “flor da idade”, a morte em combate. Aqueles que não escalpavam, guerreiros ou xamãs, livravam-se desses mesmos riscos, preservando-se vivos. Os guerreiros “institucionais”, os *caanvacle*, candidatos à glória e à chefia, guardavam as cabeças escalpadas como troféus, as quais deviam submeter-se a rígidos procedimentos rituais (ver capítulo anterior). Como evidencia Adriana Sterpin (1993), o *caanvacle* era concebido como um pai superlativo da comunidade, sendo comparado aos “pais” – donos ou mestres – dos animais. A relação entre ele e seus seguidores era pensada como análoga àquela entre um homem adulto (*nivacle*) e seus filhos (*taôclaj*). Como entre os Jivaro, vislumbramos aqui a passagem para uma filiação simbólica, o chefe de guerra sendo designado como “grande pai por adoção”, reunindo em torno de si grande número de seguidores.

Ainda que tenhamos em mente as diferenças profundas entre as duas sociedades, é possível traçar certos paralelos entre o caso nivacle e tupi, sobretudo no que diz respeito a esse valor da morte iminente

---

desvinculada da afinidade e nem mesmo a relação entre pais e filhos foge à regra. Essas reflexões reenviam diretamente ao caso parakanã, reportado por Fausto (2001), em que a idéia de familiarização está estreitamente relacionada à noção de “filiação adotiva” ou “simbólica” que permeia as relações inter-geracionais, as relações entre ego e inimigo (real e onírico) e a relação com os animais.

<sup>53</sup> Sobre a noção de guerra invisível a partir de uma comparação entre o material tupi-guarani e jê, ver o balanço de Cohn & Sztutman (2003).

e à impossibilidade de transmitir a outrem a glória obtida, ainda que mecanismos de herança não eram totalmente inexistentes em ambos os casos<sup>54</sup>.

O guerreiro tupi, devorador de inimigos, sabia (e de certo modo desejava) que seria devorado ainda na “flor da idade”, e isso só o estimulava a capturar mais e mais inimigos, adiar o tempo de espera até o dia em que, devorado, ele se tornaria semelhante aos deuses. Não obstante, suas investidas guerreiras não tinham o mesmo caráter inveterado e suicida que se observa nos relatos sobre o Chaco; de modo análogo, a busca pela glória se apresentava de maneira bem menos feroz. Em termos de organização hierárquica, os chaquenhos se distanciam consideravelmente dos grupos tupi-guarani antigos. Entre os Abipones, Guaicurus e Nivacle havia grupos de guerreiros nomeados, que passavam pertencer, ainda que pelo mérito e não por herança, a uma ordem cuja superioridade era socialmente aceita. Essa “nobreza” era uma “espécie de cavalaria cujo prestígio repercutia sobre a sociedade inteira: a tribo tem orgulho de seus guerreiros. Ganhar o nome de guerreiro é conquistar um título de nobreza” (Clastres 1977b/2004: 282). Diferente dos chaquenhos, para quem a disposição hierárquica era aceita e desejada, os antigos Tupi não constituíam corporações de guerreiros, as diferenças entre os homens, guerreiros da mesma natureza, sendo dadas individualmente e em grau. Além disso, os cativos entre os Tupi eram devorados, e não tornados servos como no caso do Chaco.

Os Chiriguano, subgrupo guarani que migrou antes da Conquista ao piemonte boliviano, revelam certas aproximações com a realidade hierarquizada do Chaco. Este grupo tupi *sui generis* é apresentado por Thierry Saignes (1990) pela sua trajetória expansionista e pela incorporação – “guaranização” – de outros grupos indígenas que cruzaram os seus caminhos, tais alguns grupos de língua quéchua e aruak. Saignes aponta, entre os Chiriguano, uma tensão entre um sistema político igualitário e valores hierárquicos, que conduziriam a uma luta por prestígio, uma disputa pela chefia que passaria também pela guerra. Os Chiriguano teriam conhecido, em diversos momentos de sua história, uma forte hierarquia de prestígio, baseada em estamentos e em princípios de estratificação que, como no Chaco, separavam nobres, comuns e cativos/servos. Os cativos eram aprisionados na guerra, como o foram sobretudo os Guaná (Aruak), ao passo que os nobres, guerreiros magnificados pelo seu desempenho (*tubicha* ou *mburuvicha*), tinham de cumprir obrigações, como a moderação, a generosidade e a eloquência. Saignes destaca a emergência de muitos desses *mburuvicha guaçu*, análogos aos grandes chefes de guerra dos antigos Tupi, ao longo da história colonial e pós-colonial chiriguano, emergência atrelada, em princípio, a contextos de guerra e, com o decorrer da pacificação, às negociações intensas com o mundo dos brancos, envolvendo assuntos políticos e econômicos.

Para além das diferenças fundamentais entre os casos aqui apresentados, um mesmo problema se mantém: a constituição de um domínio político por meio da guerra e a magnificação de guerreiros para a composição das lideranças e chefias, locais e supralocais. Essa magnificação, vale ressaltar, marca também a passagem de formas de liderança baseadas na afinidade efetiva – relação sogro-genro – para aquelas baseadas num idioma de filiação adotiva ou simbólica, que faz do chefe o “pai” do grupo e dos demais, suas “crianças”. Nota-se também a passagem de agrupamentos pequenos e supostamente auto-suficientes para agrupamentos maiores e com uma certa diferenciação interna.

A dificuldade de levar adiante a análise sobre os chefes de guerra dos antigos Tupi diz respeito ao

---

<sup>54</sup> Muitos cronistas admitiam a herança do cargo de chefia entre os antigos Tupi. Gabriel Soares de Souza, por exemplo, assume que “Costumam os tupinambás, quando morre o principal da aldeia, elegerem entre si quem suceda em seu lugar, e se o defunto tem filho que possa suceder, a ele aceitam por seu cabeça; e quando não é para isso, ou o não tem, aceitam um seu irmão em seu lugar; e não os tendo que tenham partes para isso, elegem um parente seu, se é capaz de tal cargo, e tem as partes atrás declaradas” (1587/1987: 330).

fato de estes terem sido objeto de projeções dos mais diferentes tipos. Como comentei no início deste capítulo, muitos cronistas, com a séria exceção de Jean de Léry, buscaram reencontrar neles a figura ausente do monarca, da grande autoridade. O cronista que mais contribuiu para a projeção dessa mitologia política ocidental foi por certo André Thevet com o retrato hiperbólico que ofereceu de Cunhambebe (por ele designado Quoniambec), chefe de guerra que teria forte influência sob toda a região de Ubatuba; homem de muitas mulheres, muitos filhos e, sobretudo, muito velho. Na *Cosmographie universelle*, Thevet faz referências a diferentes “títulos” de chefia entre os Tupi da costa. Ele traduz o termo *treresimbave*, atributo privado aos covardes (*manem*), por “homem de grande respeito”; e *toubicha agatou*, por “grande chefe de boa alma” (1575/1953: 72 e 132). De modo geral, *tubicha* era um nome que não era dado nem aos “pobres”, nem aos “preguiçosos”, mas designava, antes de tudo, uma marca de excelência.

Para portar esse nome e merecer esse título, é preciso que ele possua súditos, a quem ele possa comandar, visto que nada é nomeado como grande entre eles, se ele não reparte e dá o que ele tem àqueles que têm necessidade [...] (idem: 73)

Thevet descreve Cunhambebe como “o mais famoso e renomado *morbichatz* [morubixaba] de todo o país por causa de um grande número de inimigos que ele havia matado em guerra e da quantidade de prisioneiros que ele havia massacrado e comido” (idem: 87). Em uma ilustração publicada na *Cosmographie Universelle*, Cunhambebe é retratado imponentemente como paramentado com um suntuoso tembetá, colares de conchas, tacape emplumado, tatuagens etc.<sup>55</sup> O cronista faz menção à grandeza física do morubixaba e aos seus gestos de braveza: “venerado por todos os selvagens”, Cunhambebe aparece como um “homem grande e forte, com oito pés de altura, e era o mais impetuoso, cruel e renomado de todos os outros reis das províncias vizinhas” (idem: 89). Além dos ricos ornamentos, o “palácio” do “rei” é o outro destaque da descrição: fortificado com grandes paliçadas, repleto de ornamentos e enfeites, povoado de crânios-troféus de seus adversários massacrados e devorados. Em um determinado momento do texto da *Cosmographie*, depois de muito dizer sobre a impavidez de seu personagem, Thevet concede a palavra ao próprio morubixaba, que ele afirma ser afeito a discursos longos.

J'en ay tant mangé, et des Margageaz [Maracajás] aussi. J'ay tant occis de leurs femmes et enfants : apres en avoir faict à ma volonté, que je suis cause par mes faits héroïques, prendre tiltre du plus grand Morbicha [morubixaba] qui fut onc entre nous. Mes ennemies par leur ruse et cautelle ne m'ont peu jamais attaquer que à bonnes enseignes. J'ay delivré tant de peuple de la gueulle de mes ennemies. Je suis grand, je suis puissant, je suis fort. Y a il homme qui se puisse comparer à moy ? (idem : 92)

Ainda na *Cosmographie*, Thevet descreve a morte trágica de Cunhambebe, que teria sido acontecido por uma epidemia em 1556, provavelmente trazida pelos membros da expedição da qual participava

---

<sup>55</sup> Vale a pena reproduzir outra parte da descrição que Thevet oferece de Cunhambebe : « Le plus redouté diable de toute la contree, lequel nous estant venu veoir de prest de quatre vingts ou cent lieuës, nous montra par ses propos, de grands rayons de vertu, cachez sous ceste brutale nourriture, et sur l'opinion de l'immortalité de l'ame. Cestuy cy mangeant avec nous, comme il beut de nostre plus precieuse boisson, qui estoit du vinagre meslé avec de l'eau, et encore assez sobrement departie, sentant eschauffer son estomach, il routoit, et rien, disoit que sa Cheripicouare, c'est l'ame, se rejouissoit en luy, et dans son corps : et lors se frappant des mains l'estomach, espauls, et cuisses (comme ils font coustumierement lors qu'ils parlent d'affection) il se venoit, que si sur l'heure il eust tenu la plus habile de ses ennemies les Margageaz, il en eust fait belle fricassee » (idem : 89). [Neste e no trecho acima preferi manter a versão no francês antigo devido às minhas limitações como tradutor.]

o franciscano. É bem possível que o Quoniambec de Thevet seja o mesmo Konian Bebe, que Hans Staden descreve, de modo um pouco mais cauteloso, como “rei supremo” do país tamoio de Ubatuba, “homem grande e cruel”.

A apreciação das chefias de guerra de Staden é notadamente mais prudente que a de Thevet. Se o viajante alemão refere-se a uma carência de governo, ele não deixa de se impressionar, contudo, com a emergência dos tais grandes homens:

Esses índios não têm, a bem da verdade, governo; mas cada maloca obedece a um chefe. Seus chefes são da mesma raça que os outros naturais, e não têm um poder positivo. Só obedecem mais àqueles que se *distinguem na guerra*, tal o caso de Konyan Bebe, de quem falei na minha relação. Eles não possuem lei; mas é de seu costume que os jovens obedçam aos velhos. Quando um índio é morto por um outro, o que raramente se passa, os parentes do morto cuidam de vingá-lo. Eles executam as ordens do chefe da maloca, mas de boa vontade e sem que se possa forçá-los a tanto. (1557/1998: 166; grifos meus)

Staden narra a sua visita à aldeia de Konian Bebe, a quem ele se refere como “chefe supremo”. Ao atravessar as paliçadas, ele deparava-se com quinze crânios de inimigos espetados na frente das casas.

Diziam tratar-se de um grande homem, mas também de um grande tirano que gostava de comer carne humana. E, entre eles, um tinha a aparência de ser chefe. Dirigi-me a este, falando, na sua língua, o tipo de coisas que gostam de ouvir: “Você é Cunhambebe? Ainda está vivo?” – “Sim”, disse ele, “ainda estou vivo.” – “Ora”, continuei a falar, “já ouvi muito falar de você, e que é um homem cheio de virtudes”. Nesse momento, ele ficou de pé, andando na minha frente, todo orgulhoso. Tinha como hábito entre eles, uma grande pedra verde metida na lábio. Além disso, possuía em volta do pescoço um colar de conchas brancas do mar, que os selvagens usam como enfeite. O colar media no mínimo quatro braços de comprimento. Por esse enfeite, eu já podia reconhecer que se tratava certamente de um dos selvagens mais distintos. (idem: 73)

O capuchinho Claude d’Abbeville é talvez o autor que mais se interessou pelo problema da chefia tupi, visto que teve de acompanhar as “embaixadas” francesas pelas aldeias da ilha do Maranhão e adjacências sob o intuito de firmar tratados de paz com os seus representantes. Uma figura marcante nos relatos do Padre Claude é sem dúvida Japiaçu, um dos principais da aldeia de Junipará, aliado dos franceses e dos capuchinhos e, segundo eles, o homem mais importante de toda a Ilha do Maranhão – “o maior de todo o país, que governa os demais, os quais nunca empreendem coisa alguma sem perguntar-lhe” (1614/1975: 80). Ou, segundo o Padre Yves d’Évreux: “condutor desse exército, composto de um grande número de selvagens, e acompanhado de alguns franceses” (1616/1929: 178). Nota-se que um dos modos que Japiaçu encontrava para estreitar laços com os franceses – e obter o almejado batismo – foi dando sua filha em casamento a Sébastien, um intérprete.

Durante a sua viagem, d’Abbeville espantava-se com a multiplicidade de lideranças que encontrava em cada aldeia e com a demanda, por parte delas, de batismos e mercadorias. O capuchinho relata, no quadro dessa multiplicidade, uma relação de assimetria entre os assim chamados principais, cuja influência variava conforme os seus feitos guerreiros e também a sua destreza de conversar com o estrangeiro. O discurso dos Padres d’Abbeville e d’Évreux sobre os chefes da costa maranhense é, no entanto, bastante tendencioso. Como missionários estavam lá para estabelecer a França Equinocial e,

para tanto, contavam com a oferta de paz dos indígenas. Era preciso conquistar o apoio dos “soberanos”, tal o modo pelo qual eles se referiam aos chefes regionais. Japiáçu lhes foi, nesse sentido, um aliado sem tamanho. Era preciso, ademais, entrever ali uma unidade política maior do que os grupos locais ou aldeias, entrever ali “províncias” ou mesmo “confederações”, tal aquela que eles julgavam ser composta pelo conjunto dos habitantes da Ilha Grande, de Tapuitapera e de Cumã. Unidade que se contrapunha aos assim chamados Tabajaras, em princípio arredios aos franceses, e aos Tremembé, grupo tapuia.

A conversão proposta pelos padres não era apenas do xamanismo em catolicismo, mas também, e sobretudo, das chefias de guerra em chefias de paz, revelando portanto seu lado político. A pressão exercida produzia, do ponto de vista dos indígenas, um deslocamento de foco: dos inimigos e sua palavra para as mercadorias, rezas e ritos (tal o batismo) cristãos, do outro tupi (*tovajar*) para o branco (caraíba) como expressão da alteridade e fonte de agência.

### Palavras de paz

É hora de tomar a questão da pacificação dos chefes de guerra tupi, ou seja, os impactos da colonização européia sobre a política dos principais. Nota-se que fazer referência à “pacificação” nesse momento – e decerto em muitos outros – pode mesmo parecer uma ironia, pois se os colonizadores, portugueses e franceses, buscavam estabelecer tratados de paz e lutavam contra a prática antropofágica, que estava na base das guerras entre os grupos, eles acabavam por estimular antigas hostilidades, produzindo a partir delas outro tipo de guerra, mais empenhada na ocupação dos territórios e na consolidação da empresa colonial. Se as guerras indígenas, de caráter ofensivo, decretavam que jamais haveria paz, as guerras coloniais, guerras de Estado, pretensamente defensivas, assumiam como objetivo a tal pacificação<sup>56</sup>. Se as primeiras valiam-se apenas comedidamente de atos de violência, as últimas faziam a violência explodir, provocando genocídios em larga escala<sup>57</sup>.

O assim chamado processo de pacificação da costa teve de ser, ele também, obtido por meio da guerra. Os jesuítas portugueses, protagonistas da conquista de almas, assumiam lugar central nas campanhas militares: era preciso conquistar os indígenas pela força e, em seguida, levar as palavras de paz (e “de Deus”). Os franceses, também acompanhados de padres – capuchinhos, no caso da experiência de curto prazo da França Equinocial (1612-1615) –, firmavam relações de aliança com os indígenas por meio de tratados de paz e, então, os armavam ao mesmo tempo contra os portugueses e contra seus inimigos tupi, estimulando o estreitamento das relações entre os diferentes grupos locais e os conduzindo a uma organização de tipo “confederativa”, tal a que se tem notícia, em meados do Quinhentos, na região do Rio de Janeiro, a “confederação dos Tamoios”. Segundo Beatriz Perrone-Moisés (1996), se há um diferencial da política francesa em relação à portuguesa, este consiste na consideração dada aos preceitos indígenas e à modelagem de uma diplomacia “à americana”, incorporando práticas de intercassamentos e parcerias de troca<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Sobre a oposição entre as guerras ofensivas – exo-guerras, geradoras de “sistemas centrífugos”, tais os encontrados entre os Tupi, os Yanomami e os Jivaro — e guerras defensivas – endo-guerras, que produzem “sistemas centrípetos”, como o Alto Xingu e o Rio Negro –, ver Fausto (2001).

<sup>57</sup> Sobre as guerras justas, ver Perrone-Moisés (2003). Ver também capítulo 2 e o item seguinte.

<sup>58</sup> A autora sugere que os franceses não impunham aos indígenas do Maranhão formas de organização política radicalmente diferentes, embora insistissem veementemente no fim do canibalismo e da poliginia. O mesmo não pode ser afirmado para os colonizadores portugueses. A política dos aldeamentos, que tornava a empresa jesuítica uma empresa de mediação entre os indígenas e a colônia, ainda que se considerasse a figura do índio livre “aliado” e não aldeado, consistia numa proposta de forte reorganização social e política.

É preciso frisar dois fatos inegáveis. O primeiro diz respeito à transformação da escala das guerras, então impulsionadas por interesses das nações coloniais em formação, e que implicou, entre outras coisas, uma transformação no campo das chefias, da representatividade política e dos arranjos supralocais e regionais, como se pode verificar com a suposta circunscrição de “províncias” e “confederações”. Ao mesmo tempo, era imposto pelos colonizadores um novo tipo de paz. O repúdio à antropofagia e à poliginia, essas fontes inegáveis de prestígio, os diferentes incentivos à sedentarização e à concentração territorial faziam ampliar o sentido da diplomacia, também um atributo dos chefes locais e supralocais. Tanto franceses como portugueses, em diferentes momentos da colonização e através de métodos os mais diversos, ansiavam por nomear chefes, representantes de grupos, que se tornavam mediadores entre os indígenas e os brancos.

Para além do campo da guerra, os novos chefes eram aqueles que também sabiam falar com os colonizadores, sabiam negociar com eles, e isso ocorria à medida que eles se entregavam a um processo de “devir-branco”, passando a tomar como suas as palavras (língua e liturgia) e os objetos dos colonizadores e engendrando, assim, uma nova forma de magnitude. Japiaçu seria, nesse contexto, um caso exemplar: grande morubixaba que se dispunha a falar com os “morubixabas dos franceses” (pois era assim que ele e muitos outros se referiam aos colonizadores importantes), selar com eles alianças capazes de oferecer, além da proteção contra o inimigo, peró e tabajara, mercadorias e a obtenção da vida longa via batismo. Mas, se prestarmos atenção ainda ao Maranhão do início do Seiscentos, percebemos o destaque de outra figura da política indígena, os chefes-xamãs ou chefes-profetas que, de certo modo, recusavam-se a compartilhar as regras da nova diplomacia e opunham-se veementemente à política dos principais aliados aos colonizadores e, sobretudo, aos padres. Com efeito, esses “grandes feticheiros”, como eram chamados pelos capuchinhos, rivalizavam com os padres, uma vez que visavam menos a aceitação da fé e da ética católica que a apropriação dos meios que estas dispunham para travar comunicação com o mundo celestial e, assim, alcançar uma vida longa.

As transformações em questão podem, então, ser conceitualizadas como precipitações ou catalisações de elementos e processos reveladores de uma lógica e de uma dinâmica interna à ação indígena. Tanto a complexificação política, baseada em segmentações internas e em arranjos supralocais, como os modos de fazer paz (negociar) não eram elementos estranhos aos indígenas. A presença dos colonizadores não os teria criado, mas sim catalisado – ativado – a sua intensificação. Assim, tanto as guerras como as pazes coloniais podem ser concebidas como um movimento ao mesmo tempo de atualização de mecanismos nativos, de uma ação política indígena e de aparição de novas (ou nem tão novas) formas, por exemplo, de agrupamentos, chefias e insurgências.

Um dos desconcertos mais comuns do colonizador europeu diante do mundo indígena dizia respeito ao caráter efêmero da chefia. Relembremos a epígrafe de Wittgenstein no início deste capítulo: que fazer quando chegamos a uma aldeia estranha? Em que medida podemos dizer: “eis ali o seu chefe”? O colonizador precisa do chefe, do representante do grupo para poder tratar com o grupo. Mas muitas vezes, ou este não há, deixando um enorme vácuo de poder, ou a representação se cinde, aparecendo à cena dois ou mais chefes. É por isso que o colonizador, para vencer o seu desconcerto, deve nomear o chefe, instituí-lo sob o risco de perder a sua ação. Nos enganamos, contudo, se imaginarmos que esse ato de instituição dispensa a agência indígena. O chefe instituído – cooptado – seria escolhido dentre aqueles que já constituem aquela chefia efêmera, baseada no renome, e que já aspiravam à sua extensão e à fabricação de alguma imagem de totalidade.

Percebemos, assim, que a política européia da nomeação acabava por se infiltrar na política indígena do renome e, assim, participava ativamente do motor de magnitude que ali já operava.

O batismo, vale lembrar, tinha um papel decisivo nesse jogo onomástico. No período histórico ao qual me refiro, tomar um nome era submeter-se a um ritual específico. Os Tupi da costa projetavam nessa prática cristã não apenas um meio de adquirir a longevidade – e, em muitos casos, a cura para enfermidades – e mesmo a imortalidade, mas sobretudo de adquirir nome, ou seja, renome; e se voltarmos à discussão do capítulo anterior, lembraremos que ambos os problemas estavam diretamente relacionados no pensamento tupi. O nome que se adquiria era um nome estrangeiro – não mais do inimigo de guerra, mas do colonizador, português ou francês. E não é de se espantar que os nomes tomados pelos morubixabas indígenas eram muitas vezes nomes de homens importantes europeus, tal o caso de Tibiriçá, que passava a se chamar Martim Afonso, como era chamado o fundador da vila de São Vicente. O Padre d'Évreux faz menção, entre tantos outros, ao principal de uma aldeia de Tapuitapera denominado Martin François, devoto do catolicismo, que sonhava que suas crianças, no futuro, andassem vestidas e se portassem como os caraíbas. Para tanto, ele erguera uma capela em sua aldeia. O Padre Yves faz referência também a Acaju, batizado Jean. Seu pai, Jacupen, um dos principais de Junipará, implorava ao capuchinho que lhe concedesse a mesma honra, mas o padre insistia que ele ainda deveria submeter-se à pedagogia cristã de modo a se desfazer de seus vícios mais selvagens. Os nomes de brancos obtidos via batismo eram, pois, como os nomes de inimigos – palavras de outrem, propulsoras de prestígio<sup>59</sup>. Mantinha-se, pois, a regra exonímica sob o signo de uma outra “guerra”, a um só tempo guerra invisível, trazendo à cena personagens sobrenaturais, e negociação ou confronto diplomático com os brancos. Nessa paz, ainda havia guerra.

#### *Portugueses e Potiguar no Rio Grande do Norte*

Charlotte Castelnau L'Estoile (2000) identifica na empresa de “conquista das almas”, levada a cabo pelos jesuítas, um forte de elemento de militarização, que diz respeito à ocupação do território. A autora vislumbra nas estratégias jesuíticas dos primeiros séculos da colonização algo semelhante às técnicas de pacificação que o Serviço de Proteção ao Índio lançava mão na primeira metade do Novecentos: tudo tinha início com a conquista militar do território, passando pelo “amansamento”, mediado muitas vezes pelo oferecimento de presentes, para culminar na conversão, ou, no caso do SPI, um organismo leigo, na assimilação à sociedade nacional. Em seu longo trabalho sobre a atuação da Companhia de Jesus no Brasil entre 1580 e 1620, a historiadora acompanha alguns relatos, redigidos pelos próprios padres, sobre as expedições aos sertões e a conquista de povos hostis. Entre esses relatos estão as cartas de Francisco Pinto sobre a missão entre os Potiguar (1598) e de Jerônimo Rodrigues sobre os Carijó (1605), bem como a “Relação do Maranhão”, de Luís Figueira (1609).

Francisco Pinto, entre outras coisas reconhecido pelos jesuítas como um grande “língua” (intérprete), narra, em suas correspondências, as negociações realizadas com o chefe potiguar Pau Seco, “o

<sup>59</sup> Entre os Tukano do Uaupés, Stephen Hugh-Jones atenta para a inserção dos “nomes de estrangeiro” (*gawa wame*) no sistema onomástico nativo, o que sugere um paralelo interessante com o caso aqui em pauta. “Embora possam ser alterados ou acrescentados mais tarde, nomes como estes são conferidos logo após o nascimento, quase sempre pelos pais, mas, idealmente, por um agente externo e, melhor ainda, por um missionário no rito de batismo. Tal como os nomes jocosos, os nomes de estrangeiros podem formar par com os nomes de espírito [recebidos por via patrilinear], de modo que, através de várias gerações, diferentes indivíduos podem compartilhar a mesma combinação de nomes sagrados e nomes de estrangeiros” (2002: 53; grifos meus). O fato observado por Hugh-Jones não é incomum em demais sítios das terras baixas sul-americanas. Tratarei mais desse assunto no capítulo 6.

maior principal do sertão, afamado em guerra pelo dano que tinha feito aos portugueses” (Pinto apud Castelnau-L’Estoile 2000: 415). Os assim chamados Potiguar, ditos devoradores de portugueses e negros (motivo suficiente para lhes declarar a guerra justa), representavam um forte obstáculo à conquista do Rio Grande do Norte, pois que aliados dos franceses. A expedição de pacificação enviada aos Potiguar, chefiada por dois jesuítas, o Padre Francisco de Lemos (outro língua) e o Padre Gaspar Semperes, tinha aspectos de cruzada. Aterrorizados com as armas de fogo, os indígenas acabavam cedendo, e o Padre Francisco Pinto seguia ao local para negociar a paz. Lançando estratégias diplomáticas, o jesuíta atraía o apoio dos principais Mar Grande e Capaôba. Logo em seguida, ele era procurado por Pau Seco, o mais temido chefe da guerra da região, descrito do seguinte modo:

Estava esse índio a seu modo muito grave e fantástico empenado pelo corpo com penas vermelhas na cabeça e braços com penas azuis, huma pedra verde muy fermoza no beço, nas orelhas huns pependentes de contas brancas com seus remates a modo de campainhas, e como era gentil homem tudo lhe estava bem. (Pinto apud Castelnau-L’Estoile, 2000: 415)

Como aponta Castelnau l’Estoile, o Padre Pinto atuava como um “verdadeiro embaixador”: tratava o chefe indígena como um “príncipe”, demonstrando o seu profundo conhecimento dos índios e sua língua. Segundo o jesuíta, o eminente selvagem proferia o seu discurso “exatamente como os enviados das nações européias diante dos soberanos estrangeiros” (idem: 416).

Estava sentado em huma rede e defronte de si tinha mandado armar outra para mym porque assi he costume falarem de frente hum do outro os que hão de praticar. Esteve assim hum pedaço e deixou primeiro falar aos outros e darmos as boas vindas, e no cabo nos las deu com muita gravidade e eu a lhe o mesmo. Começamos a prática da qual ficou muito satisfeito e ainda que com algum receo se determinou a ir conosco a verse com o capitão. (ibidem)

O Padre Pinto faz referência nesse excerto ao ritual de boas vindas e à prática dos discursos cerimoniais, realizada pelos povos tupi-guarani quinhentistas quando da chegada de visitantes tomados como aliados. Tudo indica que Pau Seco conhecia os portugueses já há muito tempo, por tê-los combatido, mas nesse momento estava realmente disposto a fazer a paz, como se nota em suas palavras.

O capitão lhe fez muito gazalhado e lhe offereceo pazes, o que elle ouvio muito bem e acerca deste particular respondeo que os folgaria de as fazer, e que era bom sermos todos hum, e amigos pois todos gozamos de hum sol, de huma lua e de hum dia, disse mais ao capitão que se confiasse em sua palavra que não tinha mais que huma sem lhe ficar outra dentro escondida, de mim não tendes que vos recear que torne atrás do que digo mas eu de vos si me posso recear que falteis, mas quanto a mim basta estar eu assentado diante de vós pera não haver de tornar atrás no que ficamos, já botei de parte a minha espada irada, já deixei minha rodella, não quero senão amizade. (idem: 417)

Na visão política dos jesuítas, o discurso de Pau Seco representava a submissão aceita pelos índios: evitando a sua destruição, tornava-se garantido o sucesso da evangelização. Em troca da paz, Pau Seco recebia uma série de presentes, dentre eles, um hábito com uma cruz inscrita na altura do peito. Não obstante, a “paz” dos Potiguar não foi imediata. “Apesar dos esforços dos jesuítas e dos portugueses em fazer um príncipe, Pau Seco, o mais eminente dos chefes indígenas, teve antes de consultar cada aldeia sobre o acordo de paz” (Castelnau-L’Estoile 2000: 418). Isso comprovava que prestígio e renome individuais não eram o bastante para compor uma decisão e uma aliança e cada principal local deveria

consentir sob o risco das boas relações com os portugueses não vingarem. É assim que o Padre Pinto, acompanhado de outro jesuíta, Pau Seco e Mar Grande, este último designado como “chefe do sertão”, partiam em uma viagem diplomática, uma “embaixada”, ansiando passar pela miríade de grupos locais de modo a lhes propor a paz (política) e a fé (religiosa)<sup>60</sup>. Segundo as estimativas de Francisco Pinto, os Potiguar estariam distribuídos por (nada menos que) 320 aldeias. No fim do relato sobre a missão entre esses índios, ele sugeria fundar uma residência jesuítica perto de Natal e pedia, encarecidamente, mais padres para dar conta de tamanha empresa. Pau Seco e Mar Grande apropriavam-se do discurso da conversão, traduzindo-o como promessa de vida após a morte, tal o que se obtinha com a devoção dos inimigos de guerra e com a embriaguez de cauim, para persuadir os membros dos demais grupos locais, muitos deles hostis às suas pessoas. Mar Grande, particularmente, revelava-se um excelente predicador, atributo reconhecido aos chefes. “Tudo leva a crer que Mar Grande e Pau Seco vêm nessa campanha de pacificação e de pregação a ocasião de afirmar a sua própria preeminência entre os índios do sertão, sobre os quais eles não possuíam, de início, um poder verdadeiramente estabelecido” (idem: 420). Pau Seco, com efeito, era escolhido como “braço temporal” de Francisco Pinto, e fazia valer a sua eleição para adquirir mais reconhecimento – mais renome – entre a população potiguar. “Pau Seco buscava estender a reputação de seu nome graças à proteção que ele recebia dos padres. Essa reputação onomástica passava por uma perpetuação da lembrança” (idem: 422).

Reconhecidos pela sua oratória eloqüente e pelo seu conhecimento voraz, adquirido devido a uma capacidade notável de comunicação com esferas celestiais, jesuítas passavam a ocupar um lugar central nos arranjos sociopolíticos indígenas. A aliança com eles, bem como o aprendizado de sua fé, ainda que sob outros termos e intentos, passava a significar novas possibilidades de magnitude. Assim como a antropofagia e a cauinagem, o batismo e a pregação cristã, essa espécie de “canibalismo verbal”, poderiam indicar rumos para a incessante busca da “imortalidade” (ou longevidade) definida menos nos termos cristãos que nos termos indígenas. Se os principais, Pau Seco e Mar Grande, apropriavam-se do discurso cristão para persuadir os Potiguar – se eles tinham de se tornar um pouco padres, se eles tinham de se entregar a um “devir-cristão” –, os jesuítas, e sobretudo Francisco Pinto, apropriavam-se de elementos dos profetas tupi para fazer valer o seu discurso. É nesse sentido que o Padre d’Abbeville, atento aos relatos dos Tupi do Maranhão, o teria confundido com um estranho caraíba, com um “certo personagem que dizia ter descido do céu” e assim conduzia um grande número de indígenas que vinham da região do Pernambuco<sup>61</sup>.

O Padre Pinto “tomava emprestado uma forma indígena para envolver a sua pregação cristã segundo um método que tinha sido grandemente utilizado pelos primeiros jesuítas da missão brasileira” (Castelnau L’Estoile 2000: 419). A autora refere-se ao Padre Pinto como um “jesuíta aculturado”, que tentava falar como profeta e acabava por ser reconhecido, pelos indígenas, a um grande xamã, devido ao manejo de sua palavra, eloqüente o suficiente para, entre outras coisas, fazer chover. Conforme a autora, o Padre Pinto teria se entregado, ele também, a um devir, devir-xamã, devir-indígena. E não por menos, quando morto, em 1607 pelos Cararijus aliados dos franceses na batalha da serra de Ibiapaba, ele seria

<sup>60</sup> Um trecho da correspondência do Padre Pinto, destacado no livro de Cristina Pompa, expressa a sua recepção nas aldeias tupi. “Todas as pessoas por onde passávamos ajuntavam[-se pessoas]. Já os principais das aldeias vizinhas àquela onde sabiam que havíamos de dormir para falar comigo e se desenganarem se era verdade o que ouviam de nós as pazes; aos quais eu pregava em os lugares que ele tem nome das aldeias em o terreiro onde se costumava ajuntar e praticar e [‘narrar’] consenso, no qual lugar me acertava. Eles me mandavam para isso desejando ouvir-me, onde se ajuntavam os principais e outros muitos homens e mulheres. Eu lhes declarava que éramos como vínhamos mandados por Deus para o bem deles, não só temporal, que era dar-lhes as pazes, mas também para o seu bem espiritual, que era dar-lhes conhecimento de seu criador J. C” (Francisco Pinto apud Pompa 2003: 158).

<sup>61</sup> Esse ponto é cuidadosamente analisado por Cristina Pompa (2003), que problematiza o tema da “busca terra sem mal”, como enfatizado por Métraux e H. Clastres. Sobre esse aspecto, ver capítulo 6.

honrado com um funeral tipicamente indígena e seus ossos se tornariam alvo de uma disputa entre os mesmos jesuítas e Potiguares.

Voltarei ao tema da xamanização dos jesuítas no capítulo seguinte. Por ora, permaneçamos sob o problema da política de nomeação dos principais “representantes” e a sua ressonância em uma política indígena do renome. Com efeito, a presença dos colonizadores maximizava o lugar do renome, mobilizando esforços de principais, já reconhecidos, como Pau Seco e Mar Grande. Estes ligavam seu prestígio ao dos jesuítas, manipulando os signos por eles portados. Francisco Pinto descrevia, sob esse propósito, como seus modos e, sobretudo, a sua vestimenta, vista como ornamento, eram controlados pelos principais.

[O principal] não consentia que falássemos com os [demais] principaes senão vestidos com roupetas pretas, dizendo que folgava de nos ver autorizados, limpos e bem vestidos pera que nos tivessem os ouvintes mais respeito, e huma vez que acertei de por a veste sobre a roupa preta se chegou a mym e mo estranhou. (apud Castelnau-L’Estoile, 2000: 423)

Um sério desencontro aí deve ser notado: o prestígio dos principais não casava com a ética da pobreza defendida pelos padres. Se lembrarmos das reflexões do capítulo anterior, temos que aquisição de renome – palavra – era sempre acompanhada de uma expressão visível, a marca corporal e os adornos. Um homem de renome era, no modo tupi, um homem emplumado, tatuado, tornando visível o seu mérito, a sua magnitude. No que dizia respeito mais propriamente à tatuagem, esta era veementemente condenada pelos padres. Com efeito, d’Évreux cuida lembrar de uma abominação do Levítico: “Sobre vossa carne não fareis incisões, figuras ou sinais” (1616/1929: 99). Como glosa Castelnau-L’Estoile, “o hábito simples, rasgado e sujo do missionário é uma imagem de sua humildade virtuosa, dos trabalhos que ele empreende. Mas para Pau Seco, amante de coisas belas, o efeito de um tal habito é desastroso para o prestígio dos padres e, de ricochete, para o seu” (2000: 423). Dos tempos de guerras incessantes a esses novos tempos de paz, a palavra e seu complemento visual continuavam a designar a insígnia da chefia tupi. Se na guerra, a execução do cativo representava a aquisição de um nome, que devia ser publicamente proferido, na “paz”, a palavra podia ser adquirida por outros meios, por exemplo, pela apropriação da prédica jesuítica e pela aposta na sua capacidade de refazer a comunicação há tanto perdida entre céu e terra. Ora, tendo em vista a profusão de grandes xamãs ou profetas, que rodavam as aldeias, já desde muito antes da chegada dos colonizadores, espalhando prédicas sobre o fim dos tempos e a necessidade de evasão, não é possível tomar a palavra dos padres como uma novidade absoluta. Ela deve ser compreendida, sim, como ativadora de certas propriedades da linguagem que permaneciam por vezes latentes.

#### *Franceses e Tupinambá no Maranhão*

Beatriz Perrone-Moisés aponta duas definições para o termo “diplomacia”. A mais estrita diz respeito ao Direito Internacional e limita seu campo de aplicação às práticas européias; a mais ampla, a uma arte da negociação.

Na América, a “negociação” se via diante do problema da tradução cultural: era necessário garantir, tanto quanto possível, a “legibilidade” de procedimentos europeus por parte de povos ameríndios. Sendo assim, era de se esperar que a diplomacia francesa adquirisse, no Novo Mundo, *inflexões*

*americanas*, sem o que a comunicação, e a obtenção de um terreno de entendimento comum, seriam impossíveis. (Perrone-Moisés, 1996: 79; *grifos meus*)

Como pontua Bruno Latour, a diplomacia, vista de um modo alargado, é algo que só pode ser compreendido nos tempos de *guerra*. Guerra física entre corpos, mas também “guerra de mundos”, controvérsias, por exemplo, sobre a definição de noções como “natureza” e mesmo “política”. O mundo da diplomacia implica que nas conversações de paz não haja um princípio superior comum, cabendo ao diplomata, essa espécie de *trickster* desprovido de um arbítrio indiscutível, buscar condições comuns em ambos os lados, ainda que ele tenha consciência da ingratidão de sua tarefa<sup>62</sup>.

O diplomata chega no final de uma guerra que esgotou a todos. Assim, é preciso haver, antes de tudo, uma declaração de guerra: primeiro a guerra, depois o esgotamento; por fim, a diplomacia. O diplomata não aparece no começo, mas no fim. Se não há guerra e partes dispostas a negociar, não há diplomatas. (Latour, 2004b: 411)

Latour alega, ainda, que é preciso distinguir, nos diferentes casos tratados, a guerra da pedagogia. Os modernos, de sua parte, usariam a violência em nome da pedagogia, ou seja, da extensão (ou mesmo imposição) de seus princípios tidos como irrevogáveis – tais a Razão e a Natureza – a outros povos, julgados como irracionais e primitivos (animistas no sentido pejorativo do termo). Para haver uma situação de guerra não pode prevalecer um princípio superior comum, é preciso que cada parte se imagine como parte e que aspire, para falar com outros termos, ao devir e não à síntese. Nesse sentido, as guerras empreendidas pelos colonizadores seriam guerras apenas de modo residual, pois esse aspecto via-se englobado pelo pólo-pedagogia.

Conforme a aposta de Perrone-Moisés, para além da intensa pedagogia que baseava a conquista de corpos e almas, havia uma guerra (no sentido latouriano do termo) entre indígenas e franceses, e isso talvez possa ser compreensível pelo fato justamente de estes franceses seiscentistas não serem, ainda, propriamente “modernos”, ou seja, não terem purificado noções como Natureza e Política, apoiando-se em certas noções de sobrenatureza e parentesco para guiar a sua ação. Haveria no Maranhão de d’Abbeville e d’Évreux também diplomatas, de uma parte e de outra, dispostos a pensar ofertas de paz, o que não significa que obtivessem êxito, mesmo porque a aventura da França Equinocial foi em pouquíssimo tempo esmagada pelos portugueses. Esse acordo pressupunha tanto inflexões americanas na diplomacia francesa, como o inverso. Delegações francesas partiam em missões diplomáticas da mesma forma que embaixadores indígenas eram levados à França para jurar obediência ao Rei e confirmar solenemente suas intenções de amizade, cooperação e bom entendimento. D’Abbeville e d’Évreux apresentam casos de indígenas que não apenas vinham aos padres para pedir batismo, mas logo ofereciam vassalagem ao rei de França, conceito caro à política da Europa medieval e renascentista. Os franceses propunham que os indígenas aceitassem a sujeição à Coroa em troca de mercadorias francesas – entre outras coisas, armas de fogo – e proteção militar.

Antes da criação da França Equinocial em 1612, Charles des Vaux, intérprete que conhecia bastante a cultura dos indígenas da região, partia em embaixada pela ilha do Maranhão para perguntar aos principais dali se eles aceitavam a presença dos franceses. Claude d’Abbeville (1614/1975) narra a expedição diplo-

<sup>62</sup> Latour compara o ofício do antropólogo ao ofício do diplomata: “O antropólogo diplomata não dispõe de um lugar particular para expor a sua oferta de paz, ele pode ser considerado a qualquer momento como um traidor, pois não possui um princípio superior comum a partir do qual poderia arbitrar as diferentes posições. Ele não sabe o que é aceitável para as pessoas que o enviam, as pessoas de sua própria cultura, e tampouco o que é aceitável para os outros” (2004b: 410).

mática pelas aldeias da Ilha Grande, Tapuitapera e Cumã, na qual ele estava sob companhia de Padre Arsène d'Amiens, des Vaux, François e Claude Rasily. Só na Ilha Grande, que segundo as estimativas do capuchinho contava com de dez a doze mil habitantes, foram visitadas 27 aldeias. Na região de Tapuitapera e Cumã, foram visitadas 40 aldeias; segundo d'Abbeville, estas eram mais populosas que as da ilha.

Um dos pontos altos da descrição do Padre Claude está talvez no discurso de Japiáçu, principal de Junipará, reconhecido pelos franceses como o grande morubixaba da ilha do Maranhão. Japiáçu falava a François de Rasily:

Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a essa terra para fazeres a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos. Já começávamos a nos aborrecer por não vermos chegar os guerreiros franceses sob o comando de um grande morubixaba; já tínhamos resolvido deixar esta costa e abandonar esta região com receio dos peró, nossos inimigos mortais, e havíamos deliberado embrenhar-nos por essa terra e dentro até onde jamais cristão nos visse, e estávamos decididos a passar o resto de nossos dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados com voltar à antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com pedras duras. (d'Abbeville 1616/1975: 60)

O discurso continua:

Tu te acostumarás facilmente a nossos viveres e acharás que nossa farinha em nada é pior do que o teu pão, pois de teu pão já comi muitas vezes. [...] Haverá alianças de parte a parte, de modo que já ninguém pensará que não somos franceses. [...] Éramos uma só nação, nós e vós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos nas leis de Deus. (ibidem)

Japiáçu fazia menção em sua fala à separação entre índios e franceses num passado mítico, explicando que os primeiros haviam escolhido para si a espada de madeira, reservando aos segundos a espada de ferro. A aliança entre índios e franceses seria, sob essas palavras, uma maneira de recuperar o tempo perdido em que todos viviam juntos e, apenas nesse sentido, poderia justificar-se a aceitação das restrições impostas pelos franceses quanto ao abandono do canibalismo e outros hábitos.

Quanto aos nossos costumes de matar os escravos e de usar cabelos compridos, furar os lábios, dançar etc., entregamo-nos a ti e faremos o que quiseres ordenar. Os peró maltrataram-nos outrora e praticaram contra nós muitas crueldades, somente porque tínhamos os lábios furados e usávamos cabelos compridos, que de resto eles mandavam raspar com sinal de ignomínia. (idem: 61)

Por fim, Japiáçu falava especificamente aos padres, demonstrando seu desentendimento ou mesmo desconcerto para com a atitude deles de não aceitar esposas.

Estou extremamente satisfeito com vos ver e jamais faltarei à minha palavra. Mas admira-me muito que vós outros pai não desejeis mulheres. Descestes do céu? Nascestes de pai e mãe? Não sois homens como nós? E porque, além de não quererem mulheres, ao contrário dos outros franceses que conosco negociavam há quarenta e tantos anos, vós agora ainda impedis de que os vossos companheiros usem de nossas filhas, o que reputamos grande honra, porquanto deles podem ter filhos? (idem: 63)

Apesar de sua fidelidade, Japiáçu foi fortemente repreendido pelos principais de outras aldeias, sob influência do sr. de Rasily, devido ao fato de ter executado uma cativa de guerra quando esta tentava fugir no momento de uma cauinagem. Rasily enraiveceu-se e ameaçou punir Japiáçu, visto que ele havia infringindo uma lei importantíssima para a cristandade. O principal, de sua parte, parecia não compreender muito bem o significado de tal punição, bem como a maneira pela qual o rei de França poderia aplicá-la, já que se encontrava tão longe. De todo modo, ele buscava desculpabilizar-se, alegando que tinha agido sob o efeito da embriaguez de cauim.

D'Abbeville narra a celebração da aliança por ocasião da construção de uma enorme cruz no grupo local de Japiáçu.

Japiáçu, principal da Ilha, vestiu seu casaco e reuniu no centro da praça todos os principais e anciões, e também o povo todo de Junipará e das aldeias vizinhas que, ao saber da notícia, para aí se encaminhara. Achava-se presente o sr. de Razilly bem como inúmeros franceses que se encontravam em Junipará. O reverendo Padre Arsênio e eu, revestidos de nossas sobrepelizes brancas, empunhamos nossos bordões com crucifixos e, depois de cantarmos o *Veni Creator, Ave Maris Stella* e outras orações devotas, e de benzermos a água, começamos a benzer a Cruz, tal qual fizéramos no Forte de São Luís. (1616/1975: 92).

Em primeiro de novembro de 1614, “dia de todos os santos”, d'Abbeville relatava a reunião de todos os principais sob liderança de Japiáçu para selar, finalmente, a relação de vassalagem com a França. Tudo ocorria, de um lado, ao modo indígena, seguindo os padrões de hospitalidade já evocados, bem como o rigor dos diálogos cerimoniais e, de outro, ao modo francês, mediante uma série de solenidades, que principiavam com cerimônias religiosas, culminando com o uso de canhões (símbolos do poder bélico dos franceses) e mosquetes.

Além das cornetas e da procissão dos capuchinhos com seus crucifixos em Junipará-Grande [aldeia de Japiáçu], outras informações permitem perceber que, embora realizado basicamente à tupinambá, o protocolo diplomático inclui elementos franceses. Na cerimônia de instalação da cruz na Ilha Grande, os principais Tupinambá, informa d'Abbeville, “vestiam casacos azul-celeste, com cruces brancas por diante e por trás, e que lhes haviam sido dados pelos loco-tenentes-gerais para servirem nesta e noutras solenidades”. (Perrone-Moisés 1996: 86-87)

Beatriz Perrone-Moisés propõe um paralelo entre a diplomacia estabelecida entre franceses e índios no Maranhão, América do Sul, e na região dos Grandes Lagos, América do Norte. Em ambos os casos, tudo começava com um comitê de boas-vindas, baseado em diálogos cerimoniais. A autora nota, entre os iroqueses, que a oratória era fortemente associada à função tradicional da política externa, constituída por um sistema de delegados que representavam as suas respectivas aldeias. Entre os iroqueses, mesmo o comércio só poderia ser realizado depois de uma série de discursos e festas que confirmavam a qualidade das relações, isso “porque o comércio supõe a aliança, e sua realização se conforma aos rituais, diplomáticos, de renovação desta” (idem: 95). Nesse caso, havia uma série de metáforas de paz que agiam no sentido de afastar as disposições guerreiras<sup>63</sup>. Em todas as negociações circulavam colares

<sup>63</sup> O tema da relação entre trocas cerimoniais e a manutenção de um sistema de “paz” aponta, na América do Sul, a constituição dos sistemas alto-xinguano e rio-negrino, referidos no capítulo anterior.

de conchas denominados *wampum* que, para os indígenas, significava palavra ou voz, ou seja, objetos que continham mensagens, confirmação das palavras proferidas.

Segundo Perrone-Moisés, a diplomacia era praticada pelos franceses “à americana” e os elementos europeus incorporados apareciam como acessórios e não eram senão a adaptação dos protocolos indígenas.

As formas que a diplomacia francesa assume na América são, como vimos, basicamente indígenas, embora a adição de elementos franceses acabe criando um protocolo próprio das relações entre europeus e índios, um “idioma ritual” colonial. O tempo dos rituais é aquele prescrito pela tradição indígena, a que os franceses se conformam rapidamente. No Brasil, os “principais” franceses logo se acostumavam a armar suas redes na casa dos “principais” indígenas. No Canadá, aprendiam a *pétuner* (fumar) e dançar. Na América, os mestres europeus da diplomacia incorporavam rapidamente as lições indígenas. (1996: 106)

A autora admite os limites de sua comparação entre Tupinambá e iroqueses, visto que os últimos possuíam instituições mais sofisticadas para o comércio e para paz do que os primeiros. Se a diplomacia é mesmo decorrência da guerra, é preciso mecanismos para mantê-la sob o risco da situação de guerra ser restaurada. Perrone-Moisés conclui:

[...] embora os Tupinambá não gozem de fama de grandes diplomatas comparável à dos iroqueses, sabe-se que sua “preferência” pelos franceses também tinha fundamentos estratégicos: contavam com os franceses para combater os portugueses. Na reviravolta da guerra dos Tamoios, foi igualmente uma questão estratégica que determinou a aliança com os portugueses: os Tamoios queriam unir-se aos portugueses contra os Tupiniquim que antes eram os seus inimigos e aliados dos portugueses e, naquele momento, tendo-se voltado contra estes, constituíam um inimigo comum. (idem: 85)

### **Notícias de uma certa confederação**

O tema da guerra dos Tamoios, em meados do Quinhentos, revela os contornos de um novo tipo de guerra, que visa a conquista territorial, e um novo tipo de paz, estabelecida entre grupos locais diversos, que nem sempre compartilharam histórias de aliança. Cerca de meio século depois, no Maranhão, d’Abbeville se referia aos grupos locais da Ilha Grande, Tapuitapera e Cumã como constituindo, juntos, uma só nação, algo como uma “confederação”. Florestan Fernandes (1948) aponta, depois da expulsão dos franceses do Maranhão em 1615, certas tentativas, contra os portugueses, de constituição de novas confederações, reunindo grupos tupi-guarani, franceses remanescentes e até mesmo tapuias. “Grupos tribais inimigos, de uma mesma região, como aconteceu no Rio de Janeiro, no século XVI, e no Maranhão e Pará, no século XVII, reuniam-se em confederações” (1948/1989: 42). O autor, apoiando-se em Capistrano de Abreu, refere-se a um levante geral contra os brancos em 1617, logo depois da chegada dos portugueses, liderado pelo principal Pacamon, o “grande feiticeiro” de Cumã, apresentado nas conferências de Yves d’Évreux. Depois de matar muitos brancos, os indígenas envolvidos teriam fugido para o sertão.

De Tapuitapera propagou-se para o Pará, participando da confederação diversas grupos tribais Tapuia.

A confederação abrangia 20 mil indivíduos. Todavia, é provável que este número seja muito pequeno, referindo-se apenas aos índios agrupados em uma região. Pois Heriarte informa que dela participaram 600 grupos locais e os números de vítimas indicados pelas fontes são também muito altos. (idem: 46)

Segundo o autor, essa confederação teria sido derrotada em março de 1619 pelos portugueses, resultando num enorme extermínio e numa grande massa de fugas em direção à região amazônica e ao sertão. Como já salientado, Fernandes aposta na capacidade confederativa dos povos tupi. Outro exemplo por ele frisado seria o de uma união entre diferentes grupos na região do rio São Francisco no final do Quinhentos. Não obstante, apesar de empregar constantemente esse termo, ele não especifica muito bem o seu sentido. Tratar-se-ia, com essas chamadas confederações, de uniões contingenciais de grupos como recurso apenas de “reação” à Conquista, como fruto das guerras coloniais, ou, diferentemente, de uma deriva centrípeta das organizações sociopolíticas nativas? Como já salientado nas páginas anteriores, afirmar que tais confederações são parte do cenário colonial não significa compreendê-las como uma novidade absoluta. É preciso compreender de onde derivam as novas formas.

Para discutir esse problema, é interessante considerar um debate que teve como objeto justamente a natureza de uma certa confederação constituída por um grupo tupi-guarani – os Wajãpi das Guianas – no Setecentos. Para Pierre Grenand (1982), que trabalhou com o cruzamento entre fontes e relatos orais, é possível inferir no passado desse grupo uma forma sociopolítica “autêntica”: uma estrutura clânica sustentava chefias de guerra fortes, confederações e mesmo um processo de territorialização acentuado. Tudo isso se desenrolava sob o cenário intenso de guerras e canibalismo, compondo uma situação “primitiva” genuína. Com a pacificação e o fim das guerras, os Wajãpi teriam entrado numa espécie de caminho aculturativo, resvalando no atomismo sociológico, na desterritorialização, nas chefias fracas e tendo no xamanismo – guerra invisível – o último estandarte da salvaguarda étnica. Dominique Gallois (1986), de sua parte, discorda da interpretação de Grenand, uma vez que, para ela, unidades sociopolíticas como as tais confederações não são um fato estrutural, passível de ser inferido de certas regras relativas à descendência, mas sim respostas a momentos históricos específicos. Para Gallois, se há algo estrutural entre os Wajãpi é o seu deslocamento incessante, a sua predileção pela dispersão e pela fragmentação. Comparados com os seus vizinhos caribe, tais os Wayana e Aparai, os Wajãpi apresentariam poucas instituições capazes de promover a cristalização de redes de relações políticas e comerciais, como as referidas confederações. Para a autora, portanto, a Conquista não teria como resultado a “involução” do sistema wajãpi, o que separaria radicalmente o “antes” organizado e o “depois” desfacelado, mas sim provocaria o estabelecimento temporário de certas formas de organização alheias; por exemplo, a instituição de um esquema de capitães nomeados. Haveria, com esses autores, duas imagens da sociedade wajãpi. De um lado, com Grenand, o paradigma “tribal”, dado na relação dos grupos de filiação com um território e com a chefia, algo que se perdia com a Conquista; do outro, com Gallois, a crítica às unidades. Se a autora se refere a “etnias”, é para demonstrar que estas, como as representações políticas em sentido estrito, são produtos da relação com as sociedades nacionais<sup>64</sup>. No mais, Gallois parece aproximar-se da posição de Pierre Clastres, para quem a guerra primitiva existe para a fragmentação do grupo e não para a sua aglutinação. De fato, as guerras e as configurações políticas descritas por Grenand seriam menos um fato da “autenticidade” wajãpi que algo circunstancial, ocasionado no calor das rela-

---

<sup>64</sup> Em suas reflexões mais recentes, Gallois (2001e 2005, por exemplo) desenvolve algo como uma anti-teoria da etnicidade: a “etnicização” ou “etnogenese” é tomada por ela como processo que surge na interação com os não-índios, mais precisamente os agentes das políticas indigenistas.

ções com os colonizadores. Os grandes chefes – capitães – mencionados pelo autor seriam, outrossim, fruto da tal política européia de nomeação e não o reflexo de uma instituição nativa. Para Gallois, o que define a história wajãpi são as migrações e não a concentração territorial. Malgrado a crítica às projeções de Grenand, Gallois (1986) não reflete propriamente, em seu trabalho de reconstituição histórica sobre as tendências centrípetas wajãpi. A pergunta que pretendo perseguir, tendo em vista esse debate, e que serve ao caso quinhentista, é novamente: haveria algo entre essa projeção de formas grandiosas e a imagem de dispersão e de migração?

Analisemos mais de perto, mas apenas na medida em que nos permitem as fontes, a experiência “confederativa” dos Tamoio, que tem como pano de fundo a disputa entre franceses e portugueses pela região da Guanabara, atualmente a cidade do Rio de Janeiro<sup>65</sup>.

A guerra dos Tamoio, que sucedeu a expulsão dos franceses em 1560, é, a princípio, uma guerra de vingança, que põe em movimento a lógica da inimizade entre grupos indígenas tupi-guarani, revestida sob a forma da conquista, cujo objetivo é a ocupação territorial e a cristalização de unidades, tanto nacionais – portugueses e franceses – como tribais ou étnicas – “os Tamoio”. Estamos diante não de uma contradição, mas de um paradoxo intrigante: de um lado, uma guerra que impede a subordinação das heterogeneidades a um estado de unificação – o objetivo continua sendo manter a idéia de inimizade –; do outro, um movimento que reitera unidades na condução do aniquilamento das alteridades. Não é possível alegar que o aspecto de conquista fosse totalmente alheio à guerra tupi; no entanto, este não parecia constituir um princípio central, não parecia oferecer o sentido último das investidas bélicas, muito mais afeitas à necessidade de apropriação de subjetividades externas.

Quem eram, afinal, os Tamoio? O erro é confundi-los a uma etnia constituída ou mesmo qualquer tipo de unidade sociopolítica dada fora do conflito que a engendrou. Tamoio, na língua nativa, refere-se aos “velhos”, aos líderes ou chefes que se reúnem em torno de um propósito comum, tais os anciãos do conselho. Tamoio é, portanto, uma unidade criada na guerra e para a guerra. A possibilidade ou não de esta unidade cristalizar-se não pôde, no entanto, ser verificada, visto que os confederados foram aniquilados pelas tropas portuguesas. Nesse sentido, não há tribo e sequer etnia sob o termo Tamoio, mas apenas o adensamento de alianças mediante uma ameaça concreta, revelando menos um imperativo do que uma capacidade organizativa dos indígenas potencializada, no caso, pelas lições bélicas francesas. Os franceses armaram os seus aliados Tupinambá e selaram com eles relações importantes de lealdade, baseadas tanto no comércio como no casamento.

A histografia nacional, como vimos no capítulo 2, atribuiu caráter triunfante à guerra dos Tamoio, e isso ocorreu devido à persistência de um mito ocidental: aquele, alimentado pelos jesuítas, do martírio pelo bem da conversão; e outro, reiterado pelos românticos oitocentistas, do sacrifício para a construção da nação. Em ambos os casos, era necessário lançar mão de figuras da unidade: a tribo ou confederação “tamoio”, unidos em sua resistência ao colonizador, e os heróis guerreiros, tal a imagem de Aimerê, o chefe supremo dos confederados, símbolo necessário da unidade desse povo, pensado também sob o prisma nacional. Além desses aspectos, podemos encontrar um terceiro mito, desta vez tomado pelo movimento indigenista cristão no final do Novecentos, para se referir à “resistência indígena” e, assim, ao despertar da consciência de indianidade, capaz de incitar à ação política. Tudo se passa como se ação política indígena necessitasse de um critério de unidade para existir, como se ela não pudesse se definir,

<sup>65</sup> Uma reconstituição dessa experiência já foi esboçada no capítulo 2.

justamente, por outros termos, por exemplo, as suas linhas de fuga. A guerra dos Tamoio é então reinventada como vanguarda do movimento indígena organizado, como primeira reivindicação pelos direitos e pela posse da terra diante do Estado nacional<sup>66</sup>.

Se a experiência dos Tamoio constituiu uma espécie de aparição da Unidade, ela não significou o seu êxito. Como já salientado, os Tamoio sequer tiveram tempo de testar a sua durabilidade, pois foram aniquilados pelas tropas portuguesas, apoiadas pelos jesuítas. Ainda que armados pelos franceses, não houve para os insurgentes meios de resistir aos portugueses; não havia escolha senão uma nova dispersão, fugas para o sertão e para o norte, ou mesmo a aceitação de uma vida dentro ou nos entornos dos aldeamentos. A unidade tamoio não vingou – isso ocorria, inclusive, por curiosas traições no seio mesmo dessa confederação – e a sua guerra surtiu efeito sobre a constituição de uma outra unidade. A derrota dos franceses e seus aliados indígenas atuava na construção da colônia portuguesa de modo a um só tempo físico (territorial) e simbólico. Erguia-se, sob o sangue derramado, sob o sacrifício (pensado à moda cristã), aquela que seria a futura capital da colônia. Se os Tamoio contribuía para a constância do projeto português, eles revelavam uma inconstância epistêmica e política, dada na traição por eles mesmos de seus próprios propósitos de unidade, de suas próprias tendências centrípetas.

A origem da guerra dos Tamoio remonta ao conflito não entre tribos ou etnias mas, vale ressaltar, entre blocos de populações, constituídos por alianças e replicadas no tempo, designados, grosso modo, como Tupiniquim e Tupinambá. O que tornou esses blocos mais visíveis ou coesos foi, com efeito, a aliança dos primeiros com os portugueses, e dos segundos com os franceses. Nesse ponto, estamos próximos do efeito “tribalizador” – ou “etnificador” – que Whitehead (1992) identifica nos contextos coloniais: Estados projetam nas sociedades indígenas imagens da Unidade, fazem tribos. Franceses reuniam Tupinambá ou Tamoio; portugueses, Tupiniquim ou Tememinó. Na capitania de São Vicente, os padres ganhavam como grande aliado os principais Caiuby e Tibiriçá, então batizado Martim Afonso, figura chave na fundação, em 1554, da vila Piratininga e na condução dos conflitos que ali teriam seqüência. Segundo o Padre Anchieta (1561/1933), num período de graves epidemias e guerras intensas, Tibiriçá teria logo se deixado convencer pela mensagem cristã, passando a pregar aos seus, alegando que o Deus dos padres garantiria o seu sucesso diante dos inimigos. Assim, o principal teria juntado a sua gente, então repartida por três aldeias pequenas, e as conduzido a Piratininga, onde havia sido erguido o colégio jesuíta.

É preciso lembrar que a criação de Piratininga produziu uma grave ruptura entre os próprios Tupiniquim, fazendo irromper inimizades onde havia parentesco e aliança. Anchieta e Nóbrega oferecem relatos perplexos sobre a onda de revoltas que punham cerco ao povoado. Os padres não se conformavam com as batalhas travadas entre “parentes”. Alguns relatos contam sobre a desavença entre Tibiriçá e seu irmão Araray, que passava ao lado dos insurgentes na luta pela expulsão dos portugueses. Araray era pai de Jagoanharo, protagonista de mais um evento emblemático relatado por Anchieta: em um assalto a Piratininga, ele era batizado e morto pelo próprio tio, Tibiriçá. A “guerra entre parentes” que ali

---

<sup>66</sup> Ver, sob esse propósito, um caderno produzido, em 1984, pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – *Confederação dos Tamoios: a união que nasceu do sofrimento*. Em linhas gerais, a história dos Tamoios é recuperada como emblema da reação indígena organizada contra a dominação colonial. Propõe-se, assim, um paralelo entre o caso quinhentista – reunião de diversos grupos sob um interesse comum – e a constituição de assembleias pan-indígenas na atualidade. Em ambos os casos, os indígenas tomariam consciência, diante do mundo não-indígena, de sua “condição” comum, o que os permitiria se unir e constituir unidades mais sólidas. O texto do CIMI esclarece que a tal “confederação dos Tamoios” só teve sentido diante de uma experiência de ameaça externa. No entanto, ele acaba por deixar transparecer um certo elogio da Unidade. Afinal, a experiência do sofrimento – e do sacrifício? – teria permitido aos indígenas vislumbrar a sua condição e a sua possibilidade de organização e união.

tinha lugar evidenciava como a inimizade podia ser rapidamente produzida, inclusive dentro de um grupo de cognatas ou aliados próximos, recolocando a situação de guerra onde se verificava um esforço (não unânime) de paz.

Como já mencionado, Anchieta distinguia, entre os inimigos dos habitantes de Piratininga, os inimigos corporais e os espirituais.

[Era] mui grande o perigo dos *inimigos corporais*, dos quais já estava espiada, por caminhos que haviam aberto pelos bosques, donde sua terra temia-se cada dia a vir a destruir, ou ao menos saltar e matar alguns deles, ou seus escravos, como costumavam, e muito mais pelo grandíssimo perigo em que estavam dos *inimigos espirituais*, pelos quais não só espiada, mas salteada e roubada estava muitas vezes, porque não tinham sacerdote, que lhes administrasse os sacramentos, e ainda que em suas enfermidades os socorríamos, e de noite por silvas espantosa; todavia sempre o diabo levava muito dos seus escravos, aos quais muitas vezes não se podia remediar, que primeiro não morressem. (Carta ao Padre Geral Diogo Lainez, 1561/1933: 170)

Os “inimigos espirituais” eram os Tupinambá ou Tamoio, os tais “índios irreduzíveis” ou “contrários”, e não se sujeitavam à ação catequética e à Coroa portuguesa, tendo composto alianças com os franceses instalados na Guanabara, desde antes da criação da França Antártica<sup>67</sup>. Os “inimigos corporais” eram os próprios Tupiniquim, “parentes”, em relação aos quais o ódio parecia ainda mais fresco e voraz. Estes, “seguindo o caminho da carne, afastando-se do caminho de Deus”, declaravam guerra aos portugueses e negavam a vida em aglomerados como Piratininga, preferindo manter-se sob a dispersão costumeira. Com a extinção, por ordem de Mem de Sá, da vila de Santo André da Borda do Campo, Piratininga sofria um grande inchaço. Composta pelos aliados dos portugueses, ela se tornava cercada de inimigos por todos os lados. Como concluía Simão de Vasconcellos (1663/1977), a gente de São Vicente que, logo após um lapso de paz, voltava a se entregar às delícias da guerra, deveria ser mesmo “cheia de contradição”.

A nova guerra que se configurava na capitania de São Vicente engendrava, pois, a oposição entre os catecúmenos dos jesuítas e os inimigos dos padres e, nesse sentido, da política de aldeamento que passava a ser implementada e que implicava, inevitavelmente, uma interferência violenta na organização política nativa, visto que incluía não apenas a supervisão dos padres e sua pedagogia religiosa, mas a nomeação de “meirinhos”, figuras institucionais que deveriam realizar a mediação entre a administração colonial e os nativos, e a instituição de um pelourinho. Em poucas palavras, o meirinho, que deveria ser escolhido e nomeado pelos jesuítas dentre os principais indígenas e tinha como função a punição daqueles que infringissem as regras impostas nos aldeamentos, como recusar-se a frequentar os ensinamentos cristãos. No mais, o meirinho era imbuído de função punitiva, cabia a ele meter os contraventores no tronco.

Diante desse quadro de tensão, da guerra entre parentes em Piratininga e das notícias de uma confederação de contrários com apoio de insurgentes franceses, cuja extensão ia de Ubatuba a Cabo

---

<sup>67</sup> Anchieta descreve assim os “contrários” dos Tupiniquim: “grande geração daquela língua e costumes destes, os quais estão tão perto, que em quatro ou cinco dias se pode vir de suas terras. Estes nunca cessam por mar e por terra de perseguir aos Cristãos, levando os seus escravos, e matando-os, e alguns deles mesmos, de maneira que sempre se vive em contínua inquietação e temor a eles, máxime agora que pelos matos mais bravos, e montanhas mui espantosas e desertas têm aberto caminhos por diversas partes, pelos quais vêm de suas terras a saltar as fazendas dos portugueses sem haver quem lhes impida” (Carta ao Padre Geral Diogo Lainez, 1561/1933: 171).

Frio, os padres Anchieta e Nóbrega partiam em missão de paz entre os Tamoio, dirigindo-se à região de Ubatuba, onde, uma década antes, Staden esteve em cativo. Esse episódio ficaria marcado como a “paz de Iperoig”. Para os missionários, ele tornou-se a grande narrativa sobre o martírio de Anchieta, que dispôs da própria vida pela missão, permanecendo sob o jugo dos “canibais”, “prontos para devorá-lo a qualquer momento”. Para a análise aqui empreendida, esse episódio parece bastante revelador da especificidade desse grupo reconhecido como Tamoio. Os habitantes de Iperoig, adensamento de dois ou três grupos locais, embora “confederados” com os revoltosos da Guanabara, deixavam-se seduzir pelos padres, sobretudo considerando a possibilidade de retaliar seus antigos e odiados inimigos, os Tupiniquim. Teriam eles traído a “confederação”?

Iperoig localizava-se na região entre o que são hoje as cidades de Ubatuba e São Sebastião. Quando da chegada dos padres, estes se deparavam com cinco principais, quatro deles vindos da região da Guanabara. Segundo Anchieta, com exceção de Pindabuçu, principal de uma aldeia vizinha, os demais revelavam-se muito hostis. Dentre esses homens ferozes, estaria o lendário Aimberê, designado como o grande líder dos insurgentes e o maior aliado dos franceses, visto que possuía um francês como genro. Aimberê ordenava que os padres fossem devorados, ao passo que Pindabuçu protegia-os em uma cabana, convencendo os demais a partir e deixá-los sob o seu jugo. Pindabuçu e Caoquira, ao contrário dos demais principais, eram referidos pelos padres pelo seu acolhimento. Além deles, um terceiro principal, de nome Cunhambeba (certamente não o mesmo das descrições de Staden), “homem de fala mansa”, tornava-se aliado dos padres. Com o apoio desses três aliados, os padres conseguiam erguer uma pequena capela e iniciar os seus ensinamentos, ainda que sob bastante resistência. Nóbrega partia a São Vicente para buscar novas pazes e Anchieta permanecia em Iperoig como refém, sob ameaças constantes de devoração, sobretudo da parte de alguns pajés e de mulheres, que não aceitavam o fato de ele se recusar a tomá-las como esposas. A presença de Anchieta em Iperoig causava, pois, oscilações entre os indígenas: de um lado, ele era reconhecido pela sua forte capacidade xamânica – batizar, ou seja, curar e comunicar-se com o sobrenatural – mas, de outro, causava perplexidade ao negar a integração nas redes de relações locais.

Conforme a correspondência de Anchieta, tudo indica que houvesse comunicação de fato entre as diversas aldeias tupinambá da costa. O trânsito intenso de canoas e visitas de principais e guerreiros vindos da região da Guanabara, que hora ou outra metiam medo nos reféns, vinha a atestar essa rede bélica, comercial e política. Anchieta, buscando implementar a duras penas a sua missão, mostrava-se perplexo diante dessas formas de organização política, em que todos e ninguém pareciam possuir autoridade:

Não pode um dos nossos andar seguro em suas terras, porque, se não tem cá pai, filho ou irmão, ou coisa que lhes doa muito, tanto caso fazem de haver muitos como poucos, e é coisa certa que para ser um principal basta ter uma canoa de seu em que se ajuntem doze ou quinze mancebos, com que possa vir a roubar e saltar, de onde parece quão particular cuidado teve Nosso Senhor o tempo que entre eles estivemos de nos conservar a vida. (Carta a Diogo Lainez, 1565/1933: 234-235)

Quando de seu cativo, Anchieta recebia notícias dos feitos dos Tamoio no Rio de Janeiro e dos estragos causados em Piratininga. Além disso, relata de que maneira, ali, a guerra de vingança persistia, persistindo também o trânsito de cativos e os festins canibais. O interessante, e que vem a ser ressaltado pela *Crônica* de Simão de Vasconcelos, é que todos esses feitos traziam à cena um enorme contingente de gente – canoas e canoas abarrotadas de guerreiros.

Dos do Rio já tínhamos o desengano que não queriam pazes, porque tínhamos certas notícias que eu havia mui bem alcançado em Iperoig dos mesmos Índios que tinham cerca de 200 canoas juntas, com as quais determinavam com este título de pazes entrar em nossas vilas, que já muitos deles tinham mui bem miradas, e pôr tudo a fogo e a sangue, se pudessem, e ainda que isto não se soubera por outra via, suas obras o estavam pregoando, porque, ultra deles virem sempre com propósito e vontade de nos matar enquanto estivéssemos entre eles, em Iperoig, depois de eu vindo, estando cá muitos deles, vieram outros por duas vezes e saltaram, levaram e comeram alguns escravos, depois vinham umas 40 ou mais canoas, para começar a efetuar a sua vontade, mas não chegaram cá mais de dez ou onze, os quais logo descobriram que vinham com determinação de tomar um dos lugares do campo, de nossos discípulos, o qual sabido pareceu bem ao Padre Nóbrega, e assim disse ao Capitão e Regedores da terra em conselho que sobre isso se fez, que se retivessem os principais daqueles, que eram senhores das mulheres e filhas dos cristãos, que lá tinham cativas, e haviam morto e comido um rapaz português depois das pazes, porque estes retidos, ou de grado ou contra a sua vontade, fazendo-se-lhes todo o bom tratamento, não só se houberam as mulheres cativas, mas foram grande parte para se povoar o Rio em paz. (idem: 235)

Dentro deste contexto de desengano quanto à possibilidade de paz em se tratando de tão ferozes canibais, Anchieta vê a Iperoig de Caoquira, Pindabuçu e Cunhambeba como uma ilha de constância num mar de inconstância. “Só os moradores dos lugares de Iperoig hão sido constantes até agora e alguns deles ainda estão entre nós outros; mas por fim farão o que a maior parte dos seus fizeram” (idem: 236). Em seu cativo, ainda que em desesperança, Anchieta consegue o apoio dos habitantes de Iperoig sob a condição de protegê-los contra os portugueses e ajudá-los na luta contra os Tupiniquim. Um tanto incertos quanto à palavra do padre, que prometia trégua, os indígenas permitiam que Anchieta retornasse a São Vicente e trouxesse, enfim, ajuda dos portugueses. Nesse desfecho, nota-se duas traições – ou melhor, uma traição e uma trapaça<sup>68</sup>. A traição advinha dos habitantes de Iperoig para com os confederados Tamoio, pois que aceitavam aliar-se aos padres sob o desejo de voltarem a se enfrentar com os Tupiniquim de São Vicente, “inimigos espirituais”. A trapaça advinha dos próprios padres, que prometiam apoiá-los, mas nada fizeram senão dar continuidade a um plano de ação em massa sob o intuito de derrotar todos os contrários e sua aliança com os franceses. Os padres, bem se pode imaginar, jamais pensaram em se aliar com os habitantes de Iperoig contra os revoltosos tupiniquim. Para eles, o importante não era perpetuar a lógica da inimizade ali vigente, mas subjugar os inimigos da empresa portuguesa sob a lógica da unidade – uma só colônia, uma só fé. Eles preferiram manter-se fiéis à conquista das almas do que embarcar numa lógica faccionalista, baseada no fracionamento<sup>69</sup>.

Os habitantes de Iperoig aliavam-se aos padres tendo em vista o ódio perpétuo mantido com relação aos grupos tupiniquim de São Vicente, que se revoltavam contra os padres e seus catecúmenos. Mais importante, portanto, do que a unidade dos insurgentes contra os portugueses, que resultou na aliança entre indígenas e franceses, era a manutenção de um laço de inimizade com outros povos tupi. Ao se associarem aos Tamoio, os Tupiniquim criavam um sério problema a um só tempo ontológico e

<sup>68</sup> Tomo emprestado a distinção deleuziana entre “trair” e “trapacear”; o traidor sendo uma figura – muitas vezes literária – do devir, ao passo que o trapaceiro, cujo compromisso é com a identidade, com formas fixas e instituídas. “O traidor é o personagem essencial do romance, o herói. Traidor do mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida. É bem diferente do trapaceiro: o trapaceiro pretende de apropriar de propriedades fixas, ou conquistar um território, ou, até mesmo instaurar uma nova ordem. O trapaceiro tem muito futuro, mas de modo algum devir. O padre, o adivinho é um trapaceiro, mas o experimentador, um traidor. O homem de Estado ou homem de corte é um trapaceiro, mas o homem de guerra (não marechal ou general), um traidor” (Deleuze 1998: 55).

<sup>69</sup> Anchieta apresenta, todavia, uma ambigüidade. Ele poderia ser um traidor se, como Francisco Pinto, embarcasse na sua própria xamanização. No entanto, Anchieta mantinha-se a meio caminho entre um Francisco Pinto, jesuíta que ao buscar converter os índios acaba ele mesmo convertido por eles, e Nóbrega, figura da *real politik*, compromissado, antes de tudo, com o funcionamento da empresa colonial.

político: ao reunir inimigos mortais em uma só unidade política, a lógica que fundava a vida social desses povos era colocada em xeque: em que lugar seria possível, então, vislumbrar a inimizade? As configurações das alianças mudavam no contexto da guerra e isso explicava porque os habitantes de Iperoig se dispunham a negociar com os padres, opositores principais dos Tupiniquim de São Vicente. Assim, se os padres pediam paz, os indígenas viam neles, contrariamente, um meio de continuar a fazer guerra, uma guerra nos seus termos, e não a guerra que se conformava sob a imposição de uma unidade confederativa, de uma unidade étnica porque política, os Tamoio. Como conclui John Monteiro,

Cientes das facções Tupiniquim contra os aliados dos portugueses, os Tupinambá [de Iperoig] enxergaram a oportunidade de estabelecer uma aliança com os portugueses para combater os rivais tradicionais – os Tupiniquim. De fato, Anchieta confessou que o único motivo para a negociação da parte dos Tamoio foi o “desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos tupis, que até agora foram nossos amigos, e há pouco se levantaram contra nós”. (1994: 40)

Anchieta e Nóbrega partiram a Iperoig sob a ilusão de que, conquistando o apoio de duas ou três aldeias e de alguns principais, eles conseguiriam promover a paz de “todos” os assim chamados Tamoio. O que eles obtiveram, de fato, foi uma aliança sem o menor consentimento dos demais insurgentes da Guanabara, afinal Aimerê e os seus mantinham-se ativos em sua revolta contra os portugueses e sua aliança com os franceses, assegurada, aliás, por laços matrimoniais. Este é um exemplo claro de que a lógica indígena das alianças não costumava contar com a fidelidade a uma unidade preexistente, ou seja, era uma lógica que já pressupunha a possibilidade da traição. Os habitantes de Piratininga traíam a confederação tamoio, mas ao fazê-lo mantinham-se leais a princípios que lhes pareciam bastante caros, qual seja, a perpetuação da inimizade<sup>70</sup>. Esse exemplo atenta para a ficção implícita à noção de Tamoio – eficaz em muitos momentos, ela não pode justificar-se por si só. Enfim, a traição dos habitantes de Iperoig oferecia mais um exemplo da inconstância epistêmica e política que Viveiros de Castro tão bem notou entre os antigos Tupi:

Aparentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam as almas aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda entender por que os índios não transigiam com o imperativo da 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. (1992/2002b: 212)

Nesse sentido, é preciso separar os “Tamoio” como ficção necessária para o colonialismo – e para a reação contra ele – de tal ou tal grupo – os habitantes de Iperoig que, menos preocupados em resistir, procuravam continuar guerreando. Isso pressupunha a presença de inimigos, não quaisquer, mas aqueles que se dispunham a aceitar as regras de seu jogo. Se os habitantes de Iperoig aceitaram a paz proposta pelos padres para continuar com a *sua* guerra, os padres aproveitavam-se da guerra *dos índios* para estabelecer a sua paz, ou seja, por meio da declaração de uma guerra justa capaz de banir os povos contrários e, junto com eles, os franceses insurgentes. A traição, ou melhor, trapaça dos padres consistia no fato de que à aliança com os habitantes de Iperoig eles preferiram o compromisso de extermínio dos contrários, os Tamoio, e sua confederação, que colocava em risco a integridade da colônia portuguesa. Como alega Neil Whitehead (1992), os Estados coloniais que nasciam no Quinhentos forçavam o nasci-

<sup>70</sup> Esse exemplo torna possível compreender, por exemplo, o título da monografia sobre os Parakanã, de Carlos Fausto – *Inimigos fiéis*. A fidelidade que não pode ser quebrada é justamente aquela que se alimenta com o inimigo.

mento de uma alteridade que lhes fosse homóloga, isto é, a “tribo” – ou a “etnia” –, que deveria ser englobada hierarquicamente.

Em 1564, a armada da Bahia, comandada por Estácio de Sá chegava, à Guanabara. Anchieta e Nóbrega iam ao encontro da armada com o intuito de ali chegar numa sexta-feira santa, mas antes passariam por Iperoig, já então destruída. O cenário da Guanabara não era muito melhor: encontravam casas queimadas, inúmeros corpos de índios, aliados dos portugueses, desenterrados, com suas cabeças esfaqueadas – marca indistinta da vingança tamoio. No domingo de Páscoa, fiéis à liturgia cristã, os padres realizavam uma missa na ilha de Villegagnon, então desterrada. Anchieta narra o ocorrido, inscrevendo-o na guerra entre nações e religiões e tomando-o como solução inevitável para a conquista de almas. Para ele, isso possibilitava “desarraigá-los dali a sinagoga dos contrários Calvinos, como porque ali é a melhor força dos Tamujas [Tamoios] e seria grande porta para a sua conversão: o Senhor que tem as chaves lhe abra presto, para que lhes entre o conhecimento de seu Criador e Redentor” (Carta a Diogo Lainez, 1565/1933: 237)<sup>71</sup>.

Anchieta narra alguns *flashes* – algo apoteóticos – dos ataques dos Tamoios aos portugueses que presenciou durante o tempo em que esteve junto às tropas de Mem de Sá. Vale a pena citar alguns deles.

[Os índios] saíram detrás de uma ponta em 48 canoas cheias de gente, e arremeteram com a cerca com tão grande ímpeto, e não havendo nela baluarte nem casa alguma feita em que se pudesse a gente recolher. Ajudou-nos Nosso Senhor, de maneira que andando no meio do terreiro descobertos, e chovendo flechas sobre eles, não os feriram, antes mataram alguns dos inimigos, e feriram muitos; e, não contentes com isso arremeteram com eles fora da cerca, e os fizeram fugir e embarcar em suas canoas desbaratados. (Carta a Diogo Lainez, 1565/1933: 250)

Os Tamoios andavam se ajuntando para dar grande combate na cerca; já havia dentro do Rio oitenta canoas, e parece-me que se ajuntariam perto de duzentas, porque de toda terra haviam de concorrer à ilha, e dizia-se que se fariam grandes mantas de madeira para se defenderem da artilharia e balroarem a cerca; mas os nossos tinham já grande desejo de chegar àquela hora, porque desejavam e esperavam fazer grandes cousas pela honra de Deus e de seu rei, e lançar daquela terra de Calvinos, e abrir alguma porta para a palavra de Deus entrar nos Tamoios. (idem: 253)

As imagens grandiosas de Anchieta trazem exércitos tamoio organizados, compostos de muitos homens e dotados de táticas de guerra eficazes. Com efeito, não podemos subestimar a capacidade de organização política e militar dos povos da costa quinhentista. Mas, diante de tantas aparentes contradições e traições, qual seria a última palavra a dar sobre todos esses eventos? O que afinal teria sido a tal confederação dos Tamoio, para além de seu significado mítico para a História do Brasil? Em primeiro lugar, é preciso meditar sobre a identidade Tamoio. Nota-se que os “velhos” em questão – *tamo*, *tamuja* – eram aqueles que participavam das decisões políticas, homens maduros (*tujuaé*) que integravam o tal conselho, como descrito por Léry. Os Tamoio seriam, assim, a projeção desse espaço unissexuado para uma esfera supralocal e, nesse sentido, constituíam uma extensão do domínio político, um esboço de representação coletiva que, no entanto, se via subordinado ao nexos fundante da inimizade. Em suma, os

<sup>71</sup> O Padre Nóbrega, de sua parte, foi um dos principais responsáveis pela investida final de Mem de Sá. É sabido que ele apressou a ação bélica contra os Tamoio sob o intuito de povoar a região da Guanabara. E ele escrevia: “Parece muito necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nele outra cidade como a da Bahia, porque com ela ficará tudo guardado, assim esta Companhia de Sam Vicente como a do Espírito Santo que agora estão bem fracas, e os franceses lançados de todo fora e os índios se poderem melhor sojeitar” (Carta ao Cardeal Infante D. Henrique de Portugal, 1560/1955: 369).

Tamoio pareciam resultar dessa reunião de principais visando combater seus inimigos, outros Tupi mas também portugueses. Houve por certo organização supralocal, mas a objetivação que esta atingiu deve ser considerada em seus limites e em suas circunstâncias. Todos os esforços de atribuir poder a chefes eminentes, como Aimberê, parecem ter sido em vão. Se estes incitavam a ação de outros e se ganhavam fama de bravura que rasgava o espaço, é difícil afirmar que eles conseguiam representar grupos de dimensão mais ampla. Que ele fosse reconhecido pelas suas proezas, isso parece indiscutível; o problema reside, no entanto, em que medida ele poderia ser aceito como um representante, como alguém que falasse em nome de outrem, que carregasse um conjunto de grupos locais espalhados por uma longa extensão na costa. Ainda que cientes de sua aliança e da vigência de um espaço intercomunitário, a idéia de representação de uma unidade política tão ampla como a dos Tamoio não parece ter surtido muito efeito, haja visto o episódio de Iperoig.

No Dicionário *Houaiss*, a confederação dos Tamoio é usada como exemplo no verbete “confederação”, vocábulo então definido como “liga dentro de um país, em defesa de *causa determinada*”(grifos meus). O problema seria: que causa é essa? Como discutido na primeira parte deste capítulo, a idéia de confederação, muitas vezes justaposta a de cacicado ou chefatura, apresenta-se sob um largo escopo semântico, que se refere simplesmente a algo que está “a caminho” do Estado (Fausto 2000). Sem pretender voltar ao debate com os arqueólogos e ao fato de que esses “Estados” podem ser mais acontecimentos circunstanciais do que estágios de uma evolução política, penso que podemos manter o termo desde que ele signifique não mais do que *alguma* organização política e *alguma* representatividade e não (necessariamente) poder político centralizado e coercitivo. Isso posto, o trabalho seguinte seria o de definir, em cada caso, no que consiste essa organização e essa representatividade e, assim, em se tratando de exemplos extraídos de fontes históricas, criticar as visões apresentadas, impregnadas pela projeção da “forma Estado”, visões seduzidas pela Unidade.

Tendemos, com efeito, a projetar na confederação dos Tamoios uma aliança militar de tipo ocidental e, assim, encontrar nela a união política entre unidades independentes pré-estabelecidas. Dessa feita, cada uma delas teria o seu próprio chefe e o seu conjunto deveria contar com um chefe supremo. Mas as coisas não pareciam funcionar bem assim entre os antigos Tupi, pouco afeitos a essa imagística da unidade e da hierarquia como englobamento do contrário. O problema da representatividade entre esses grupos não parecia residir na possibilidade de compor uma unidade supralocal, do tipo tribo ou etnia, mas sim na destreza de compor qualquer unidade, tendo em vista a idéia de uma incompletude ontológica e quiçá sociopolítica, onde existir era devir, mais especificamente devir-inimigo, como bem notou Viveiros de Castro. Nesse mundo, qualquer unidade, local ou supralocal, não importa, conteria em si uma espécie de rachadura, ou seja, declarar-se-ia na sua precariedade, na sua impossibilidade de seguir idêntica a si mesma. Nesse mundo, em suma, a Unidade não existia como projeto, mas como pausa quiçá necessária dentro de um tempo de espera. Um grupo local e sua representatividade poderiam ser pensados como essa pausa, como realidade momentânea que já anuncia sua dissolução por uma traição inevitável. O mesmo pode ser referido a essas chamadas confederações: elas atendem a necessidades de um contexto específico, mas sua existência é transitória, não pode durar. Nesse sentido, a confederação dos Tamoios é menos algo a caminho do Estado, ainda que não podemos afirmar que isso seja de fato impossível, do que essa pausa, essa forma de organização concebida pela sua transitoriedade. É como a “casa de guerra” jivaro, paragem momentânea para viver um estado estendido – e muitas vezes fortemente almejado, devemos lembrar – de consangüinidade, estado fadado a ser dissolvido pela afinidade e suas tensões intrínsecas.

O episódio dos Tamoios tem muito a dizer, ademais, sobre a passagem da guerra de vingança para

a guerra colonial, que impõe aos indígenas a necessidade de definições identitárias mais rígidas. Se os Tamoios constituem uma ficção colonial, trata-se esta de uma ficção que funciona, ou seja, coloca problemas reais aos indígenas, exigindo deles a construção de representatividades mais estáveis. Um paralelo instigante pode ser notado no mundo contemporâneo, em que os grupos indígenas são cooptados a lançar mão de unidades – a um só tempo políticas e culturais – não para guerrear, a ferro e fogo, contra o inimigo comum, mas para reivindicar “direitos”, como os de posse de uma terra. Dominique Gallois (2000) refere-se, para o caso dos Wajãpi, à construção de um discurso político e de um processo de “eticização” – ou “tribalização” nos termos de Whitehead (1992) – que ocorre mediante a interface com setores da sociedade brasileira. Essas formas de representação, apesar de aparecerem como novas podem (ou mesmo devem) ser pensadas como produzidas a partir de formas já existentes, pensadas em suas metamorfoses.

Gallois (2001) conta, ainda, que a demarcação da Terra Wajãpi, localizada no estado do Amapá e realizada em 1997, implicou, entre os indígenas, a construção da idéia – e não a “tomada de consciência” – de um espaço limitado e compartilhado entre os diferentes grupos locais. Criava-se, assim, a necessidade de fundação de um Conselho supralocal, o Conselho Apina, capaz de “representar”, diante do Estado brasileiro, a “comunidade wajãpi”<sup>72</sup>. Se a ficção “os Wajãpi” foi uma exigência do Estado, diferentes sujeitos wajãpi tiveram de lidar com ela e, portanto, refletir sobre a sua operacionalidade. Silvia Tinoco, refletindo sobre essa experiência, afirma que o Conselho Apina

nasceu da interlocução entre os Wajãpi e a antropóloga e assessora da ONG [Centro de Trabalho Indigenista – CTI, que acompanhou o processo de demarcação], Dominique Tilkin Gallois, e encontrou nos cursos de formação um espaço privilegiado para o debate. Os professores wajãpi, por dominarem o português, a aritmética e outras concepções *karai-ko* [brasileiros], passaram, com o tempo, a se considerarem a serem considerados os mais capacitados para o exercício da administração do Conselho. (Tinoco 2000:93).

O Conselho tornava-se o fórum para negociação de projetos, que envolviam assuntos como demarcação e vigilância de terras, saúde e educação etc. Ele passava a abrigar a reunião de chefes de diferentes grupos locais, buscando produzir consensos. Isso se dava a duras penas, tendo em vista, entre os Wajãpi, uma tradição do dissenso atestando a improbabilidade da representação de “uma” comunidade coesa. Segundo Tinoco, as reuniões nas aldeias, que contavam com a presença dos mais velhos, dificilmente atingiam consensos. Já aquelas ocorridas na cidade, contando com a participação dos jovens culminavam em decisões apressadas, muitas vezes não reconhecidas pela boa parte da população wajãpi. Esses jovens, que dominavam o português e a matemática, passavam a se fazer visíveis diante dos parceiros não-indígenas, alcançando, assim, algum protagonismo nas decisões políticas, então restritas aos velhos, tamoios da atualidade.

Gallois discute como velhos e jovens wajãpi acabaram por formular “falas para brancos” em momentos críticos do contato. Se os primeiros, de um modo algo profético, apuravam suas “falas duras”, como forma de confrontar e ameaçar os interlocutores não-indígenas, fazendo uso dos “mesmos

<sup>72</sup> Interessante contrastar esse processo de construção com o que afirma Gallois: “No Conselho das aldeias wajãpi, os chefes, jovens que assumem a diretoria, todos estão marcados por relações de dentro, são cunhados uns dos outros. Quem sabe os filhos deles vão conseguir ter posturas neutras. A política indigenista obriga às vezes a preparar pessoas muito rapidamente e cria uma ruptura muito grande. Essas pessoas não conseguem mais escutar as vozes de suas bases nem conseguem voltar. A perda é deixar de ser parcial. Os índios são parciais, eles não representam o Todo wajãpi, porque o Todo wajãpi não existe. Então, forçar a barra para que se represente esse todo é fazer-se como um *karai-ko* [brasileiro], é deixar de ser Wajãpi” (2001: 113).

recursos retóricos que usam quando falam diretamente com seus destinatários” (2000: 213), os últimos destacam-se pelo domínio do português, tornando-se mensageiros das aspirações de suas comunidades e proferindo suas “falas mansas”. Resulta desses modos de falar com os brancos o embate entre lideranças, que reenvia a outros cenários da Amazônia indígena atual. De modo geral, se os jovens deixam-se seduzir mais facilmente pela lógica da representação, os velhos (e a “gerontocracia” no sentido atribuído por Léry e Florestan Fernandes) são muitas vezes responsáveis pela imposição de freios. De um lado, emerge no cenário indígena a figura de representantes políticos capazes de fazer a mediação entre seu grupo e diferentes setores da sociedade nacional, bem como entidades políticas como comunidades, conselhos e associações, todos eles voltados para preocupações ligadas à propriedade da terra e a direitos diferenciados. Do outro lado, persiste o motor da fragmentação, revelado por um faccionalismo intenso, pelo movimento de fissão e dispersão, pelas redes de agressão e feitiçaria, enfim, por múltiplas traições que deslindam um contexto altamente movente. No começo do XXI, em suma, ainda se ouve os ecos do Quinhentos e isso talvez se deva à transformação de uma mesma lógica da ação política indígena. Eis, ao menos, a aposta deste trabalho.

Não é possível saber o que teria acontecido se os Tamoio, esses velhos de falas duras – ou seja, não mais meros “chefes titulares” –, não tivessem sido derrotados pelos portugueses e, assim, varridos da costa sudeste. É possível que tudo voltasse a ser como antes, que os grupos retornassem ao seu estado de dispersão e que novas inimizades nascessem entre os aliados. É possível também que esse conjunto de alianças encontrasse uma forma mais estável, algo como a replicação de um estado de paz no interior de uma certo conjunto multicomunitário, o que pressupõe a emergência de chefias supralocais mais fortes e mais por assim dizer representativas. Nada disso seria impossível. Os antigos Tupi eram decerto capazes de se organizar politicamente e, inclusive, encontrar soluções para o dilema da representação. No entanto, se eles pareciam se manter fiéis a algo, isso dizia respeito a recusa de abrir mão de um devir – devir-inimigo, devir-estrangeiro, devir-deus etc. –, pois residia ali o nexos de sua existência, o que implicava, entre outras coisas, assumir a identidade como estado passageiro.

# PARTE III

## Capítulo 05



## Sobre a chegada do profeta estrangeiro

Amigo silencioso da distância,  
sente o teu sopro dilatando o espaço,  
Na caixa dos sinos baços, do teu cansaço,  
*deixa-te ressoar. O que era em ti substância*

torna-se, assimilado, mais forte que tudo.  
Vai e vem na metamorfose. Qual o espinho  
de tuas experiências mais agudo?  
Se beber te é amargo, faz-te vinho.

Na noite além de todas as medidas, ousa  
ser a magia da encruzilhada dos sentidos,  
o sentido dos seus encontros impresentidos.

E se o que é terrestre te olvidou,  
diz: “eu corro” à terra que repousa  
e diz à água rápida: “eu sou”.

– Rainer Maria Rilke, “Sonetos a Orfeu” (Tradução de Augusto de Campos)

Se no capítulo 3 dissertei sobre a fabricação de grandes guerreiros, “deuses antecipados” (Viveiros de Castro 1986), neste capítulo pretendo dissertar sobre a fabricação de grandes xamãs, profetas ou caraíbas, “homens-deus”. Quem, afinal, eram eles? Simples pivôs de movimentos proféticos? Ou grandes xamãs, xamãs magnificados que acabavam por dar sentido político à sua liderança espiritual? Eles eram decerto líderes espirituais ou religiosos, visto que impulsionavam a ação de muitos seguidores, prometendo conduzi-los à terra sem mal, mas a natureza propriamente política de sua ação merece ser rediscutida. A matéria dos próximos dois (e últimos) capítulos reside na questão de se, nesse caso também, há passagem da ação para a representação, ou seja, em que medida esses líderes passam do puro movimento de evasão, engendrando uma linha de fuga, para uma posição propriamente política, transformando a massa sempre movente de seus seguidores em unidades sociopolíticas<sup>1</sup>. Este ponto será especificamente tratado no capítulo seguinte. No momento, gostaria de me ater sobre quatro questões gerais, extrapolando, quando possível, o foco na costa quincentista e seiscentista:

1. Qual a natureza da “massa” conduzida pelos tais caraíbas ou profetas?
2. O que é um xamã?
3. Como um xamã se torna um profeta? Seria esta mais uma questão de magnitude?
4. De que maneira um xamã pode vir a ocupar uma posição política?

---

<sup>1</sup> No que concerne ao material sobre os antigos Tupi da costa, os dados sobre xamanismo são bem menos abundantes que aqueles sobre a guerra. Se nenhum dos cronistas deixa de mencionar os tais “ritos xamânicos” e a presença – intrigante, em especial para os padres – dos assim chamados profetas, André Thevet e Yves d’Évreux parecem ser os autores que contribuem com as informações mais importantes. As análises de Alfred Métraux (1967), Hélène Clastres (1975), Eduardo Viveiros de Castro (1986), Isabelle Combès (1992) e, mais recentemente, Cristina Pompa (2003) parecem-me as mais completas sobre o xamanismo e profetismo dos antigos Tupi da costa. É sobre elas que me debruçarei nas próximas páginas.

## Transfigurações da terra da abundância

### Cauinagem sem fim

A chegada de um “feiticeiro” estrangeiro, que “fingia trazer santidade”, é retratada de modo intrigante pelo Padre Manoel da Nóbrega em uma carta – já muito citada – enviada aos Irmãos de Coimbra:

De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de longes terras, fingindo trazer santidade. E ao tempo de sua vinda lhes mandam alimpar os caminhos e vão-nos receber com danças e festas, segundo o seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos, umas às outras, e pedindo o perdão delas. Em chegando feiticeiro com muita festa ao lugar, entra numa casa escura, e põe uma cabaça, que traz, em figura humana, em parte mais conveniente para os seus enganos, e, mudando a sua própria voz como de menino, e, junto da cabaça, lhes diz que *não curem de trabalhar, não vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que hão-de matar muitos de seus contrários e cativarão muitos para os seus comeres. E promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão-de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quiserem; e outras coisas semelhantes lhes diz e promete com que os engana*. De maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas as quais crêem. E acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem endemoninhadas, como decerto o são, deitando-se em terra e escumando pelas bocas; e nisto lhes persuade o feiticeiro, que então lhes entra a santidade, a quem isso não faz, tem-lho a mal. E depois oferecem-lhe muitas coisas. (1549: 63-64)

O relato de Nóbrega, ainda que imerso em espanto, contém elementos importantes. O profeta chegado era recebido com danças e festas; em seguida, catalisava uma espécie de “transe” coletivo e incitava a todos a segui-lo, prometendo uma vida sem trabalho, sem regras de parentesco; uma vida, enfim, plena de festa, como aquela com qual ele fora recebido. Tudo se passa como se o ritual antropofágico, realizado periodicamente quando da captura de inimigos, se tornasse a regra: beber em excesso e se fartar de carne humana, ambos modos de uma alteração, que aligeiravam o corpo e produziam um estado comunicação generalizado, submetendo ao contato patamares humanos e divinos.

Nóbrega destaca, outrossim, o lugar fundamental das mulheres quando da chegada do tal xamã: elas, que diziam já prever tal acontecimento, tornavam-se como que cúmplices dele e, como ele, “que fingia trazer santidade” e conversava com espíritos que pareciam habitar os seus maracás, eram apresentadas como “endemoniadas”. Na promessa de vida longa, as mulheres velhas pareciam ser as mais beneficiadas: tornar-se-iam moças e poderiam casar-se com quem bem desejassem<sup>2</sup>. Ébrias de cauim e como que xamanizadas, buscavam para si o destino do matador: ser um deus antecipado na terra. E ainda decretavam, nesse mundo, um estado de abundância acessível a todos.

Os tais profetas pareciam, pois, levar às últimas conseqüências os efeitos da guerra. É nesse sentido que Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985) os tomam menos como

<sup>2</sup> Alfred Métraux (1928/1979), guiando-se pela descrição de Nóbrega, remete ao costume de as mulheres se “confessarem” aos xamãs, e isso teria a ver com as violações das prescrições referentes à vida sexual. Muito provavelmente, Métraux compactua com uma projeção de Nóbrega, guiado pela noção de adultério como contravenção. De todo modo, não é impossível que o tal ato de “confissão” – incentivado pelos padres – tenha sido ritualmente incorporado pelos caraíbas e, é claro, remodelado por eles. Na falta de elementos etnográficos e históricos para prosseguir, só nos restam essas especulações.

revolucionários, críticos radicais da ética guerreira e canibal, que como “fundamentalistas”: tornavam regra o que era uma exceção edificante e não contestatória, qual seja, esse estado de comunicação generalizada, esse *devir-deus* obtido pelo matador e experimentado fugazmente pela coletividade, que unia anfitriões e convidados por meio da embriaguez do cauim.

Voltemos, antes de abordar os rituais conduzidos pelos caraíbas, a esse momento de exceção, que era o ritual antropofágico. Vimos, no capítulo 3, que se tratava ali de um lugar para a constituição da pessoa do matador e, por extensão, de “grandes homens”. Em outras palavras, dava-se lugar ao teatro de um devir-individual, que ocorria ao modo de uma “fusão ritual” (Viveiros de Castro 1996a/2002). O matador tornava-se a própria vítima, antecipando-se como deus. O período de reclusão que se seguia era responsável pelo amansamento dessa porção incorporal do inimigo, retida pelo guerreiro. A fabricação da pessoa deste último dependia, pois, da interiorização dessa parte inimiga ou, ainda, dessa relação com o inimigo; e a sua magnitude implicava, portanto, a acumulação de outras partes e relações, o que significava algumas execuções seguidas de reclusões e de certos atos cerimoniais, tais a nomeação e a escarificação. A idéia de relação aqui apresentada, vale ressaltar, pressupõe menos uma conexão entre termos pré-estabelecidos que a abolição dos contornos entre os próprios termos e, por conseguinte, a revelação de um estado “pré-individual”, dotado de pura relacionalidade (Simondon 1964 e 1989). Tudo se passa, então, como se a individuação (e, por conseguinte, a individualização) do guerreiro não pudessem prescindir desse ato ritual, que operava pela desindividuação dos sujeitos, pondo em causa esse estado “pré-individual”, fazendo com que os termos cedessem às relações, o visível ao invisível.

Se deslocarmos o foco do matador para a coletividade embriagada, que não está ali apenas sob o título de audiência, podemos alcançar outro ponto de vista sobre o ritual antropofágico, fazendo com que ele apareça sobretudo como festival ou mesmo como bebedeira. O matador era peça central do ritual na medida em que não participava da festa, ou, como frisou Viveiros de Castro (1986), não podia beber, muito menos comer da carne do inimigo. O par matador e vítima se opunha à coletividade embriagada e como que indiferenciada, constituída por membros dos grupos anfitriões e convidados. Se o matador, ao executar o inimigo, experimentava um devir individual – ele era tanto si mesmo como o inimigo feroz, daí o sentido da fusão –, devendo retirar-se do terreiro para se manter recluso no interior de sua casa, longe de todos, a coletividade embriagada experimentava um outro tipo de devir. Ela logo se tornava algo como uma massa indiferenciada, em que todos aqueles – convidados e anfitriões, homens e mulheres – que dançavam e cantavam portavam-se como feras, porque vorazes devoradores, e deuses, porque leves.

Com efeito, “somente na massa”, sugere Elias Canetti, pensando em termos mais gerais, “é possível ao homem libertar-se do temor do contato” (2005: 14) e, assim, entregar-se inteiramente ao outro. Numa massa ideal, garante o ensaísta, não há mais diferenciação, nem mesmo entre os sexos, senão uma espécie de alívio ou descarga, que promove, tal o ápice da curva da embriaguez de uma cauinagem, um “momento feliz”, em que se diluem as fronteiras entre os termos individuados, em que se opera, para voltar ao vocabulário de Gilbert Simondon, um estado transindividual. Em outras palavras, é possível afirmar que a festa operaria um ato de desindividuação que conduziria à constituição de um coletivo particular, composto não pela soma dos participantes individuais, mas pela conexão entre as suas aberturas.

Entre matador e vítima passava-se, segundo Viveiros de Castro (1996a/2002), um movimento de “fusão ritual”, de identificação exacerbada que seguia a destruição física de um dos termos. Ora, esse ato

de destruição implicava a desindividuação ao mesmo tempo do matador e de sua vítima; a última dissociada em cadáver e princípio vital, o primeiro assaltado por um processo de abertura e incorporação que fazia com que ele assumisse o “ponto de vista do inimigo”. Isso o colocava em uma posição de extrema vulnerabilidade, pois ele podia se tornar o próprio inimigo, perder sua posição, agredir os seus parentes. Enquanto isso, do lado da coletividade embriagada, eram abolidas as fronteiras entre os grupos em nome da produção de um coletivo que devia pesar, sob o risco de recair numa leveza excessiva tornando todos vulneráveis a atos desmedidos, bem como metamorfoses irreversíveis, ou seja, perda da própria humanidade, que não é senão um ponto de vista particular sobre o cosmos (Viveiros de Castro 1996b/2002).

O devir individual do matador estava na base da constituição de relações unissexuadas entre pessoas de sexo masculino, ao passo que o devir coletivo fundamentava-se nas relações de sexo oposto, sendo a relação entre convidados e anfitriões pensada sob o signo da complementaridade entre masculino e feminino, o que descortinava conotações sexuais. A parte unissexuada do rito, dada pela relação matador-vítima, revelava um horizonte em que o domínio político podia ser construído. A bebedeira revelava, de sua parte, um domínio para relações de sexo oposto, ao pôr em cena homens e mulheres, convidados e anfitriões. Em suma, podemos deslindar, no mesmo ritual, dois devires complementares: o devir individual, antecipação da condição divina via fusão ritual, que produzia o parentesco, e o devir coletivo, como a criação no agora da terra sem mal via comunicação embriagada, que tornava possível a conexão com os estrangeiros, os convidados de outros grupos locais. Em ambos os casos, porém, permanecia o mesmo desafio: antecipar a condição divina na terra e aproximar-se do mundo divino sem precisar morrer. De um lado, isso podia ocorrer pelo elogio ao parentesco (consangüinidade e afinidade efetiva); de outro, pelo elogio àquilo que Viveiros de Castro (1993/2002) denominou “afinidade potencial”, afinidade que prescinde de afins, e que está na base do que tem sido definido aqui como aliança política. De um lado, o mundo dos deuses continuava alhures, o matador devendo antecipá-lo e fazer disso a sua magnitude; de outro, o divino devia ser atualizado na terra, sua projeção no tempo sendo revertida para o agora, sendo traduzida em espaço.

O devir do matador respeitava o tempo, que determinava que o guerreiro seria deus depois de morto. Sob o mesmo constrangimento temporal – o casamento avuncular, a uxorilocalidade transitória, essas figuras do desequilíbrio e da incerteza – se dava a dinâmica do parentesco. A figura masculina tupi era vítima de uma espera (também uma espreita) prolongada: à espera do primeiro inimigo, à espera da esposa (filha da irmã), à espera do fim do ciclo uxorilocal, à espera da boa morte e, por fim, da terra da abundância, onde reinaria a cauinagem sem fim. Mas nada lhe estava garantido de antemão. Era também sob essa condição que se realizava, como bem demonstraram Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985), a vingança, atualizando uma estrutura constituída de tempo, visto que sempre impulsionada ao futuro. Era justamente nesses *entre-tempos*, quando as relações podiam ser acumuladas e objetivadas, que era possível construir o domínio político, o domínio temporal dos chefes de guerra. O devir coletivo, diversamente, buscava a abolição do tempo ao decretar que não era mais preciso morrer para conhecer a morada dos deuses. O que era tempo se tornava espaço, o que era um destino verticalizado, a morte, tornava-se horizontalidade e horizonte, o que resultava em diferenciação (magnitude, graus) passava a ser indiferenciação.

Podemos compreender a embriaguez do cauim, entre os povos antigos como atuais, como operador de um devir e de uma transformação. No final de *Araweté, os deuses canibais*, Viveiros de Castro compara as cauinagens antopofágicas tupi aos cultos dionisíacos da Grécia Antiga que, a despeito dos cultos integrados à pólis, incitavam a um devir-animal, devir-fera. Com efeito, no repasto canibal, todos

portavam-se como devoradores vorazes – jaguares – de carne humana. Como nos cultos dionisíacos, em que esse deus celebrado era estrangeiro, advindo do Oriente, as cauinagens acabavam por encerrar uma “crítica animal” ao estado de sociedade, à instituição da pólis, ou seja, da política dos homens. Mas se os cultos dionisíacos possuíam caráter “anti-sistêmico” tendo em vista a oposição aos cultos integrados à pólis, as cauinagens tupi eram elas mesmas parte de um sistema que só se realizava mediante esse devir, visto que a condição humana era pensada sobretudo como um espaço precário *entre* a animalidade e a divindade, condição, como glosa Viveiros de Castro, que deveria ser superada por “cima” (devir-deus, divinização) ou por “baixo” (devir-animal, jaguarização).

A “superação da condição humana por baixo”, a que se refere o autor, remetia à cauinagem antropofágica, em que a coletividade embriagada entregava-se a um devir-animal na devoração do inimigo e na ingestão do cauim, bebida cuja relação com a carne era de homologia ou mesmo de “transubstanciação” (Combès 1992, Lima 1995). Tratava-se, no mais, de uma crítica animal ao estado de sociedade. A “superação da condição humana por cima” remetia, por seu turno, a uma espécie de “crítica divina” baseada em uma renúncia, que implicava um modo de vida pouco social, marcado pelo isolamento e por certas restrições. Os caraíbas tupinambá, personagens errantes, representavam algo dessa recusa: negavam os laços de parentesco, passavam por longos períodos de reclusão, deixavam de pertencer a grupos locais específicos, mantendo-se por tempos sob um estado de marginalidade. A exacerbação desse quadro reenvia, segundo Hélène Clastres (1975), aos Guarani atuais, entre os quais a guerra e o canibalismo não figuram senão como memória envergonhada, tendo sido eclipsados por uma atitude ascética que tem por meta atingir um estado de “perfeição”, como se assim fosse possível aproximar-se, ainda na terra, de um etos propriamente divino – tal o paralelo com o orfismo grego, originário do dionisismo. Essa translação, garante Viveiros de Castro, não teria ocorrido – ou, se ocorreu, isso se deu apenas em parte – entre os Tupi quinhentistas e seiscentistas que, por seu turno, almejavam uma síntese.

Pouco sabemos da religião Tupinambá, mas o profetismo e o canibalismo parecem ter configurado uma síntese em que se buscava essa superação da condição humana por cima e por baixo: a palavra dos profetas pregava a abolição do trabalho, da proibição do incesto, exortava o nomadismo e à dança; mas mantinha o canibalismo, esse núcleo de excesso que marca indelevelmente a filosofia tupi-guarani. (Viveiros de Castro 1986: 699)

Síntese semelhante teria sido aquela vislumbrada pelos Araweté, para quem a animalidade e a divindade fundiam-se sob a figura dos *maï*, os “deuses canibais”, entidades divinas devoradoras de cru, tais os jaguares.

O caraíba ou profeta era, contudo, uma figura praticamente ausente da cauinagem antropofágica, mas se revelava líder espiritual de grande peso quando conduzia certos ritos xamânicos, nos quais fazia descer os deuses (muitas vezes referidos pelos cronistas como espíritos dos ancestrais), comunicando-se com eles seja para prever fatos relacionados à guerra, seja para diagnosticar doenças e cataclismos, fenômenos que impulsionavam tanto à vingança como à evasão. Nesse sentido, o profeta saía por entre as aldeias convocando gente para segui-lo em busca da tal terra da abundância, fazendo da coletividade embriagada e indiferenciada das cauinagens uma massa em movimento. Sua crítica, animal e divina, ao estado de sociedade ancorava-se num radicalismo: era preciso fazer a exceção virar regra, não se conformar com a espera sem fim e com as regras de parentesco; enfim, chegar à terra da abundância sem precisar morrer. O caraíba perpetuava a guerra, mas nublava a figura dos guerreiros. Se o ritual

antropofágico era palco para uma fusão que conduzia, mediante resguardos, a individuação do matador, bem como a sua magnificação, os rituais xamânicos, e sua tendência de se constituir em formadores de massas ambulantes, procediam no sentido da individuação de um novo coletivo, distinto dos demais (as parentelas, os grupos locais). Se o ritual antropofágico fabricava pessoas, tendo como carro-chefe a figura do bravo guerreiro, o ritual xamânico inventava novos coletivos, desarrumando a organização social em nome de um novo (e divino) destino coletivo.

### Morrer e não morrer

As cauinagens permitiam recobrar a comunicação perdida (ou dispersa) num tempo remoto, entre não-humanos (deuses, mortos, animais etc.) e humanos, e também a vida longa – imortal? –, a agência, capacidade de transformação do mundo e de si por meio de uma maximização de relações. Elas recriavam, em suma, o cenário da terra da abundância, destino das almas bem-aventuradas. É nessa ânsia por comunicação que, entre os antigos Tupi, emergia a figura do grande xamã, líder espiritual ou caraíba, mesmo nome atribuído aos demiurgos dos mitos cosmogônicos. Conforme o material apresentado por André Thevet na *Cosmographie* – e analisado, entre outros, por Métraux (1928/1979) e Lévi-Strauss (1993) – os primeiros caraíbas foram responsáveis pela produção de separações entre os seres e entre os domínios do cosmos<sup>3</sup>. Essas separações seguiram infinitas, visto que o pensamento ameríndio, como propõe Lévi-Strauss, repudia todo tipo de solução pela unidade ou pela identidade. O mito coletado por Thevet fala dessa necessidade de perpetuar diferenças e revela um desequilíbrio dinâmico, impedindo que fosse abolida a distância entre os pólos e, assim, tornando irreduzível um princípio de dualidade assimétrica.

Tendo em vista a reflexão de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro (2000/2002) alega que os mitos – e os personagens que eles encenam, tais os demiurgos – contam sobre a produção de diferenças extensivas – separações, descontinuidades – a partir de diferenças intensivas – singularidades, continuidades. Ora, se os caraíbas mitológicos separam, cabe aos caraíbas da atualidade – não quaisquer xamãs, mas sim os “grandes” – refazer a comunicação e a mediação com o outro mundo, o mundo separado. Os caraíbas atuais são, portanto, a “última esperança”, a promessa de refazer, por meio de seus cantos, danças e tabagias, o elo perdido e, assim, reencontrar a agência dissipada – capacidades transformacionais, vida longa obtida na relação<sup>4</sup>. Os caraíbas tupinambá diziam visitar as regiões onde habitavam as almas celestiais depois da morte e, para tanto, como os mortos, eles tinham de percorrer um longo caminho, no curso do qual se deparariam com uma infinidade de espíritos canibais (*anhanga*) que permaneciam sempre à espreita.

A busca da terra sem mal seria como uma possibilidade de reverter a perda da vida longa ou da

---

<sup>3</sup> Uso a palavra separação para fugir da idéia de criação. O termo mais apropriado talvez seja “transformação”, como adverte Métraux. “Ainda quando tenham as mesmas criado o céu, os astros e a terra, a sua obra [a dos transformadores dos mitos ameríndios] é sempre parcial e incompleta. Só posteriormente, à custa de incidentes diversos, consegue tal obra seu acabamento” (1928/1979: 1). Se, no caso cristão, há um “nada” que se diferencia, criando diferenças a partir do modelo do Um, no caso indígena a diferença já está dada, só tem de se desdobrar. Segundo Métraux, Thevet teria “fundido, na *Cosmographie*, em um só [mito], diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus cujo nome vem seguido de epítetos variados, ou muda em função das ações a ele atribuídas” (idem: 7). Para Métraux, haveria apenas um herói civilizador, um único deus. (Ele não percebe que essa multiplicidade é justamente a propriedade do pensamento mítico.) Métraux critica a tentativa de Thevet de estabelecer para os antigos Tupi da costa uma espécie de teogonia ou cosmogonia episódica, procedendo por meio de genealogias. No lugar destas, haveria sobreposições, coincidências e inconsistências. Segundo Lestrangant, Thevet teria composto verdadeiras mitológicas ao se deparar com o problema, posto muito tempo depois por Lévi-Strauss, das diferentes versões de um mesmo mito. Com efeito, Lévi-Strauss, em *História de lince*, rebate a interpretação de Métraux que vê no conjunto de mitos algo episódicos de Thevet – essa “Gênese” tupi-guarani – a presença de um único e verdadeiro mito.

<sup>4</sup> O xamanismo operaria, desse modo, na linha de “contra-efetuação”, apresentando-se na direção oposta, porém complementar, da linha de atualização, a linha do parentesco (Viveiros de Castro 2000/2002).

imortalidade, de alcançar a morada dos deuses, apartada da morada dos homens, sem precisar morrer. E eram os caraíbas os conhecedores desses atalhos, aqueles que poderiam conduzir os outros para esses sítios, transpor a experiência temporal dada pela morte em experiência espacial dada pela mobilidade, sobrepondo tempo e espaço, impulsionando ao movimento<sup>5</sup>. O modo “não-profético” de acesso à terra sem mal colocava um problema – apenas os matadores sabiam que chegariam lá depois da morte. Os demais, mulheres, crianças e covardes, estariam privados dessa morada celestial, sendo devorados pelos espíritos canibais que se mantinham à espreita nos caminhos. Mulheres de grandes guerreiros, diferentemente, pareciam escapar desse destino fatídico, indo encontrar-se com seus maridos. Havia, contudo, esperanças para os excluídos. Como já ressaltado, a ingestão de carne humana era, ela também, um modo de obter longevidade. Segundo Viveiros de Castro (1992/2002), o canibalismo propriamente dito era o modo feminino de apropriação da vida longa, pois a ingestão da carne humana produzia uma espécie de aligeiramento do corpo e poderia ser comparado à ingestão do cauim e ao uso xamânico do tabaco, conduzindo a uma comunicação e uma aproximação com o mundo não-humano<sup>6</sup>.

Se no processo de reclusão, que sucedia o homicídio, os homens recobravam a faculdade de familiarização das mulheres, durante o repasto canibal, as mulheres, sobretudo as velhas, buscavam para si o atributo dos matadores, qual seja, ganhar acesso à morada dos deuses, obter a imortalidade. Se para um homem, o mais importante era o ato de execução ritual – o esfacelamento do crânio do cativo –, para as mulheres, tratava-se de comer vorazmente a sua carne e, é claro, beber em excesso. Cabia a elas preparar – no sentido amplo da palavra – o inimigo (antes e depois da execução) e o cauim, elementos, aliás, homólogos. O inimigo casava-se geralmente com a viúva de um morto do grupo, geralmente uma mulher experimentada, no auge de sua sexualidade. Já o cauim deveria ser mastigado por meninas virgens – ao menos é o que insiste Thevet – e tinha a sua produção coordenada pelas velhas, também responsáveis pela preparação da carne do inimigo, carne que devoravam com a maior voracidade, pois que buscavam ocupar, elas também, uma posição masculina.

Viveiros de Castro chega a assumir que o abandono do canibalismo representou uma “derrota da parte feminina da sociedade tupi” (1992/2002: 259), visto que, mesmo quando proibida a antropofagia, os homens não deixavam de esfacelar, ainda que nos campos de batalha, os crânios dos inimigos, vivos ou mortos. Ora, se pensarmos que, embora tivessem abandonado o canibalismo, só fizeram aguçar o consumo de cauim – fato, aliás, lembrado pelo autor, que toma o cauim como verdadeira “droga da inconstância”, fazendo vir à tona a memória da vingança –, podemos concluir de outro modo. Isso porque as cauinagens – e o valor da inimizade e da vingança por elas carregado – extrapolavam o ritual antropofágico propriamente dito, fazendo parte não apenas de todos os ritos de passagem (do nascimento à morte), mas sobretudo dos ritos xamânicos, nos quais, mais uma vez, as mulheres velhas – que chegavam a ser comparadas por autores como Thevet às Amazonas da mitologia grega – ocupavam um lugar central, portando-se, elas também, como mediadoras entre o mundo humano e divino, visto que, sob o “transe”, emprestavam-se como veículo da palavra dos deuses. Elas eram as principais ajudantes do caraíba, compartilhando com ele prerrogativas xamânicas, que passavam pela faculdade de comunicação com o outro mundo.

Um tema que participava da vida dos antigos Tupi, inerente ao problema da devoração e do sepul-

<sup>5</sup> Fausto (1992) afirma, nesse sentido, que o profetismo tupinambá poderia ser pensado em duas chaves: vertical, coincidindo com a escatologia, e horizontal, coincidindo com as migrações.

<sup>6</sup> Como lembra Isabelle Combès, a carne do inimigo e cauim eram uma espécie de “anti-alimento”, substâncias que não nutrem, mas que se ingeridas em excesso devem ser vomitadas. “Aligeirar o corpo do peso de sua existência má (*teko achy* [em guarani]) para ganhar a terra sem mal: nesse esforço, para esperar o reino, me parece residir o núcleo essencial da antropofágica ritual” (1992: 152).

tamento, era o horror da putrefação da carne do cadáver. A boa morte era a morte do cativo de guerra, visto que ser devorado era liberar de um só golpe a porção celestial da alma (*anga*). A vítima (necessariamente um matador, já “iniciado”) garantia seu acesso direto ao patamar celestial – sem ter necessidade de confrontar os *anhanga*. No entanto, todo matador procurava retardar ao máximo esse grande momento. Em seu entre-tempo, ele produzia um mundo plenamente humano – o parentesco e o domínio político – diante dos outros mundos. Como sugere Isabelle Combès (1992), o ritual antropofágico era, ademais, homólogo ao rito funerário, uma vez que ambos tornavam mais fácil o acesso da alma do morto à morada dos deuses, evitando ou acelerando os processos de decomposição da carne. Se o rito antropofágico permitia a liberação da alma celestial da vítima, comprovando a tese de que a melhor sepultura era mesmo o estômago do inimigo, o rito funerário tinha de contornar um perigo, o tempo de putrefação do cadáver, no qual o morto deveria ser alimentado e submetido a um trabalho de esquecimento. Era apenas com o fim da putrefação que a alma celestial poderia ser, enfim, liberada, e o espectro terrestre, dissipado, causando menos perigo aos próximos do morto.

A escatologia dos povos de língua tupi, antigos como atuais, não implica uma noção de “imortalidade”, como concebida pelo cristianismo, tampouco uma apologia da morte, como fim de um período de sofrimento e, finalmente, redenção. A terra da abundância não pode ser vista, com efeito, como um plano transcendente, tal o céu cristão, onde almas boas e individualizadas viveriam longe das tentações terrestres. Ela é sim algo imanente, passível de ser alcançado aqui e agora – via ritual e xamanismo ou, de modo mais radical, via migração. De um lado, esses povos não operam com uma noção unitária e indivisível de alma e, nesse sentido, de pessoa, o que desembocaria numa noção de individualidade dada pela interioridade. Proliferam, isso sim, noções duais, tripartites ou múltiplas, que têm na morte um momento de dissociação dessas partes constitutivas, terrestres e celestiais. Haveria, isso posto, uma continuidade entre vivos e mortos e, portanto, uma possibilidade de comunicação, dada, como vimos, nos rituais coletivos e no xamanismo. A morte seria, em suma, uma dissociação de partes da pessoa que continuariam a existir. Se algo se perde, não obstante, é a noção de individualidade, e isso ocorre porque os mortos passam por um processo radical de “alterização”, ou seja, tornam-se outros, são esquecidos<sup>7</sup>.

A “bela morte”, ao mesmo tempo em que almejada, era algo que deveria ser adiado, daí o sentido do devir experimentado pelo guerreiro. O fato de ele ser visitado pela morte – matar o inimigo, antecipar a própria morte, ser-para-a-morte – não significava que ele desejava morrer; pelo contrário, era preciso matar para viver mais, para adiar a própria morte. Ao acumular relações, o guerreiro tornava-se um deus antecipado e isso lhe conferia magnitude na terra, espaço onde ele poderia constituir uma rede parentesco e uma posição política, obter glória, mesmo sabendo que essa não poderia durar. O grande desafio era, portanto, tangenciar a morte de modo a empurrá-la para frente, devir-deus sem precisar, para isso, deixar a terra. No profetismo, o mesmo problema se colocava, e de forma ainda mais radical, pois que abolia a espera: era preciso fazer do céu uma realidade terrena, da permanência da alma celestial um assunto terrestre, restituir aqui a agência perdida num tempo remoto, refazer o tempo. O profetismo, em poucas palavras, exacerbava essas noções de contigüidade. Como a cauinagem, ele se emprestava, antes de tudo, como uma “reflexão sobre a finitude” (Lima 1995).

Os Araweté, afirma Viveiros de Castro, pensam que a porção celestial da alma sobe aos céus e é devorada pelos deuses, *maĩ*, tornando-se, depois disso, divina. Apenas a alma dos matadores não seria

---

<sup>7</sup> Sobre a idéia de que “os mortos são outros” e que morrer é submeter-se a esse processo de “alterização”, ver, especialmente, Carneiro da Cunha (1978) sobre os Jê, Viveiros de Castro (1986/1992) sobre os Tupi-Guarani e Taylor (1993, 2003) sobre os Jivaro.

devorada quando de sua chegada ao mundo celestial, visto que, como os Tupinambá, eles antecipam sua condição divina na terra à medida que executam inimigos. Os Araweté vêm na morte, e no destino celestial do princípio vital (~i), como o tupinambá (*anga*), um modo crucial de transformação. Eles não descartam, todavia, uma possibilidade de morte definitiva, tal aquela causada pelos espíritos omófagos (*añi*, como *anhanga*), que podem destruir o princípio vital, impossibilitado de ascender aos céus: repõe-se aqui o tema do caminho à morada dos deuses entre os antigos Tupi, para quem a alma celestial dos guerreiros não sucumbia aos “demônios” justamente pela força adquirida na terra. Nesse sentido, para os antigos, alguns – mulheres, crianças e covardes – “realmente” morriam. Como entre os Araweté, ainda que o destino ideal pertencia ao matador, os demais tinham de se enfrentar com outros tipos de destino, outros tipos de morte<sup>8</sup>.

Se entre os Araweté nota-se um foco acentuado nas relações verticais para pensar o destino da alma e a ação xamânica, entre os Parakanã, Fausto (2001) atenta para uma horizontalização. Para os Parakanã, alma divide-se entre o princípio vital (*’onga*) e o duplo onírico (*a’owa*). O último viaja quando dos sonhos e deixa de existir com a morte, ao passo que o primeiro se metamorfoseia, com a morte, em espectro ativo (*’owera*), não subindo, contudo, aos céus, mas culminando numa transformação em gambá. Entre os Parakanã, o destino da alma constitui um assunto cheio de incerteza e o mundo celestial é assaltado por uma espécie de esvaziamento. O desafio continua sendo, apesar das continuidades, o de como permanecer o maior tempo possível na terra, como adquirir a longevidade, e isso ocorre mediante a guerra, a execução de inimigos e a apropriação de cantos.

Muitos tupinólogos, dentre eles Viveiros de Castro (1986) e Gallois (1988), acentuam a oposição entre leveza e peso para pensar as propriedades da alma, esse princípio não-individualizador, mas sim genérico, compartilhado por todos os seres do cosmos, que tende ao alto (aos “céus”), mas que deve ser mantido na terra. Estados de leveza seriam aqueles, por exemplo, provocados pelo consumo de tabaco – típico do xamanismo – que faz com que a alma se desprenda do corpo e passeie por entre diferentes patamares. São estados que produzem uma certa desindividuação, ou seja, uma abertura ao meio pré-individual e, portanto, implicam riscos de perder a “consciência” ou mesmo a posição de sujeito. Estados que produzem leveza, tais o transe, o sonho e mesmo a embriaguez, costumam ser pensados, segundo diferentes povos ameríndios, como mortes episódicas, pequenas mortes, momentos de dissolução do sujeito. Como tais, a falta de controle ou mediação sobre esses estados perigosos, pois que produtores de vulnerabilidade, pode conduzir à morte, que nada mais é do que a dissociação da pessoa, a perda de um ponto de vista humano, o que muitas vezes implica animalização<sup>9</sup>.

Estados pesados são, por seu turno, aqueles que designam um sentimento de presença *neste* mundo – tal a alegria, produzida, por exemplo, pela embriaguez numa cauinagem. A embriaguez é, com efeito, um assunto bastante complexo, pois ao mesmo tempo em que produz uma desindividuação “psíquica”, de cada indivíduo, acaba por gerar um individuação coletiva, ou seja, uma coletividade que canta e dança. Nesse sentido, o aligeiramento do corpo, notado por H. Clastres (1975) e Combès (1992), pode ser revertido na direção oposta de uma transcendência vertical, culminando num estreitamento de laços entre aqueles que dançam. Certamente, como salientado, os perigos não estão daí ausentes. Entre os

<sup>8</sup> A propósito dos Juruna (grupo tupi), Tânia Lima (1995) aponta a distinção entre duas classes de mortos: os do rochedo e os do céu, entreando também dois tipos de destino, o segundo dizendo respeito apenas aos bem-aventurados.

<sup>9</sup> A partir das reflexões de Viveiros de Castro (1998, 1996b/2002) sobre o perspectivismo ameríndio, podemos sustentar que, para os ameríndios, *ser sujeito é possuir uma alma* (condição genérica de todo ser) e *habitar um ponto de vista ou corpo* (elemento de distinção, individuação e individualização). Se a alma é um atributo propriamente humano, o corpo revela-se como lugar mesmo da *variação*, podendo assumir diferentes formas.

Wajãpi, para quem o eixo horizontal é mais enfatizado que o vertical no xamanismo e no ritual, essa idéia de “peso” parece ser bastante atuante. Gallois identifica nas cauinagens, e nesse ideal de “alegria”, a manifestação de um desejo não de transcendência, mas de permanência na terra; como se para permanecer aqui fosse preciso experimentar, de maneira segura, o estar lá. O perigo estaria na embriaguez individual, que torna a pessoa ainda mais vulnerável a transformações irreversíveis; no caso, metamorfoses animais.

Gallois analisa o problema da irreversibilidade sob uma perspectiva interessante. Ela encontra, entre os Wajãpi, uma distinção entre as transformações reversíveis e irreversíveis. Para os Wajãpi, viajar, sair de si, são atos necessários e desejáveis não para abandonar de uma só vez esse mundo, mas justamente para poder habitá-lo. Segundo Gallois, os Wajãpi escolheram ficar aqui e, para eles, transformar-se não implica a negação de um ponto de vista humano, e sim o seu elogio. Estamos, aqui, diante do “desafio perspectivista” deslindado por Viveiros de Castro: diante de um mundo altamente transformacional, em que a agência depende da relação com seres não-humanos – animais, deuses, mortos, espíritos etc. – que travam entre si uma interminável “luta de perspectivas”, como estabilizar uma posição de humanidade tendo em vista que não há como estabelecer um ponto de vista geral, um ponto de vista sobre o todo, mas, no máximo, um “bom ponto de vista”?

Tânia Lima (1995) alega que a embriaguez resultante das cauinagens juruna pode ser tomada em analogia com os transe xamânicos, nos quais se produz um estado alterado que permite a comunicação com os mortos. Ora, como entre os Wajãpi, as cauinagens conferem sentido coletivo ao que no xamanismo permanece individualizado. De forma análoga ao xamã que, individualmente, efetua a comunicação com as almas dos mortos, a coletividade ritualística, concebida de modo indiferenciado, entrega-se, outrossim, ao contato com o outro mundo. Assim como o xamã que transita por entre diferentes pontos de vista, podendo ocupar, por exemplo, corpos animais, a coletividade embriagada pode imaginar-se como ocupando um outro espaço que aquele das relações sociais ordinárias. Segundo os Juruna, o cauim torna possível o acesso a um “além sociológico” mediante um processo comunicativo pleiteado por subjetividades díspares – mecanismo de forma alguma passivo, porém transformador, que revela uma ânsia ontológica em (con)fundir-se, em deixar-se contagiar pela exterioridade, em tornar-se outro. Imersos na embriaguez, os participantes de uma cauinagem experimentam o deslocamento notado acima: eles se percebem conectados a um meio não-humano, ao domínio dos animais e dos mortos; e é a percepção dessa possibilidade comum de trânsito o que permite que todos se dêem conta de uma humanidade compartilhada. Noutras palavras, é ali que, segundo Tânia Lima, o problema da “condição humana” – dado pela mortalidade – parece explicitar-se. Para a autora, o significado da embriaguez,

longe de limitar-se à experiência psicofísica provocada pelo álcool, remete a um fato total, sustentado por estreitas correlações com a natureza simbólica da bebida. Ora, o simbolismo trabalha em prol de um objetivo único: pensar o cauim através do modelo da pessoa humana. Homem é o sentido do cauim, não só porque lhe dá o nome como também e principalmente a estrutura, pois, com efeito, a pessoa é homóloga ao cauim. (1995: 413)

Ao situar a cauinagem no campo da humanidade, Lima entrevê um horizonte que não pressupõe a negação deste mundo, mas que busca integrar nele a existência do outro, onde reina a não-humanidade. Ora, se essa integração é já uma transformação, ela implica um “buscar fora” que não compromete a possibilidade de “estar aqui”, senão o contrário. Se o problema para os antigos Tupi consistia no fato de que para celebrar a humanidade comum era preciso que os participantes da festa se experimentassem

imortais, deuses (que, de fato, eram mortos transformados), o problema para os Juruna atuais diz respeito a uma tomada de consciência dessa mesma humanidade por meio de um enfrentamento direto com a morte e com os mortos. Tanto os antigos como os Juruna guiam-se pela idéia de que se, no cosmos, todos são potencialmente humanos, sendo tênues os limites que os separam, é preciso de algum modo transformar essa potência em ato, fazer-se plenamente humano, o que significa garantir uma posição diferenciada diante dos demais. Estamos, mais uma vez diante do “desafio perspectivista”: como enfrentar a continuidade entre humanos e mortos sem precisar morrer, ou seja, perder o ponto de vista humano?

Tomemos outros modos de formular o mesmo problema. Elizabeth Pissolato propõe que os Guaraní Mbyá buscam “não um devir divino da pessoa em vida futura, mas antes a *capacidade divina* que faz (per)durar esta vida que se vive na terra” (2004: 239; grifos meus). Em outras palavras, os Mbyá não operam uma recusa da vida terrena, como uma leitura teológica poderia fazer pensar, mas justamente a busca de melhores condições de vida para continuá-la. Segundo a autora, a vida é, para os Mbyá da costa sudeste, uma busca constante de *-vya*, “alegria”, sendo *ovy’a* o estado de quem dança e canta nos rituais da casa de reza – algo bastante próximo, portanto, do caso reportado sobre os Wajãpi, que se encontram muito distantes da costa sudeste.

A alegria-contentamento-bem-estar em sentido amplo é a condição fundamental para a permanência da pessoa. A atenção ou vigilância sobre as manifestações de estados físicos-psicológicos-emocionais que ocupam os dias e as noites nas aldeias, as conversas e as práticas terapêutico-rituais atestam a centralidade do problema e a forma que assume: *a vida entre os Mbyá é uma busca incessante de permanência na terra.* (idem: 240; grifos meus)

O sentido da terra sem mal guarani – *yvy marã e’y*, que ela traduz como “aquela terra em que nada se acaba” – estaria na negação da condição de corrupção ou vulnerabilidade<sup>10</sup>. A saída para tanto seria “pôr-se em caminho”, “pôr-se em movimento”, o que pressupõe uma noção não exclusivamente espacial de deslocamento. Com a morte, haveria uma porção da alma que permaneceria na terra, e outra que partiria. Voltando a Nhanderu, o grande demiurgo, a alma-palavra (*ñe’e*) passaria a viver em condição de incorruptibilidade, em estado de alegria marcado pela dança e canto, pela cauinagem perpétua no mundo celestial das almas<sup>11</sup>.

Ao lado do tema da incorruptibilidade da alma celestial ou princípio vital que deve passar por uma série de metamorfoses está, ainda que de modo algo obscuro e bastante intrigante, o da ressurreição dos mortos a partir da preservação de sua ossatura, parte menos corruptível do corpo humano, caracterizada pela sua dureza e perenidade. Como sinaliza Hélène Clastres, os Mbyá acreditam que seja possível passar da terra má à terra sem mal sem solução de continuidade, ou seja, sem “passar pela prova da morte”, expressão que eles traduzem por *ñemokandire* que, conforme Cadogan, significa “fazer com que os ossos permaneçam frescos” (H. Clastres 1975: 109).

Esse tema atravessa o tempo e o espaço, sendo encontrado na costa quinhentista, por meio dos relatos de cronistas, e mesmo em tempos recentes, em grupos tupi-guarani. Ele transparece na mitologia

<sup>10</sup> Maria Inês Ladeira (2001) traduz a expressão como “terra que não acaba, que não adoce, que não estraga” – qualidade do que não tem fim, remetendo, pois, à noção de abundância. Voltarei a esse ponto no capítulo seguinte. O termo *marã* pode ser traduzido como “ferimento” ou “mau físico”, e o sufixo *e’y* como uma negação reforçada (Gallois, comunicação pessoal).

<sup>11</sup> Segundo Schaden (1974), os Nhandeva e Mbyá concebem numa noção tripartite de alma: *ayvu*, palavra, princípio vital, que se expressa na fala (*nhe’e*), *atsyyguá*, componente “biológico” da pessoa, que se torna, após a morte, *anguèry* (o *anhanga* tupinambá), e um “anjo da guarda”, espécie de alma imanente.

e está diretamente relacionado a um certo xamanismo, aquele dotado de forte agência, tal a capacidade de ressuscitar os mortos, algo próprio dos demiurgos míticos. Um xamanismo, enfim, que conhece uma deriva profética, pois propicia uma leitura da terra da abundância como algo que deve ser constituído na terra, o que significa, muitas vezes, a necessidade de encerrar um ciclo para começar outro.

Um episódio histórico merece ser aqui rememorado: a morte do Padre Francisco Pinto, a quem me referi no capítulo anterior a propósito de sua notável inserção no mundo potiguar. Os indígenas atribuíam a este jesuíta a capacidade de fazer chover, nomeando-o Amanayara (“dono da chuva”) e vendo nele um xamã magnificado, prene de agência e mestre da palavra. Com efeito, Cristina Pompa (2003) demonstra que o Padre Claude d’Abbeville o teria confundido com um caraíba tupi, designando-o como o “personagem” que se dizia descendente dos céus e que encabeçava um movimento migratório rumo ao Maranhão, reunindo indígenas fugidos e outros mais. Seja como for, Francisco Pinto pode ser visto como um padre “xamanizado” (Castelnuo L’Estoile 2000), alguém reconhecido, devido ao seu comportamento, a um grande caraíba e, portanto, tratado com tal: ele era recebido com cauinagens nas aldeias pelas quais passava, era respeitado quando de suas prédicas e, quando morto, honrado com as exéquias próprias a um grande xamã<sup>12</sup>.

Manuela Carneiro da Cunha (1996) reflete sobre como a morte deste jesuíta, pelas mãos dos Cararijus aliados dos franceses (muitas vezes referidos nas crônicas como Tapuias), causou uma enorme disputa entre os padres e os Potiguar. Os primeiros pretendiam apoderar-se de parte dos restos mortais do padre, atendendo à lógica católica das relíquias, guiada pela idéia de que, para semear a fé cristã, era preciso fazer circular pedaços dos corpos de santos ou mártires, pedaços que conservavam as prerrogativas (santas) do morto. Já os indígenas buscavam manter intacto o esqueleto do defunto de maneira a garantir a sua ressurreição. Carneiro da Cunha, remetendo à sua análise junto a Viveiros de Castro sobre o sistema de vingança, identifica um paradoxo subjacente àquelas práticas de conservação de ossos: “memória inscrita, portanto, no que há de mais transitório, o corpo, ela é feita para ser transmitida na carne, não pelos ossos” (1996: 82). O interesse dos índios pelos ossos aparece, para a autora, como uma busca de agência no cristianismo, e não como um método aplicado por essas sociocosmologias. No entanto, se examinarmos alguns outros exemplos tupi-guarani, antigos como atuais, podemos reencontrar o tema da ressurreição pela preservação do esqueleto, o que descortina um método propriamente xamânico – e não guerreiro, pois que não diz respeito à devoração antropofágica – de obtenção da imortalidade.

Carlos Fausto remete a um episódio específico em que os Parakanã Orientais alegavam que os brancos possuíam capacidade de ressuscitar os mortos a partir da preservação do esqueleto e, portanto, possuíam poderes xamânicos. Segundo o autor, os Parakanã alegam que os grandes sonhadores, reconhecidos como dotados de capacidades xamânicas, seriam aptos para ressuscitar os mortos, e devem fazê-lo por meio de danças. Ora, asserções como essa não são proferidas a todo o momento, devendo ser justificadas pela experiência: no episódio a que se refere o autor, que remonta ao período da pacificação, os brancos (muitos deles, funcionários da Funai e enfermeiros) apareciam, tais os xamãs, como aqueles que poderiam conferir tanto vida como morte, poderiam curar (pois tinham remédios) como matar (pois

---

<sup>12</sup> Não se trata, tudo indica, de uma mera projeção de um modelo ou desejo indígena sobre o “personagem”. Francisco Pinto, com efeito, teria sido suficientemente sensível para compreender o que os indígenas esperavam de um religioso e, nesse sentido, ele maximizava os índices que o identificavam a um caraíba, valendo-se disso em seu trabalho de catequese. O problema sempre será: o padre converteu os índios ou foi convertido por eles? Certamente, a idéia de conversão fazia menos sentido aos índios do que aos padres, visto que se os índios admitiam que ele poderia ser, plenamente, um xamã-cristão, para os cristãos, um cristão-xamã seria, no mínimo, uma heresia...

que traziam doenças); ademais, tal outra característica xamânica, muitos deles mostravam-se bastante aptos para cantar e apreender cantos. Fausto demonstra que essa xamanização dos brancos era, de fato, uma leitura xamânica da situação vivida, fazendo precipitar um “campo semântico que tornava o fato histórico da invenção compreensível nos termos da cultura nativa” (2002b: 497). Com Fausto, percebemos que o xamanismo é depositário, nas sociocosmologias tupi-guarani, de capacidades de ressurreição de mortos, ou, em outras palavras, do modo de aquisição da agência perdida no tempo mítico, agência que pressupõe a vida longa. Mais uma vez, a morte confirma-se como peça essencial de uma cosmopolítica.

Fausto vai além de Carneiro da Cunha para buscar compreender as conexões entre essa tradição de ressurreição pela ossatura e os xamanismos tupi-guarani. Para tanto, faz referência a outros casos etnográficos. Via Montoya, ele se refere aos Guarani antigos, que também acreditavam que xamãs poderiam ressuscitar mortos. Essas constatações reenviam, no mais, à mitologia sobre os gêmeos de pais diferentes, por exemplo, aquela apresentada por Thevet na *Cosmographie Universelle*. O irmão mais velho, filho de Maira Ata, reconhecido como fonte do poder xamânico, e associado ao Sol, tenta ressuscitar a mãe, devorada pelos inimigos feitos jaguares, mas o seu esforço é vão. O irmão mais velho ressuscita seu irmão mais novo algumas vezes, pois que este sucumbia às provas impostas pelo demiurgo. Como o pai, ele é um grande xamã, capaz de recuperar a vida longa ou a imortalidade perdida quando da separação fatídica entre o mundo dos deuses e o dos homens, separação que desdobrou em outras, tais aquelas entre brancos e índios, inimigos e concidadãos. Em todos os casos, separações entre aqueles que detêm agência e aqueles que não a detêm, devendo recobrá-la em um momento posterior. Com efeito, na versão de Thevet, os brancos são associados àqueles a quem Maira Monan, grande caraíba, reservou os bens culturais mais preciosos, reprimindo os índios por terem tentado queimá-lo vivo. Isso significa que, já no Quinhentos, os indígenas buscavam compreender a situação vivida de acordo com seus esquemas míticos e xamânicos. Os brancos eram, devido às propriedades neles identificadas, associados aos caraíbas que abandonaram os homens e detiveram riquezas e capacidades, tais aquelas de reverter a morte, de promover a ressurreição pelo esqueleto<sup>13</sup>.

O relato de um Zo'é, a respeito da diferenciação entre índios e brancos, apresentada por Dominique Gallois (in ISA 2001) é bastante reveladora nesse sentido. Segundo Jurusi uhu, informante da antropóloga, os Zo'é pereceram num dilúvio e tiveram de ser refeitos, a partir de seus ossos, pelo herói Jipohan. Este, de sua parte, distanciou-se em direção à terra dos *kirahi* (brancos), que tudo indica não terem perecido com o dilúvio, tendo sido levados para longe, dentro de pequenas cabaças. Em suma, Jipohan teria virado branco, apropriando-se de certas ferramentas e poderes<sup>14</sup>. Segundo Waud Kracke (1992), os Kagwahiv associam seus xamãs a Mahira que, conforme uma narrativa mítica, teria roubado o fogo dos urubus para doá-lo aos homens. Mahira era conhecido pelos seus poderes de cura e pela sua capacidade de trazer os mortos à vida a partir de seu esqueleto. Entre os Assurini do Xingu, segundo Regina Müller, os xamãs míticos eram imortais: “não havia distinção entre as esferas cósmicas, os espíritos conviviam com os humanos, [mas] a passagem de uma esfera à outra, feita atualmente pelos xamãs, significava morte” (1990: 140). Segundo Fausto (2002b), entre os Assurini do Tocantins, os xamãs, a despeito dos demais, não eram enterrados, mas colocados em cestos, onde seus ossos poderiam permanecer de modo

<sup>13</sup> Sobre o mito dos gêmeos, ver Lévi-Strauss (1993).

<sup>14</sup> Jurusi uhu fala, então, a Dominique Gallois: “[Jipohan] era como você, ele usava essas coisas [mostra roupa, caderno, gravador]. Tinha tudo isso, igual a essas coisas. Jipohan também tinha, era como você. Ele existe mesmo. Tinha um corpo como *Kirahi*. Como você vê o corpo dos *Kirahi*. Gente! [...] Jipohan tem mesmo muita roupa. É Jipohan mesmo que fabricou as roupas como estas que você usa [...]. Foi longe, pela beira do Erepecuru, por ali ele talvez tenha aparecido. A moradia de Jipohan é muito longe, fica além dos *kirahi*, é o que eu digo, pela falta do finado Sihe... (in ISA 2001: 37).

mais preservado. Em suma, para esses xamãs, o tema da incorruptibilidade deslizava de um campo puramente imaterial – a alma celestial – para outro material, a ossatura<sup>15</sup>.

Em muitas cosmologias tupi-guarani, os grandes xamãs, míticos ou atuais, são atribuídos de capacidades para ressuscitar os mortos ou a si mesmos, e isso se deve porque eles possuem acesso a uma agência que fora negada aos humanos, ainda que estes não possam prescindir dela. Se, entre os Guarani do Seiscentos, Montoya descreve casas onde eram guardados os ossos de poderosos xamãs, que assim poderiam ressuscitar, entre os Mbyá contemporâneos, os xamãs foram por muito tempo pensados como aqueles que fazem renascer os mortos. Em sua exegese da mitologia mbyá, conformadora de uma cataclismologia e de uma profecia, Pierre Clastres comenta:

O tempo novo sucederá a destruição, e ele é o tempo da eternidade divina: então a Palavra virá dar vida ao esqueleto, e os mortos ressuscitarão. O sentimento guarani de se estimarem exclusivos eleitos dos deuses aparece claramente na certeza da reconquista do mundo que o sábio profetiza: depois do desmoronamento do espaço haverá apenas adornados para habitar a terra. Os outros habitantes da terra serão convertidos em Tupã, o que significa, aqui, que os brancos se converterão em corvos. (1974/1990: 114)

A profecia mbyá refere-se a uma reversão da assimetria entre índios e brancos, os últimos transformando-se em corvos para que os primeiros restituam a agência perdida sob a forma de “os adornados” (H. Clastres 1975).

Olivier Allard (2003), em uma revisão sobre o tema da “osseopraxis” nas sociocosmologias tupi-guarani, alega que os ossos agregam-se à tópica de uma comunicação com o divino. Assim, se, entre os antigos Tupi, os ossos (tíbias) dos inimigos tornavam-se flautas, cuja música atualizava uma memória da inimizade<sup>16</sup>, essa que realmente importa, os ossos de alguns mortos do grupo deveriam ser conservados. Allard critica a interpretação de Isabelle Combès, para quem o problema da “imortalidade” entre os antigos Tupi se resume ao problema da devoração e da liberação da alma celeste, notando, em sua leitura das crônicas, que um aspecto central do ritual de destruição dos inimigos consistia na “alteração do esqueleto” – não apenas o esfacelamento do crânio, mas também a dispersão dos ossos e, por fim, a transformação de alguns deles em instrumentos de sopro. Em contraposição a essa atitude para com os inimigos, estava o cuidado para com a integridade da ossatura dos mortos do grupo, ou seja, o impedimento da dispersão por meio da inserção do cadáver, em posição fetal, no interior de urnas funerárias. O corpo do cadáver era mesmo amarrado, “fechado” – com isso, permitia-se que a alma fosse liberada ao mesmo tempo em que a ossatura se mantivesse coesa. De um lado, a destruição do cadáver e uma atitude semelhante à do jaguar – que “rói” os ossos e os dissipa –; de outro, o respeito e o cuidado pelo esqueleto dos parentes mortos, que implica a idéia de que a unidade do esqueleto permite a ressurreição.

O problema da (i)mortalidade entre os antigos Tupi era, pois, bastante complexo, visto que vida e morte eram concebidos como planos menos descontínuos e mais comunicantes do que podemos imaginar. Em primeiro lugar, persistia a idéia de que a melhor sepultura era mesmo o estômago do inimigo. O

<sup>15</sup> Nota-se, ao longo das terras baixas sul-americanas, que a oposição corpo e alma é correlativa à oposição carne e ossos, os últimos termos em correlação representando um índice *relativo* de continuidade. Entre os povos tukano do Alto Rio Negro e os Bororo do Brasil Central, tais associações são claramente evidenciadas nos momentos funerários e na simbologia cerimonial. Essa correlação indica, contudo, quão problemática é, ali, a oposição entre o material e o imaterial nessas províncias, bem como o é uma definição totalmente etérea da noção de alma.

<sup>16</sup> Isso, a despeito do que se vê entre os Tukano do rio Negro, onde as flautas, signo da permanência, tangeram a música dos ancestrais. Sobre flautas na Amazônia, ver Chaumeil (1997) e Barcelos Neto (2005).

ato de devoração permitia à vítima liberar seu princípio vital que seguiria para a terra sem mal. O foco era aí dado no eixo vertical e no tempo prospectivo: o destino de um guerreiro era ser devorado e, portanto, encontrar o caminho da terra da abundância, tornar-se deus. Em seguida, havia o problema da sepultura terrestre, em que o esqueleto devia ser mantido íntegro. O processo de liberação do princípio vital seguia bastante mais lento: era preciso esperar a decomposição do corpo, intervalo marcado por grande ambigüidade, que incitava à vingança. Em terceiro lugar, havia a capacidade de ressurreição, ora um privilégio dos xamãs, ora uma faculdade do xamanismo. De todo modo, tratava-se de um método especial e não trivial, não de qualquer xamanismo, mas daquele extremamente forte, pondo em cena os tais caraíbas que, como os demiurgos da mitologia, eram plenos de agência. Se os grandes guerreiros tupinambá antecipavam-se como deuses e subiam aos céus quando devorados, seus grandes xamãs eram aqueles que em determinadas circunstâncias poderiam ressuscitar, permanecendo na terra. Eles aboliam, assim, a oposição entre o alto e o baixo, tornando-a horizontal. Da mesma forma que a terra sem mal era o céu tornado horizonte, a ressurreição era a recusa do abandono desse mundo ao mesmo tempo em que a urgência de sua transformação. A ressurreição engendrada pelos grandes xamãs era uma resposta ao paradoxo que perpassava a pessoa tupi – morrer (condição humana) e não morrer (condição divina) –, colocando a perenidade dos ossos como alternativa ou mesmo transformação do tema da incorruptibilidade da alma celestial<sup>17</sup>. Que seriam esses ossos senão almas calcificadas, isto é, objetivadas?

Fausto (2005) identifica nos Guarani Mbyá atuais, que conferem importância à conservação das ossaturas dos mortos, uma transformação com relação aos Guarani antigos, que cultuavam o esqueleto de grandes xamãs. Para ele, haveria um deslocamento da ênfase na guerra e na predação pelos antigos para a reza e o xamanismo pelos atuais, ou seja, da inimizade como foco para as relações com as divindades – algo que poderia ser compreendido como um processo de “desjaguarização”, rumo ao que Hélène Clastres (1975) designa como “ascetismo”, essa crítica radical ao estado de sociedade, que busca a “perfeição” como modo de se aproximar do mundo divino. Nesse sentido, o método (xamânico) de ressurreição dos ossos, em que o canibalismo não é necessário, teria prevalecido sobre o método (guerreiro) de devoração da carne para obter a imortalidade. Isso não se deve puramente a uma busca de agência no mundo cristão, mas sim a uma transformação interna, um deslocamento da ênfase na guerra, na qual o que importa é comer e ser comido, para o xamanismo, que se torna por assim dizer autônomo em relação ao universo guerreiro e que proclama que o mundo celestial pós-morte deve ser buscado na terra, no espaço.

Estamos diante um problema ao mesmo tempo histórico e estrutural. Com a pacificação, ou seja, fim do canibalismo e das guerras propriamente visíveis, como produzir a tal imortalidade? O que fazer, então, da terra da abundância, esse destino imprescindível, que confere sentido à existência? O “método xamânico” de aquisição da vida longa ganha ênfase: não é mais preciso devorar e ser devorado. A incorruptibilidade da alma passa a ser a do corpo-ossada, a do esqueleto que recobra a carne. O profetismo que daí advém engendra uma busca da imortalidade no espaço, não no pós-morte, mas no agora. Não é fortuito que o profetismo, que sempre existiu como alternativa, tenha se acirrado com o processo de pacificação e de proibição do canibalismo. Tal o que propõe Viveiros de Castro (1992/2002) ao sinalizar o deslocamento, engendrado a partir de meados do Quinhentos, do foco no inimigo ao foco no estrangeiro – o colonizador, caraíba – como fonte de capacidades transformacionais, de agência<sup>18</sup>. Entre os anti-

<sup>17</sup> Paradoxo que, como lembra H. Clastres, nos coloca diante da recusa do princípio de contradição: “Podemos ser homens e contudo nos tornar deuses, mortais e contudo imortais. Uma lógica que recusa o princípio de contradição parece estar na base desse pensamento que ao mesmo tempo opõe os extremos e quer torná-los compatíveis e possíveis” (1975: 110). Nota-se que, nesse trecho, a autora aproxima-se do sentido do “devir”, como proposto por Viveiros de Castro.

<sup>18</sup> Voltarei mais longamente a essa associação entre os caraíbas (grandes xamãs) e brancos no capítulo seguinte.

gos Tupi, guerra e xamanismo eram métodos complementares de aquisição de um devir e de uma metamorfose. Com a guerra e o canibalismo, o foco era dado na inimizade, sendo o inimigo necessário tanto para obtenção de nome e marca, ou seja, subjetividade e memória, como para a perda de tudo isso, ou seja, para sua própria destruição ou morte, que engendraria um processo de esquecimento no seio do grupo. Com o xamanismo, o foco era dado no sobrenatural, nesse mundo não-humano, na comunicação com os espíritos e com os deuses, e os “imortais” em questão passam a ser menos grandes guerreiros que grandes xamãs.

O que seria, pois, toda essa “imortalidade”, o sentido último da noção de terra sem mal? Menos que a perpetuação de uma essência imaterial que permanece idêntica a si mesma, como dado na noção cristã de alma, a imortalidade em questão designa um poder (ou capacidade) criativo ou transformativo (e, em diferente escala, curativo), uma certa agência que deve ser conquistada, pois que só pode advir da *relação* com os inimigos, com os seres sobrenaturais e sobre-humanos, com os estrangeiros. Obter imortalidade é, nessas províncias, antigas como atuais, atingir um certo estado, sair de si, buscar num campo pré-individual de pura relacionalidade, antecipar um destino não-humano. E, como vimos, os caminhos para tanto residem, em maior ou menor grau, nas cauinagens e no xamanismo, que podem ganhar formas radicalizadas em movimentos assim chamados proféticos, nos quais grandes xamãs promulgam bebedeiras sem fim e incitam a um incessante deslocamento<sup>19</sup>.

Os mesmos temas viajam longe e reaparecem de modo não muito distinto em grupos de língua caribe a aruak, entre os quais há notícias de movimentos proféticos. Entre os Kapon (Caribe) da Guiana Ocidental, Stela Abreu (2004) identifica no Aleluia, movimento profético que se cristalizou em culto religioso, uma tentativa de reversão da iminência do grande incêndio universal (o cataclismo) e de recuperação da imortalidade perdida nos tempos míticos. O Aleluia, como ritual, simboliza a “troca de pele”, respondendo aos problemas colocados pelo mundo da anti-culinária, em que o fogo e a água produzem mundos podres e queimados.

[No Aleluia,] os mortais se tornam imortais. Enquanto os imortais reais não chegam à terra, o que ocorre é a representação, produz-se a imortalidade temporariamente simbólica. Contudo, experimenta-se já no ritual algo da abundância vindoura, bebendo fartamente o caxiri. (2004: 104).

O que a autora designa como “representação” é, com efeito, devir. No ritual, os participantes experimentam-se como imortais por meio de cantos e danças, que propiciam o “transe” (*aponok*). Os cantos proferidos pelo líder espiritual (*inaepuru*) promovem a comunicação entre os homens e os seres celestiais, trazendo proposições sobre a destruição da terra e a possibilidade de se furtar ao cataclismo, ou seja, de trocar de pele e de subir ao céu empíreo. Os Kapon concebem-se, conforme Abreu, entre dois cataclismos. O primeiro, ocorrido em virtude do mau comportamento de Makunaíma, teria posto fim ao estado primevo de imortalidade e abundância, conformando a condição humana à mortalidade, ao trabalho e ao sofrimento. O segundo, muito mais cruel, resultado de uma água celeste incandescente, promete a aniquilação terrestre que decorre devido ao comportamento inadequado de todos os homens. Só o Aleluia poderia, assim, contornar essa situação, anunciando, junto à chegada do “grande banco de luz”, Jesus Cristo, a dupla troca de pele e transformação de todos em seres celestiais. Como se pode notar, um ritual com características marcadamente cristãs revela-se na partilha de recursos formais e aspectos filosóficos compartilhados por outros povos indígenas.

<sup>19</sup> Como lembra mais uma vez Tânia Lima (1995: 140) sobre os Juruna: “nossa concepção [cristã] de que o corpo é mortal e a alma imortal é completamente estranha aos Juruna: a experiência da morte é sofrida pela alma”.

A idéia da mortalidade como resultado da perda da comunicação com criaturas celestiais pode ser reencontrada também entre os Amuesha, Aruak do piemonte andino. Para eles, o começo do novo tempo, o tempo histórico, ocorre com a perda da imortalidade, com o aparecimento das doenças, estranhamento em relação aos deuses, fragmentação do cosmos e a multiplicidade de esferas da realidade. “Como conseqüência de uma falha original, a humanidade perdeu sua conexão com as divindades; e essa perda do estado paradisíaco foi o que criou a base da existência de um substrato milenarista e messiânico em ambas as ideologias” (Santos Granero 1991: 124). Os Amuesha possuem, segundo Fernando Santos Granero, todo interesse em restaurar a comunicação com os deuses para reaver a imortalidade, e isso ocorreu no passado, por meio do trabalho de sacerdotes (*cornesha*) e, no presente, pelo evangelismo e adventismo, religiões protestantes.

### De pajés a caraíbas

Voltemos às crônicas e informações sobre o xamanismo dos antigos Tupi, cujos balanços mais completos encontram-se em Métraux (1928/1979) e H. Clastres (1975). Em linhas gerais, os cronistas referem-se freqüentemente aos xamãs tupi como “feiticeiros”, projetando sobre eles o imaginário de uma época marcada pela institucionalização de uma religião oficial empenhada em abafar a magia oficiosa. Outros termos são bastante freqüentes, como profetas, barbeiros e bruxos. Trata-se de tentativas de tradução de termos em tupi, como *pajé*, *pagy*, *paí*, *pajé guaçu*, *abaeté*, *abará* e *caráiba*, muitos deles, lembremos, empregados pelos indígenas para designar os padres. José de Anchieta foi denominado pelos habitantes de Iperoig como *pajé guaçu*, grande xamã. O mesmo ocorreu, como vimos, com Francisco Pinto, atribuído de poderes xamânicos pelos Potiguar, que viam nele o “dono da chuva”. Os capuchinhos da França Equinocial, de sua parte, eram denominados *paí* pelos habitantes da Ilha Grande e adjacências. As incansáveis traduções buscadas pelos cronistas visavam, em suma, dar conta da multiplicidade e da ambigüidade das funções manifestas por esses personagens, tais a cura, a agressão, a adivinhação, a nominação dos recém-nascidos, a comunicação com os deuses etc.<sup>20</sup> De todo modo, como os termos flutuam, torna-se complexo estabelecer distinções entre os tipos de xamãs, bem como pensar as suas continuidades. Não obstante, todos os cronistas, cada qual ao seu modo, distinguem entre pajés “pequenos” e “grandes”, menos ou mais respeitados, de caráter “social” ou “anti-social”.

Ainda que o xamanismo dos antigos Tupi tivesse forte orientação vertical, ou seja, em direção ao mundo celestial, o que se tornava bastante claro com a figuras dos grandes xamãs ou caraíbas, não se pode negligenciar os aspectos horizontais e, com efeito, sua inscrição na política faccional constituída pelo jogo de agressões e guerras invisíveis. Esse ponto parece um tanto turvo nas crônicas, perplexas diante dessa atmosfera de ambigüidade moral, que ia do comércio com os “ancestrais” (habitantes da terra da abundância, mundo do alto ou do longe) àquele com os “demônios” (habitantes da floresta e dos caminhos). Ora, o grande problema para os cronistas passava a ser como conciliar a imagem dessas figuras, com as quais poderiam ser traçadas analogias tanto com “sacerdotes”, oficiantes da ligação entre o patamar terrestre e o celestial, guardiões da “sacralidade”, quanto com “feiticeiros”, que tratam com o mundo subterrâneo, pleno de poderes predatórios, “profanos”.

---

<sup>20</sup> Mantenho a opção de empregar o termo “xamã” (cuja origem remonta a um povo siberiano, os Tungue) para me referir a esses *agentes da mediação e comunicação entre o mundo humano e não-humano*, tendo em vista a amplidão do fenômeno em causa. Tenho consciência, portanto, de sua arbitrariedade e limite. É preciso, pois, tomá-lo como partida para adentrar a complexidade que ele encerra, o que tentarei fazer nas próximas páginas. Nesse sentido, vale para os xamãs a reflexão tecida, no capítulo anterior, em relação aos chefes. Ambos os termos, xamã e chefe, significando simplificações diante da realidade nativa.

Gostaria, a partir das informações dos cronistas, fazendo-as passar por um filtro etnológico, atentar para três tipos, ou melhor, *graus* de xamãs que emergem nas crônicas quinhentistas e seiscentistas:

1. os *pajés propriamente ditos*: aqueles que participavam ativamente das reuniões dos velhos, pre-dizendo fatos relacionados à guerra e servindo como curadores – eram eles os exemplos mais claros de uma certa “ambigüidade moral” e também aqueles cuja credibilidade estava a todo o momento para ser testada;
2. os assim chamados *profetas* ou *caraíbas*, que se proclamavam “homens-deus” e mantinham uma vida apartada da coletividade, percorrendo diferentes territórios e conformando massas migratórias – diferentes dos demais, eles revelavam afincos a uma moralidade especial buscando propagá-la para seus seguidores;
3. os intrigantes *chefes-xamãs* ou *chefes-profetas* que ocupavam, sobretudo no Maranhão do Seiscentos, posições políticas importantes, muitas vezes de caráter supra-local – eles já tinham conseguido provar suficientemente as suas faculdades, gozando do respeito e do respaldo de sua população.

Gostaria, ademais, de atentar para como esses sujeitos se constituíam e, sobretudo, como podiam transformar-se uns nos outros, magnificando-se, angariando prestígio ou sendo descreditados, marginalizados.

### **Adivinhos, feiticeiros, médicos, velhas**

Entre os antigos Tupi, o xamanismo parecia fazer as vezes, na maior parte do tempo, de uma atividade complementar à guerra. Como já insistido, não havia guerra sem xamanismo, todo homem adulto devendo ser, em variadas proporções, um pouco xamã e um pouco guerreiro, isto é, ter matado cativos de guerra e desenvolvido certas capacidades de comunicação com o sobrenatural. Florestan Fernandes aponta que, como qualquer homem adulto, aquele que pretendesse se tornar xamã, o que não parecia implicar qualquer critério de descendência, deveria ter passado pelo sacrifício de ao menos uma vítima. Assim, um pajé não poderia ser um covarde (*maném*). Conclui o autor que “a guerra, além de ser uma condição de acesso ao xamanismo, se inscrevia como tal entre as atividades guerreiras” (1952/1970: 214). Todo homem adulto era, em suma, um pouco pajé. Isso significa, como conta o Padre Yves d’Évreux, que todos tinham algum trato com o “diabo” e conversavam com os “deuses”. Além disso, as investidas guerreiras sucumbiriam sem o poder de previsão dos xamãs, que adivinhavam os rastros dos inimigos, com a ajuda dos espíritos (não é possível saber ao certo se os do alto ou os do baixo) evocados pelo som dos maracás. D’Évreux define os pajés como

[...] mediadores entre os espíritos e o resto do povo, e são os que hão adquirido maior autoridade por suas fraudes, sutilezas e abusos, com que têm subjugado esta gente mui fortemente sob o reinado do inimigo da salvação, como está inscrito no provérbio 29 – “o príncipe que prestar ouvidos à mentia é servido por ministros ímpios e maus”. (1516/1929: 296)

Segundo Métraux, os antigos Tupi não conheciam propriamente rituais de iniciação ao xamanismo. Alguém tornava-se xamã por “inspiração”. Isso sugere, outrossim, que o xamanismo era, ali, algo bastante acessível. O Padre Anchieta aponta, nesse sentido, as facilidades de transmissão das capacidades xamânicas.

Podia qualquer pessoa tornar-se *paí*, impregnando-se da força mágica contida no sopro de um feiti-

ceiro reputado. Fazem muitos discípulos comunicando esse seu espírito a outros com o defumar e soprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe tal espírito treme e sua grandissimamente. (Anchieta apud Métraux, 1928/1979: 71)

Métraux esclarece que o xamã não se distinguia dos demais indígenas por um sinal exterior: “sua qualidade denunciava-se apenas pelos próprios atos” (idem: 74). Como insiste de modo preciso Yves d’Évreux, a revelação de um pajé não poderia prescindir de provas de eficácia. Era, pois, necessário haver alguma comprovação dos efeitos da ação xamânica – um doente devia curar-se, a chuva prometida tinha de cair, o acontecimento previsto cumpria realizar-se. Sem o reconhecimento de sua eficácia, um xamã não poderia prosseguir.

Todos os chefes ou pessoas de idade avançada estavam ao corrente de certos ritos, que tinham a força de exercer ação sobre outrem ou sobre o curso das coisas. Mas, se o segredo de tal arte era de conhecimento geral, poucos, entretanto, conseguiam atingir real perfeição. Para tornar-se um feiticeiro de reputação cumpria dar provas de seus talentos. Semelhantes provas consistiam quer em usar determinados passes mágicos, quer em ter êxito no tratamento de doenças, quer ainda em fazer profecias de exata comprovação. (D’Évreux 1616/1929: 64).

Um método fundamental da telescopia xamânica, capacidade de antever acontecimentos, dizia respeito à faculdade de interpretação dos sonhos. Todo homem adulto deveria contar seus sonhos a um xamã, que o ajudaria a decifrá-los. Um xamã, de sua parte, definia-se não apenas pela sua capacidade aguçada de sonhar mas, sobretudo, pela sua capacidade de interpretar os sonhos a partir do conhecimento que tinha do cosmos e, mais especificamente, da mitologia. O caso narrado por Hans Staden é curioso a esse propósito. Sabe-se que a ele foram atribuídas certos dotes xamânicos – por exemplo, antecipar certos acontecimentos trágicos e conversar com entidades celestiais. Tudo teria começado, segundo o cronista alemão, com o súbito ataque dos Tupiniquim à aldeia de Mambucaba e, em seguida, com a terrível epidemia que acarretou a morte de vários parentes do chefe Nhaepepo-Uaçu; tudo isso, dias após Staden ter anunciado que a lua estava zangada com aquela gente por conta de suas atitudes violentas para com seus inimigos e, em especial, para com ele próprio. Mediante o desespero da população, Staden pedia a todos que prometessem jamais comer a sua carne, sob o risco de uma retaliação sobrenatural ainda mais severa. Entre outros, o chefe Carima-cuí, inquieto pelo fato de ter comido havia pouco a carne de um português (“a quem matara com as próprias mãos”), procura o alemão para lhe narrar um sonho no qual ele se fazia presente. “Tinha comido tanta carne do português que ainda não se sentia doente do peito por causa disso. Agora tivera um sonho terrível comigo e temia morrer. Consolei-o e exigi que não comesse mais de carne humana” (Staden 1557/1998: 82).

A associação de Staden a um xamã implicava a identificação, nele, de uma agência – provocar (e curar) doenças; daí sua ambigüidade moral – que incluía a faculdade de previsão de acontecimentos. Ora, se no início Staden não era senão ridicularizado pelos indígenas, em especial quando se dizia capaz de se comunicar com o “seu” Deus e com os astros, ele passava a ser creditado quando da ocorrência de certos fatos, tais o ataque repentino de um grupo tupiniquim e o surto epidêmico, todos eles estourando após as “abominações” do viajante alemão. O exemplo clássico de Staden atenta para o fato de que o xamanismo faz sentido e surte efeitos mediante certas comprovações, mediante determinada experiência. O candidato a xamã que não conseguisse comprovar seus prognósticos poderia ser não apenas ridicularizado, mas também afastado e mesmo assassinado. Já aquele que pudesse comprovar-se seria

atribuído de uma posição de respeito e destaque. Esses aspectos, como veremos, dialogam sobremaneira com os xamanismos de populações atuais<sup>21</sup>.

O reconhecimento da destreza de um pajé advinha, em suma, da possibilidade de ele comprovar sua *eficácia* em relação à cura e à previsão de acontecimentos futuros, e não de um conjunto de ritos iniciáticos baseado em esquemas de descendência. O pajé tupinambá, ademais, era investido de grande ambigüidade moral: podia curar como matar, era responsabilizado por êxitos, mas também por infortúnios. De modo geral, comenta Métraux, “os indígenas atribuíam aos feiticeiros todos os acontecimentos desagradáveis, importantes ou não, supervenientes: assim, por exemplo, quando não apanhavam nenhuma caça nos seus mundéus, os índios julgavam-se vítimas da hostilidade de algum feiticeiro” (1928/1979: 67). Com efeito, devido ao trato realizado com os *anhangas*, os pajés tinham a capacidade de provocar doenças (estas não raro associadas a quebras de tabus, por exemplo, alimentares); e por isso eram temidos. Como em muitas populações atuais, o ato de curar era, em si mesmo, uma retaliação a um outro pajé – de um outro grupo local, por exemplo – que teria enviado a doença. A cura revelava-se, assim, uma espécie de guerra invisível, e o diagnóstico poderia tanto ser resolvido nessa esfera como impulsionar a realização de uma guerra visível, uma investida “militar” em terreno inimigo. Isso porque os pajés poderiam entrever – “adivinhar” – os agentes causadores da doença e da morte. Em outras palavras, cabia a ele identificar inimigos e, assim, iniciar guerras. O xamanismo, fortemente imbricado nas atividades bélicas, estava na base da constituição de uma política faccional, engendrando inimizades na maior parte das vezes externas ao grupo local, mas, em alguns casos, internas a ele, o que, sobretudo no caso dos grandes aglomerados, tendia a produzir conflitos graves e até mesmo fissões.

André Thevet afirmava, na *Cosmographie*, que ninguém poderia agir sem a palavra de um “profeta”, sobretudo no que dizia respeito à guerra. O frade identifica nos pajés uma autoridade considerável, relativa ao seu poder de adivinhação, mas que não redundava em poder temporal. Reconhecidos como detentores de um poder de transformação – das coisas e de si mesmos, por exemplo, em animais ferozes –, os pajés recebiam comida e presentes pelo trabalho que faziam.

Les plus grandes choses que lesdits Pagez demandent à l’esprit, c’est sur le fait de la guerre, pour sçavoir de quel costé sera la victoire, et il respond de même, les advertissant, si quelcun doit estre mangé ou non, s’il sera offensé de quelque beste dangereuse, ou autres tels fatraz, selon qu’il est interrogé. (1575/1953: 82)

Thevet enfatiza, nessa função oracular, o método da tocaia, quando o pajé, encerrado em uma pequena cabana construída exatamente para este fim, contatava os assim referidos “espíritos dos ancestrais”, habitantes do patamar celestial.

Quando se trata de saber alguma coisa nova, de importância, usam os indígenas de certas cerimônias e inovações diabólicas, a saber: levantam, primeiramente, uma choça nova, jamais habitada, armando dentro dela uma rede branca e limpa; em seguida, transportam para a referida oca grande quantidade de víveres, inclusive o cauim (que é a sua bebida ordinária, mas fabricada por uma donzela de dez ou doze anos) e a farinha de raízes (que os índios usam em lugar do pão); finalmente,

<sup>21</sup> Sobre a questão da eficácia no xamanismo ameríndio, ver a discussão – em torno da etnografia sobre os Kuna – iniciada por Lévi-Strauss (1949/1976) e desenvolvida por Carlo Severi (1996, 2000, 2002). Sobre Lévi-Strauss, ver a discussão de Stelio Marras (1999).

depois de tudo assim preparado, o povo, reunido, conduz esse gentil profeta à cabana, onde o mesmo permanece sozinho, depois que uma das moças lhe der água para lavar-se. É preciso notar, entretanto, que antes do mistério, o pajé deve abster-se de relações sexuais com a sua mulher. Isso por espaço de nove dias. Em seguida, quando fica só na cabana e quando todo o povo já se tem afastado do local, estende-se o feiticeiro na rede e começa a invocar o espírito maligno. A invocação dura toda uma hora, havendo ainda outras cerimônias do costume, mas que não podem ser percebidas; de tal modo que, no final do rito, o espírito acaba por chegar, silvando e assobiando como dizem. Afirmam mesmo alguns índios que esse espírito aparece, em certas ocasiões, na presença de toda a gente. Ninguém o vê, mas se percebe alguma coisa semelhante a um ruído ou uivo. Ao que todos exclamam a uma só voz: – Rogamos-te dizer a verdade ao nosso profeta, que te aguarda lá dentro. As perguntas, com as respectivas respostas, dizem respeito aos seus inimigos, a saber, o que pensam eles, quem terá a vitória, se alguém será aprisionado e devorado pelos contrários, ou ferido por algum animal feroz etc. Chama-se o espírito *houiulsira*. Isso e outros fatos me afirmaram alguns cristãos que há longos tempos vivem entre os silvícolas. E, principalmente, que os selvagens americanos não se lançam a nenhuma empresa sem ouvir os seus profetas. Ao terminar o mistério, sai o pajé da palhoça e, sendo logo cercado pelo povo, discorre sobre tudo o que pôde entender. (Métraux, baseado em Thevet, 1928/1979: 70)

A tocaia era um instrumento decisivo para a telescopia xamânica, engajada na identificação de causas de doenças e mortes e, por extensão, de inimigos de guerra. É assim que toda expedição guerreira deveria ser precedida por rituais xamânicos, que poderiam então ser definidos como “ritos preparatórios” (Fernandes 1952/1970). Como Thevet, Staden descreve pajés encerrados em tocaias, onde diziam comunicar-se com espíritos que, segundo o cronista, habitavam os maracás, associados por Staden a “ídolos”, objetos de culto e adoração, povoados de entidades animadas. Nesse sentido, os ritos xamânicos, que contavam com danças e com o consumo excessivo de tabaco, seriam destinados a esses “ídolos”, sem os quais não haveria sucesso para a empreitada guerreira.

O Padre d'Évreux descreve as mesmas cerimônias como práticas de purificação, que passavam pela aspersão de água sobre as pessoas e bafejos de fumaça. O capuchinho chamava atenção sobre esses procedimentos que passavam a integrar – de modo decerto herético – as práticas cristãs do batismo, justapondo o uso purificador da água – a “lavagem” – aos sopros e baforadas de tabaco. Staden e d'Évreux atentam para o estado de êxtase das mulheres velhas, que passavam, elas também, a predizer coisas futuras. Descritas como servindo como uma espécie de “cavalo” dos espíritos, o que indica uma certa projeção da imagística da possessão sobre esses ritos, elas assumiam ali um lugar fundamental, o que não passou despercebido por outros cronistas.

A melhor descrição de tais ritos xamânicos, muitas vezes realizados como prelúdios das expedições guerreiras, talvez seja a de Jean de Léry, que vê neles o momento de atribuição de coragem aos homens, de modo a imbuí-los de “força” para guerrear e impeli-los ao ódio contra os inimigos. “‘Afim de que vocês vençam seus inimigos, recebam todos o espírito da força’: e assim faziam inúmeras esses mestres caraíbas” (1578/1994: 403). Em uma célebre descrição de um ritual xamânico nada intimista, pois que constituído por uma multidão de pessoas, não se sabe se de qual proveniência, Léry destaca, durante o momento de catarse, o papel ativo das mulheres que, em bloco, “dialogavam” com o grupo masculino. Segundo Léry, homens e mulheres encontravam-se em casas separadas, comunicando-se por meio de gritos, preces e cantos. Vale a pena rememorar as impressões do cronista, que viu a cerimônia a partir da casa das mulheres.

Ordenaram-nos que permanecêssemos na casa onde as mulheres estavam. Não sabíamos ainda o que iriam fazer, quando, de repente, começou uma barulheira na casa onde estavam os homens, distante nem dez passos de nós e das mulheres. O som era semelhante ao murmurar de preces.

Ao ouvi-lo, as mulheres – aproximadamente duzentas – levantaram-se todas de um salto, aguçaram os ouvidos e comprimiram-se num aglomerado, uma bem junto da outra. Pouco depois, os homens ergueram suas vozes. Ouvíamos claramente todos cantando juntos e, afim de estimularem-se uns aos outros, repetiam seguidamente um grito: “he, he, he, he!”. Ficamos espantadíssimos quando, em resposta, as mulheres passaram a emitir o mesmo grito: “he, he, he, he!”. Por mais de quinze minutos gritaram e berraram tão alto que não sabíamos que cara fazer diante daquilo.

Gritando ainda, saltavam com grande ímpeto para o ar; seus peitos tremiam e uma espuma envolvia-lhes a boca. Algumas caíram inconscientes no chão, feito sofressem de epilepsia. Para mim, era como se o diabo as tivesse possuído, deixando-as loucas.

Bem perto de nós, numa sala só para elas, ouvíamos as crianças sacudindo-se e fazendo barulho. Embora eu já estivesse então havia mais de meio ano em contato com os silvícolas, tendo me adaptado bastante bem à vida deles, fiquei – não desejo ocultá-lo – apavorado. Perguntava-me no que iria dar aquilo, e desejava já estar de volta ao nosso forte. (idem: 397)

Em certa medida, o xamanismo tupinambá, qualidade disponível a todos os homens, era também uma possibilidade aberta às mulheres. Se a guerra era um domínio unissexuado, ou seja, masculino, cabendo exclusivamente aos homens o esfacelamento do crânio dos inimigos como modo de obter nome e marca, o xamanismo revelava-se um domínio que poderia abrigar relações de sexo oposto, as mulheres podendo ser xamanizadas. É preciso lembrar do que havia insistido Florestan Fernandes: o xamã deveria ser necessariamente um guerreiro. Isso excluiria as mulheres dessa posição, mas não dessa função. O que vemos, por exemplo, com o processo de “pacificação” promovido pela colonização é uma certa autonomização do xamanismo em relação à guerra e, nesse momento, não surpreende que figuras femininas passassem a se fazer notar mais fortemente. Veremos, por exemplo, no próximo capítulo, como a assim referida “santidade de Jaguaripe”, rebelião indígena acobertada por um senhor de engenho na Bahia do final do Quinhentos, teve como líder justamente uma mulher que declarava possuir capacidades xamânicas e, no caso, ser a encarnação da Virgem cristã.

Algumas questões intrigantes ressoam da consideração dessa xamanização das mulheres tupi. Em primeiro lugar, seria preciso refletir sobre o sentido do termo “velha”, como empregado pelos cronistas. Parece claro, nessas descrições, que não são quaisquer mulheres que protagonizavam esses rituais, tampouco que se mostravam as mais vorazes devoradoras da carne dos inimigos. Na maior parte dessas descrições, essas são referidas como “velhas” (*uianuy*), em idade provavelmente correspondente à fase da menopausa, ou seja, mulheres inférteis, que não mais menstruam. Essa constatação poderia redundar na idéia de que o limite das mulheres em relação ao xamanismo seria explicável por um dado da biologia. Não obstante, essa conclusão por assim dizer fácil deve ser acrescida de certas considerações, por exemplo, de que o sangue menstrual poderia ser concebido como fonte de agência, logo de perigo e descontrole; tal o que Fausto (2004) sugere para os Parakanã e Assurini. Assim, o sangue derramado poderia significar tanto uma espécie de empoderamento como a incapacidade de reter essa substância poderosa<sup>22</sup>. Seja como for, entre os antigos Tupi, a “mulher xamanizada”, embora não uma especialista,

<sup>22</sup> Para uma discussão, à luz do exemplo shipibo, sobre a relação entre a menstruação e o xamanismo feminino, ver Anne-Marie Colpron (2005). Segundo a autora, entre os Shipibo, não só proliferam mulheres xamãs como também elas podem exercer o xamanismo em idade fértil e durante a gravidez. Como muitos grupos amazônicos, os Shipibo identificam o sangue menstrual a uma agência xamânica; no entanto, à diferença de muitos lugares, esta pode ser retida e domesticada pelas mulheres.

era uma figura presente. Como já salientado, era intenso o papel das mulheres nos rituais engendrados por certos xamãs notórios, que vagavam por entre os grupos locais sem pertencer a qualquer um deles. Tudo se passa como se a realização desses grandes rituais desse margem à potencialização das capacidades xamânicas de certas mulheres. Como se naqueles momentos fosse possível reverter a condição unissexuada das ações coletivas, bem como certos privilégios masculinos, tal o destino celestial certo<sup>23</sup>. Como vemos, assim como humanidade e divindade, masculino e feminino, o horizonte unissexuado e o de sexo oposto encontravam, entre os Tupi da costa, possibilidades (e necessidades) notáveis de comutação.

### Andarilhos e profetas

Os ritos xamânicos poderiam ser simplesmente “ritos preparatórios” para a guerra, como os nomeia Florestan Fernandes, ou ritos dotados de alguma autonomia com relação a estas, ocorrendo quando da chegada de certos xamãs estrangeiros, tais aqueles descritos pelo Padre Nóbrega, no excerto acima citado. Como sustenta Staden (1557/1998), havia uma espécie de profetas que percorriam uma longa distância uma vez por ano, sendo-lhes destinadas grandes cauinagens, nas quais tinham lugar danças e transe, como aquelas descritas por Léry. A massa constituída nos rituais xamânicos, reunida em torno desse grande xamã, era seduzida a segui-lo por seus caminhos rumo à terra sem mal. O grande xamã falava de um iminente cataclismo e a decorrente necessidade de deixar essa terra na busca de outra, terra de abundância, onde não seria preciso trabalhar, onde tudo seria festa. A coletividade embriagada no ritual xamânico poderia, assim, converter-se nessa massa migratória, que partiria em peregrinação na direção desse estrangeiro.

Os xamãs eram, por definição, figuras do deslocamento. Quando atados ao grupo local de origem, eles viajavam por entre os patamares cósmicos para se comunicar com deuses e espíritos – e o faziam quando de suas atividades de cura e telescopia. No entanto, poderiam converter esse deslocamento para o espaço: rompendo as amarras que os prendiam a laços de parentesco, eles passavam a assumir uma vida mais solitária e a transitar por entre os diversos grupos locais. Como comenta d’Évreux sobre os caraíbas: “Não receeis que isto fique só na casa do doente, porque sai o feiticeiro de aldeia em aldeia contando as suas proezas, e triplicando-as” (1616/1929). Léry (1578/1994), de sua parte, alega que aos grandes xamãs, que iam e vinham, era atribuída não apenas a força necessária para guerrear, mas o poder de fazer crescer as plantas. Em uma passagem da *Cosmographie*, Thevet sinaliza entre esses pajés, então denominados por ele caraíbas, um comportamento especial, que os distinguiria dos demais, sobretudo pelo seu caráter pouco sociável e dado à grande mobilidade.

Ces galands sont vagabonds, et ne s’arrestent jamais en un lieu, et ne communiquent avec les autres que rarement, et à heures certaines, à fin de se rendre plus admirables et reverez de ce peuple, qu’ils abusent par le ministere des diables, avec lesquels ils ont intelligence, et en sont souvent affligez : et rendent responses, comme oracles, à ce peuple, sur les evenements de leurs affaires, et nommément leurs guerres, qui est leur estude principal. (idem :77)

<sup>23</sup> Stela Abreu (2004) aponta que, no culto do Aleluia entre os Kapon, o maior número de seguidores de um líder espiritual (xamã) costuma ser do sexo feminino. Os Kapon explicam que, diferente dos homens, as mulheres são pesadas e não são propensas à troca de pele, ou seja, à imortalidade. Guiariam-se elas pelo mesmo intento que as mulheres tupinambá, qual seja, recobrar para si o destino ideal – imortal – restrito a certos homens? As velhas “xamanizadas” perpetuam-se, com efeito, em outros sítios etnográficos: lembremos, por exemplo, das velhas ébrias de caum que recebiam dos matadores nivacle seus antigos troféus (Sterpin 1993; ver capítulo 3).

D'Évreux reconhece entre os xamãs graus diversos de inspiração. “O diabo, espírito soberbo, não se comunica indiferentemente a todos os feiticeiros; porém, dentre eles, escolhem os mais belos espíritos, e lhes infundem suas invenções e sutilezas”. Grandes xamãs, viajando “por certas aldeias e importunando os seus habitantes” (idem: 297) seriam, portanto, aqueles que teriam mais intimidade com os “diabos”. E, conforme adquiriam mais conhecimento e agência, mais iam se tornando solitários e anti-sociáveis:

Quanto mais progressos fazem nos abusos, mais graves se mostram: falam pouco, buscam a solidão, evitam o mais que podem as companhias, com o que alcançam mais honra e respeito, são mais procurados depois dos Principais, e estes lhes falam com atenção aí usada, e ninguém os maltrata. Para conservar tais honras edificam casas à parte, longe dos vizinhos. (ibidem)

Evitar a comunicação: eis mais um traço de identificação com o tinoso, segundo o olhar do capuchinho. As comparações lançadas por d'Évreux não fazem mais que revelar o incômodo provocado pelo xamanismo, esse núcleo duro da inconstância, pois que ia de encontro justamente com o trabalho dos missionários e dos colonizadores franceses, qual seja, o de estabelecer acordos de paz e estabilizar unidades sociopolíticas. Os xamãs andarilhos punham tudo isso a perder: impeliam à mobilidade e ao abandono dos grupos locais sob a promessa de encontrar uma terra sem mal, de restabelecer a continuidade e a comunicação entre homens e deuses. Para um religioso, que alimentava a imagem de um deus transcendente, esse ideal de metamorfose divina – no tempo ou no espaço – aparecia como um escândalo.

Com efeito, o espanto de um capuchinho como d'Évreux era menor se comparado, por exemplo, com o de jesuítas como Nóbrega e Anchieta, que trazem muitas notícias de “santidades”, movimentos liderados por esses grandes xamãs que se apropriavam de elementos do catolicismo para compor seu discurso sobre o cataclismo e organizar sua represália ao mundo das regras sociais, desta vez regras estabelecidas pelos padres. Nóbrega, em uma correspondência ao Dr. Martin de Azpicuelta Navarro, narra o seu encontro com um desses xamãs que, como se não bastasse dizer-se capaz de curar as mais graves enfermidades, dizia ainda ser Deus.

Trabalhei por me ver com um feiticeiro, o maior desta terra, o qual todos mandam chamar para curar as suas enfermidades. Perguntei-lhe *in qua a potestate haec faciebat*, e se tinha comunicação com Deus, que fez o céu e a terra e reinava nos Céus, ou com o demônio, que estava nos infernos? Respondeu-me com pouca vergonha que *ele era deus e que havia nascido deus e apresentou-me ali um a quem dizia ter dado saúde, e que o Deus dos Céus era seu amigo, e lhe aparecia em nuvens e trovões, e em relâmpagos, e em outras coisas muitas.*

O jesuíta inicia, com o tal xamã, uma disputa para ver qual era, ali, o deus mais eficaz, o dos cristãos ou o dos indígenas. Seu objetivo era descredita-lo diante dos seus, tornando possível, assim, a imposição dos hábitos católicos.

Trabalhei, vendo tão grande blasfêmia, por ajuntar toda a Aldeia com altas vozes aos quais desenganei e contradisse o que ele dizia, por muito espaço de tempo, com um bom língua, que ali tinha, o qual falava o que eu lhe dizia em voz com sinais de grandes sentimentos que eu mostrava. Viu-se ele confuso. E fiz que se desdissesse do que tinha dito e emendasse a sua vida e que eu rogaria a Deus que lhe perdoasse. Entre essa gente, que presente estava, vi alguns

mancebos e mulheres à maneira de pasmados do que lhes eu contava das grandezas de Deus. Depois me pediu este que o batizasse que queria ser cristão. E agora é um dos catecúmenos. (1549/1955: 56; grifos meus)

O Padre Anchieta, instalado em Piratininga, também tinha notícia desses grandes xamãs, que perambulavam pelo sertão pregando a destruição das igrejas e colégios, e sendo “venerados” pelos indígenas.

Pelo sertão anda agora um [feiticeiro] ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo. Dão-lhe quanto têm, porque se isto não fazem crêm que ele com seus espíritos os matará logo. Este, metendo fumo pela boca, aos outros lhes dá seu espírito, e faz seus semelhantes; aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá para lá, deixando suas próprias casas. Contudo alguns dos mesmos Índios o têm por mentiroso, como nos disseram dois Catecúmenos, que daqui foram, em cuja casa o santo com os seus ousou entrar. Diz ele que há de passar por aqui a guerra aos contrários, e que da tornada há de destruir esta igreja cuja fama anda por todo o sertão, do qual nenhum medo temos, senão ele desta maneira quer ser temido dos seus. (1557/ 193398-99)

Anchieta narra outros episódios, nos quais se desenrolava a disputa entre os princípios cristãos e indígenas. Em um caso, por exemplo, um xamã diz-se capaz de comunicar-se com o filho de Deus, Jesus Cristo, que é convertido em um espírito auxiliar de um trabalho de cura.

Vou, entretanto, referir um fato, que por si mesmo julgarás se mais digno de dôr do que de riso; lamentarás certamente a cegueira e escarnecerás da loucura. Poucos dias depois de se passarem estas cousas, em uma certa aldeia de índios, a que vim com alguns sacerdotes aplicar a medicina da alma e do corpo a um enfermo, encontramos um *feiticeiro* de grande fama entre os Índios, o qual, como o exortássemos muito que deixasse de mentir e reconhecesse um só Deus, Creador e Senhor de todas as cousas, depois duma (por assim dizer) longa disputa, respondeu: “Eu não conheço só Deus, como o filho de Deus, pois há pouco, mordendo-me o meu cão, chamei o filho de Deus que me trouxesse remédio; veio ele sem demora e, irado contra o cão, trouxe consigo aquele vento impetuoso, que soprou ha pouco para que derrubasse as matas e vingasse o dano que me causara o cão”. Assim falou ele, e respondendo-lhe o sacerdote: “Tu mentes!”, não puderam conter o riso as mulheres já cristãs às quais ensinamos as cousas da fé, escarnecendo de certo da estultícia do feiticeiro. Omito outras cousas porque não são para aqui; menos aquilo que não fôra de propósito para adverti-lo, nem a frase “tu mentes” parece proferida com menos reverência, pois os Brasis não costumam usar de rodeio algum de palavras para explicar as cousas; assim, a palavra “mentes” e outras nesse sentido são ditas sem ofensa alguma; pelo contrário, pronunciam claramente, sem nenhum vexame, as palavras que significam os órgãos secretos de um e outro sexo, a cohabitação e outras formas da mesma natureza. (1560/1933: 105-106).

Os tais caraíbas eram, pois, grandes inimigos dos padres, empecilhos para a implantação da missão, visto que se apropriavam dos ensinamentos dos catequistas para transformá-los ao seu modo, para empregá-los nos seus métodos de cura, agressão e pregação. Não por menos, missionários, como Nóbrega e Anchieta, entregavam-se em um ímpeto de disputa, buscando deslegitimar os xamãs, provar à população indígena que os seus métodos eram “falsos” e não podiam competir com o dos cristãos, crentes em um Deus único e todo-poderoso. No entanto, os religiosos não permaneciam imunes às palavras dos caraíbas, buscando compreendê-las, ainda que para combatê-las. O caso do Padre Yves

d'Evreux que, segundo Hélène Clastres (1985), oferece os melhores relatos sobre o xamanismo tupi-nambá, revela claramente essa necessidade de compreender o universo xamânico para implantar a missão na França Equinocial. Alguns padres, como o referido Francisco Pinto, foram tão sensíveis a isso que resolveram inspirar-se nos xamãs para propagar a fé cristã. E não foram de todo fracassados, pois se os indígenas não absorviam de todo o seu ensinamento, conferiam aos padres um lugar fundamental, identificando-os aos seus maiores xamãs, xamanizando-os, isto é, reconhecendo neles forte agência.

Pierre e Hélène Clastres propõem distinguir pajé e caraíba, essas duas figuras da religião tupi. Diferente do pajé, que é sobretudo um médico (e também “feiticeiro”), o caraíba é dotado de um papel político – e, de certo modo, anti-político – por liderar o movimento coletivo rumo à terra sem mal. O pajé cura, prevê o rastro dos inimigos e antevê o nome dos recém-nascidos. O caraíba, de sua parte, seria um sábio: mais que um curandeiro, um detentor de conhecimentos importantes. Pierre Clastres (1974/1990) compara os caraibas dos Tupi antigos com aqueles dos Guarani atuais: ambos se declaram capazes de conduzir os homens à terra sem mal e revelam grande maestria da palavra, engajada na produção de exegeses metafísicas de temas mitológicos. “Tudo indica”, sinaliza Hélène Clastres, “que os carai eram bem mais que xamãs: apenas alguns raros pajés conseguiam se tornar carai; e a sua função deixava de ser curar as doenças” (1975: 47). Diferente dos pajés, os carais seriam de natureza anti-social e aptos para proferir discursos longos e fortes, “falas duras”. Eles teriam, outrossim, uma dupla liberdade em relação ao espaço e, portanto, um estatuto duplamente marginal: fora da rede de parentesco, “eles estão em toda a parte e, no entanto, em lugar nenhum” (idem: 50). Não têm pai, mas apenas mãe, o que contradiz a inflexão patrilinear do sistema vigente. A definição dos carai para Hélène Clastres está no ascetismo: mantendo distância da vida social e dos outros homens, eles se impunham restrições alimentares, preferindo o tabaco à oferta de comida.

Embora a separação proposta pelos autores, a descrição dos cronistas apresenta fronteiras muito menos fluidas entre o campo de atuação dos pajés e dos caraibas. A distinção apresentada parece ser menos de natureza que de grau: os caraibas são grandes xamãs, pois o que define o xamanismo é essa comunicação e mediação com o mundo não-humano e, portanto, um modo de obter conhecimento e agência. Os grandes xamãs coletivizam ações, que podem aparecer de modo individualizado. Os pequenos xamãs empreendem sessões individualizadas, que operam curas e previsões, ao passo que os grandes projetam isso para um âmbito coletivo, prevêm o destino da terra – via cataclismologia – e decretam como única cura, também coletiva, a evasão para sítios longínquos.

Os grandes xamãs – caraibas – conformavam, pois, massas ou coletivos moventes impelindo à busca da terra sem mal. Eles desfaziam laços e grupos vigentes, criando e mobilizando uma massa de gente de proveniências diversas sob a promessa de encontrar, no espaço, a terra da abundância. A ruptura efetuada por eles apontava a necessidade de um recomeço, no qual o profeta, figura da mobilidade, poderia se tornar chefe, figura da fixidez, no qual o estrangeiro se tornaria parente, o que não é uma contradição. A passagem da liderança guerreira para a liderança política inscrevia-se numa espécie de continuidade, ao passo que a da liderança religiosa para a liderança política inscrevia-se numa ruptura, na urgência de um recomeço, na desaceleração dessa massa ambulante, na sua conversão em grupo sociopolítico. Essas reflexões serão aprofundadas no capítulo seguinte. Por ora, gostaria de me ater sobre uma outra figura, cuja origem não se sabe ao certo: os chefes-xamãs ou chefes-profetas, que passavam a assumir uma posição política, alternando-se aos chefes de guerra. Não há como saber, contudo, se eles eram antigos líderes migratórios ou se apenas grandes xamãs temerosos. Esse quadro nos conduz, mais uma vez, ao Maranhão do início do Seiscentos.

## Chefes-xamãs?

O Padre d'Évreux faz referência aos *pagy-uaçu*, “grandes feiticeiros” que eram como “soberanos de uma província”, ou seja, estendiam a sua influência para além de seu grupo local. Estes eram bastante respeitados e sobretudo temidos devido aos seus reconhecidos poderes agressivos. Diferente dos andarilhos que recusavam a vida social, entregando-se à errância, estes reuniam em torno de si uma vasta rede de relações, que incluía pessoas – mulheres e afins – como objetos – recebidos em pagamento por seus trabalhos de cura; muitas vezes, mercadorias européias.

[Esses grandes feiticeiros] eram muito temidos chegando a tal poder por muitas sutilezas; de ordinário têm comunicação tácita com o diabo. Por onde passam, seguem-nos os povos; são graves e por isso não se comunicam facilmente com os seus; são muito bem acompanhados quando vão a qualquer parte, e têm muitas mulheres, não lhes faltam mercadorias, julgam-se felizes seus semelhantes quando os presenteiam e com uma feitiçaria tiram os seus compatriotas o melhor que possuem de suas caixas. (1616/1929: 299)

D'Évreux transcreveu as “conferências” realizadas com alguns destes grandes xamãs, como Pacamon, de Cumã, e o “grande feiticeiro” de Tapuitapera, que impunham certo obstáculo para o estabelecimento, no Maranhão, dos franceses e dos religiosos. Digo certo obstáculo pois não parecia haver, por parte desses chefes, uma resistência propriamente política, mas sim cognitiva. Se eles se mostravam interessados em elementos da cultura e religião cristã, era porque viam ali a possibilidade de se apropriar de agência e estender seu prestígio. Os padres, de sua parte, hesitavam em batizá-los, alegando a incompatibilidade entre os métodos deles, que passavam pela comunicação com os espíritos e deuses e pela prática de envio de agressões (feitiçaria), e os seus, que exigiam a aceitação de uma realidade divina transcendente e uma vida terrena orientada por uma orientação moral severa.

D'Évreux diz de Pacamont, grande “feiticeiro” de Cumã, “pequeno no corpo, vil e abjeto a tal ponto que quem não o conhece não faria caso dele”, que ele “gozava [entre os índios] de um tal poder que somente com sua palavra tem movido todos os habitantes, sendo exclusivamente temido” (idem: 329). E sob o espírito de convencer a todos quanto aos equívocos do xamanismo, dada sua sedução demoníaca, d'Évreux encontrava-se com o chefe-xamã de Tapuitapera, que tinha fama e autoridade de um perfeito “mago”, pois que distribuiria mortes e moléstias ao mesmo tempo em que curava e garantia a saúde dos seus. Segundo o capuchinho, seria nesse poder de conferir vida e morte que tal homem teria alcançado, em seu país, “o grau de Soberano principal, e dispunha de todos à sua vontade”<sup>24</sup>. Conta também o capuchinho que Japiaçu, chefe mas não xamã, zombava de tudo isso, deslegitimando o quanto podia o grande homem de Tapuitapera. Não obstante, certo dia, ele caiu doente e começou a suspeitar que tinha sido enfeitiçado pelo tal. Diante desse fato, d'Évreux concluía que a atribuição de uma agressão em tão longa distância – o principal estava na ilha, o outro, no continente – só poderia ser fruto da imaginação desse povo: “embora a existência do mar entre uma e outra província, e pela força da imaginação agravou-se a moléstia [de Japiaçu] a ponto de o julgarem à morte” (idem: 302). Com efeito, nenhum xamã da Ilha Grande obteve êxito na cura do principal. O resultado foi que os parentes do moribundo tiveram de ter com o grande xamã de

<sup>24</sup> D'Évreux descreve o “feiticeiro” de Tapuitapera como um “homem muito venerável, de uma bela estatura e bem feito, bom guerreiro, modesto, grave e que fala pouco” (idem: 335), além de ser grande amigo dos franceses, com os quais havia trabalhado na construção de fortificações na Ilha do Maranhão.

Tapuitapera que, em troca de artefatos europeus, enviou-lhe um remédio – e este, acreditemos ou não, o curou.

Por mais que zombassem dele, o grande xamã de Tapuitapera era realmente reconhecido em toda a Ilha Grande. Diziam contar ele com muitos “demônios familiares”, pequenos pássaros que o aconselhavam em seus atos de cura e agressão. “Por essa razão, muitas mulheres se jogavam a seus pés, com lágrimas e grandes gritos” (idem: 304). Alfred Métraux (1928/1979) lembra que esses grandes xamãs exigiam sempre contrapartidas, dons, e muitas vezes chegavam a pedir em troca de um trabalho de cura a irmã ou filha do doente. Desse modo, os xamãs conseguiam, a exemplo dos chefes, obter numerosas mulheres, firmando, assim, o seu prestígio. Como os chefes de guerras, esses grandes xamãs eram homens que acumulavam relações – no caso, com agências sobrenaturais – e tal feito era revertido na sua capacidade de obter mulheres e bens. Com efeito, ao serem reconhecidos, eles constituíam pólos de atração, passando a ser procurados por membros de diferentes grupos locais em busca de cura e proteção contra doenças, enviadas pelos brancos. Aos poucos, esses grandes xamãs constituíam amplas clientela, rivalizando com os demais chefes que perdiam influência.

A emergência desses grandes xamãs que não mais conduziam movimentos (centrífgos) de evasão, passando a constituir pólos de atração (centrípetos), desenhava, aos poucos, uma espécie de cartografia xamânica na região do Maranhão. Em torno da figura dos grandes xamãs passava a gravitar um grande número de pessoas, retribuindo os seus feitos com presentes e mulheres e, ademais, devendo-lhe lealdade.

A narrativa de d’Évreux apresenta, pois, grandes xamãs que ocupam posição política de destaque dado o reconhecimento de seus poderes de dar vida e morte, reconhecimento muitas vezes revertido em dádivas. Ao mesmo tempo em que acumulava relações, reunindo em torno de si espíritos auxiliares – personificações desse fundo de agência que permite dar a vida e a morte –, passavam a acumular bens, tais as estimadas mercadorias européias, que funcionavam como uma espécie de reificação de suas capacidades e relações. E também procuravam acumular saberes, tais os cristãos. Não fosse pela vigilância constante de seus pares – afinal, esses grandes xamãs tinham de se mostrar, a todo momento, eficazes em suas terapias e discursos –, poderíamos concluir que, com eles, estamos diante de um ato propriamente de divisão social, quando alguém faz uso de seu poder de coerção para meter medo nos demais e tomar deles bens materiais. É sob essa ameaça que Hélène Clastres, diante dos dados do Padre d’Évreux, conclui que a emergência desses chefes-xamãs é o ponto em que estoura a contradição ente o político e o religioso entre os antigos Tupi, visto que o compromisso dos profetas em negar qualquer irrupção de poder político acaba por reverter-se em favor da constituição de um tal poder. Em outras palavras, esses chefes-xamãs, diferente dos andarilhos desgarrados, que elegiam o isolamento como modo de vida, tomavam para si os mesmos privilégios dos chefes de guerra, qual seja, riqueza e poligamia.

Para Hélène Clastres, a essência do profetismo teria sido perdida: no lugar da busca da terra sem mal, a perpetuação de uma terra má. Discutirei as premissas da autora no capítulo seguinte. Por ora, gostaria de adiantar que tomar esses personagens como algo contraditório, como um escândalo lógico, nos impede de compreender a relação entre xamanismo e a constituição do domínio político, que certamente há e não pode ser reduzida a uma pura negatividade. Que o xamanismo redundava, não raro, em uma anti-política, promovendo, pelo seu próprio potencial faccionalista, o fracionamento dos coletivos, isso é inegável. Mas inegável também era o fato de que a agência xamânica era, como no caso da guerra, um fator de magnitude, ou seja, de diferenciação, produzindo tipos de xamãs,

muitos deles passíveis, de ocupar posições políticas, haja visto um tempo em que as guerras visíveis e a antropofagia começavam a rarear.

O problema da relação entre xamanismo e domínio político entre os Tupi da costa permanece envolto por uma nuvem de dúvidas devido às informações por vezes imprecisas dos cronistas. Como argumenta Florestan Fernandes: “é muito provável mesmo que o cargo de pajé, como tal, do mesmo modo que o cargo de líder guerreiro e de chefes tribais fosse desprovido de significação política particular” (1952/1970: 290). Se no que diz respeito aos chefes de guerra já é difícil alcançar uma conclusão plausível, visto que abundam, nos relatos dos cronistas, projeções etnocêntricas; que dizer, então, dos chefes-xamãs? Alfred Métraux (1928/1979) alega, por meio de sua leitura das fontes, que os pajés exerciam o poder político apenas raramente e o máximo que pôde concluir é o fato de os grandes pajés serem tidos como reencarnação dos heróis civilizadores, o que poderia redundar na idéia de que os antigos Tupi estariam a caminho de algo como uma teocracia, tal aquela descrita por Frazer a propósito dos “reis divinos”, e que tal processo teria sido interrompido por conta da chegada dos europeus, sobretudo os missionários, que insistiam em deslegitimar publicamente esses personagens, desmontando seus esquemas de eficácia. Essa hipótese parece-me um tanto fantasiosa e implicaria que atribuíssemos ao xamanismo indígena um valor inquestionável. É justamente porque as capacidades ou poderes dos xamãs estariam sempre postos à prova – até que fosse comprovada, de um modo ou de outro, a sua eficácia – que eles dificilmente consolidariam um domínio político forte. Um grande xamã, dotado de posição política, ou seja, capaz de falar pelos outros, exercer o papel de chefe, não pode falhar, sob o risco de ser “exonerado” ou mesmo executado. Essa falha pode ser vista como “feitiçaria”, ato que deve ser punido. Não há, como saber, pelas fontes, de que modo a população controlava os seus xamãs. O certo é que a “veneração”, sugerida por missionários como Anchieta e d’Évreux, parece ser uma idéia por demais forçada.

Ao contrário dessa visão, seria preciso compreender os xamãs como personagens vivendo constantemente sob a necessidade de se mostrar corretos e eficazes, bem como a dinâmica de acusações e rumores que subjaz a isso tudo. Não seria à toa que, quando da intervenção dos missionários, que questionavam sem cessar os seus procedimentos, muitos desses personagens caíram. A partir do momento em que as prédicas e os remédios ocidentais passaram a ser vistos como mais eficazes do que muitos atos xamânicos, muitos xamãs de grande prestígio perderam o crédito e foram afastados. Diante de um fenômeno como esse, não devemos ver, contudo, o ocaso do xamanismo, pelo contrário, pois mais uma vez não devemos confundir o xamanismo com a pessoa dos xamãs. Se alguns xamãs caem em descrédito, o xamanismo, como uma espécie de teoria da agência e da mediação, que supõe uma qualidade distribuída pelo cosmos e passível de ser apropriada, pode se perpetuar. Em casos como o de reconhecimento de capacidades de cura e agressão entre brancos, tais os missionários, vemos uma “dexamanização” dos xamãs nativos e uma xamanização dos brancos, pois ser xamã, vale ressaltar, é ter acesso à agência, à capacidade de dar e tirar a vida, o que só seria possível graças à mediação e comunicação com o mundo das divindades e dos estrangeiros. Como sempre, nenhuma posição é definitiva, o que significa que a equação, por exemplo, “missionários são xamãs”, não pressupõe uma relação intrínseca entre uma coisa e outra, mas sim uma leitura particular da situação vivida, uma observação sobre os efeitos de determinadas ações<sup>25</sup>.

Toda essa passagem foi necessária para problematizarmos a figura dos tais chefes-xamãs, que não

---

<sup>25</sup> Sobre os procedimentos cognitivos que subjazem a essa equação, ver o texto de Carlos Fausto (2002b) sobre a ressurreição pelos ossos e o xamanismo parakanã.

podem ser vistos nem como escândalo lógico nem como origem de um sistema teocrático. Os chefes-xamãs avistados por d'Évreux seriam, sim, resultado de um processo de magnificação, qual seja, de um acúmulo de relações, de agências, passível de ser objetivado. Como o chefe de guerra, este deve se mostrar eficaz tanto no combate aos inimigos – propulsor de mortes – como na defesa do grupo – atividade terapêutica e discursiva. Como o chefe de guerra, ele deve manter a sua palavra dura e eloqüente e não pode cometer excessos, tampouco dar margem a desconfianças e suspeitas. Nesse sentido, sua posição política, que não coincide, ao menos em princípio, com a detenção do poder político, deve ser constituída a todo momento, jamais se instituindo plenamente.

Chefes de guerra e grandes xamãs eram, neste cenário, dois tipos de “grandes homens”, “homens capazes de conter outros homens” (Strathern 1991), que estendiam seu prestígio e influência, alcançando algum nível de representatividade, não pressupondo uma relação de mando e obediência. Se o grande guerreiro era um homem-inimigo, aquele que teve de integrar uma porção-inimigo e, portanto, submeter-se a um processo de domesticação, o grande xamã era um homem-estrangeiro, um homem-deus, contaminado pelo seu trânsito por entre os diversos mundos e, assim, domesticado pelo grupo sob o risco de ser tido como feiticeiro. Se a magnificação dos guerreiros ocorria pelo amansamento dessa porção-inimigo, a dos xamãs se dava pela familiarização desses seres não-humanos ou extra-ordinários, seres, tais os inimigos, plenos de agência. Todo matador corria o risco de perder a posição de sujeito, de tornar-se ele mesmo o inimigo, pondo em risco os seus próprios parentes. Os xamãs viam-se submetidos ao mesmo risco, podendo recair num descontrole que fariam dele um “feiticeiro”, aquele que deixa de agir em nome do grupo, passando a servir a apenas si mesmo, promovendo a desordem e ameaçando entes próximos. Ora, o que produz um “feiticeiro” era, como em tantas paisagens atuais, sempre um rumor, um boato, uma tentativa de desqualificação moral.

### **Os xamãs e sua magnitude: paralelos atuais**

A idéia de que o xamanismo consiste em um conjunto de agências ou capacidades, passíveis de serem apropriadas por todos, e de que os xamãs são, justamente, as pessoas aptas a controlá-las, como entre os antigos Tupi, parece ser um lugar comum em grande parte das paisagens etnográficas das terras baixas da América do Sul. Ora, o xamanismo é encontrado, conforme passamos por entre lugares e contextos diversos, sob uma “geometria [bastante] variável” (Chaumeil 2002): ora associado à guerra e à agressão, ora associado à convivialidade; ora um assunto público, ora algo que deva ser realizado discretamente; ora a baixa relevância de figuras reconhecidas como xamãs, ora a emergência de xamãs muito reputados, dotados de imenso prestígio. Tendo em vista essa última oposição, o problema que eu gostaria de percorrer nesse momento é como, em lugares diversos, se faz um xamã, quais as condições de sua individualidade e como eles se diferenciam entre si, podendo vir a ocupar lugares sóciopolíticos distintos.

### **Transformações tupi**

Tomemos os grupos tupi-guarani atuais, entre os quais, como entre os antigos, o modo de acesso ao xamanismo é bastante aberto, não havendo procedimentos complexos de iniciação ou treinamento, tampouco práticas de transmissão de conhecimentos esotéricos. O xamanismo, absolutamente central para essas sociocosmologias perspectivistas, é parte integrante da pessoa, podendo ser potencializado de

diferentes modos. Ou seja, se todos podem ser xamãs, apenas alguns conseguem sê-lo plenamente, o que depende de fatores diversos, como veremos.

Carlos Fausto assume que, entre os Parakanã, não há xamãs no sentido estrito, mas apenas pessoas com capacidade de sonhar. Não há mais especialistas que desempenham a função pública de xamãs, tampouco pessoas a quem se atribua um poder de cura estável e definitivo. A idéia de que o xamanismo é menos um atributo de certos indivíduos do que uma qualidade dispersa no cosmos reenvia a um tema comum a outras sociedades de língua tupi-guarani. Assim, os Parakanã empregam a expressão *ipajé wa'e* para “aqueles que têm pajé”, e esta é uma “atribuição feita por outros de forma velada, pois dizê-lo na frente da pessoa seria expor-se ao seu poder ou à morte por malefício”. Se não há mais xamãs entre os Parakanã, o mesmo não pode ser dito para o xamanismo, que se revela difuso entre os membros da coletividade, pois “todo mundo que sonha tem um pouco de *-pajé* e alguma ciência para curar” (Fausto 2001: 340). Se o xamanismo não pode ser detido por indivíduos propriamente ditos, ele permanece como ciência acessível a todos aqueles que se dispuserem para tanto. Nesse sentido, se não há xamãs, há donos de sonhos (*wari'ijara*), o que não é o bastante para a constituição de posições de destaque.

De modo análogo, Viveiros de Castro (1986) afirma que todo homem araweté pode ser xamã (*peye*), sendo capaz de entoar cantos e dirigir ações rituais *peyo*. Todo homem casado, acrescenta o autor, deve ter um chocalho e, portanto, ser capaz de alguma ação xamânica. O xamanismo araweté, que não exige sequer treinamento especializado, está distribuído de maneira gradativa por entre os homens. Para o autor, ele consiste num estado, qualidade ou potência (*ipeye hã*) que permanece disperso e disponível, devendo ser apropriado de diferentes maneiras. Trata-se de algo menos efetivo que potencial, que deve ser obtido não de uma propriedade intrínseca à pessoa do xamã, e sim de um plano virtual, seja este representado pelo mundo celestial dos mortos e dos deuses (Araweté), seja pelo mundo onírico dos inimigos de guerra (Parakanã). O problema para essas populações resulta, pois, de como se apropriar dessa qualidade situada em patamares não-humanos, e o personagem em questão deixa de ser um agente propriamente autônomo para se tornar um suporte para o encontro entre diferentes subjetividades ou agências.

Na mesma direção, os Wajãpi alegam que pajé (*-paje*) não é algo que se “é”, mas que se “tem”, que deve ser apropriado; e, portanto, que o xamanismo não é senão um estado, uma qualidade (Gallois 1988). Waud Kracke, de sua parte, refere-se ao *ipaji kagwahiv* como um “verbo atributivo”, traduzindo-o como “estar empoderado”, tomado por uma agência. Como nos outros casos, *ipaji* não consiste num papel nominado como o chefe (*nhanderviháv*), mas uma qualidade – uma capacidade de transformação – inerente a certos indivíduos. Em todos esses casos, o pajé ou xamã, que pode existir tanto de maneira encarnada, na figura quiçá de uma pessoa eminente, como de maneira imaginária – figura do passado, tal o caso kagwahiv, ou potência dispersa reconhecida no presente, tal o caso parakanã – é um mediador, menos um indivíduo especial que um feixe de agências (relações) provenientes de um espaço não-humano; é, portanto, um sujeito híbrido. Como propõe Viveiros de Castro (2002b), extrapolando o exemplo araweté para a amplidão amazônica, se o xamanismo inscreve-se na lógica do sacrifício, isso ocorre, na maior parte dos casos, porque os xamãs se emprestam como teatro do sacrifício, encarnando ao mesmo tempo o sacrificador e a vítima, oferecendo-se, ele mesmo, ao mundo com o qual ele pretende promover a comunicação.

Voltemos então aos Parakanã Ocidentais, cujo xamanismo baseia-se numa relação genérica, não com espíritos celestiais, mas com os inimigos oníricos.

Os sonhos socialmente produtivos são sempre com outros ou, mais exatamente, com inimigos: tudo que se apresenta ao sonhador e interage verbalmente com ele é um *akwawa* [inimigo]. A experiência onírica é por definição uma interação com o inimigo. (Fausto 2001: 346)

A operação de aquisição de capacidades xamânicas corresponde, ali, a um exercício de “familiarização” de entes extra-humanos, que aparecem sobretudo na figura desses inimigos oníricos, com frequência engajados em atos predatórios, cujo sentido “não é uma simples negação do outro, mas a apropriação de uma subjetividade outra, que é incorporada, fundida à do matador” (idem: 417). Esse mecanismo não pode operar senão no sonho (*-poahiwa*), que tem função precípua na produção e manutenção da vida, e recorta todo o campo do xamanismo, uma vez que oferece o modelo de relação de tudo o que é exterior ao universo dos parentes. No sonho, o corpo físico permanece inerte e a atividade cabe ao duplo onírico (*-a’owa*). Fausto alega também que, para os Parakanã, o mundo onírico é onde pode ocorrer uma comunicação universal entre humanos, animais, artefatos e objetos naturais. Trata-se de um plano da experiência onde todos os seres aparecem sem pele (sem roupa), engendrando uma interação pacífica e uma comunicação irrestrita. Um plano propriamente virtual onde os disfarces são abolidos em favor da visibilidade da porção invisível de cada ser, ou seja, suas almas – imagens ou essências vitais.

O sonhador parakanã é, pois, um interlocutor com seres que não se apresentam sempre em forma humana – dotados de nome, intenção e verbo. O sonho produtivo é aquele cujo resultado é a captura de técnicas terapêuticas, nomes e cantos possuídos pelos inimigos oníricos, tornados “bichos de estimação” do sonhador e também suas presas mágicas. O fundamento dessa ciência xamânica seria, em suma, exercer maestria sobre um inimigo domesticado, que se torna doador de prerrogativas indispensáveis, de agência. O sonho, que possibilita tudo isso, pode ser induzido pela intoxicação do tabaco e deve ser, em um momento posterior, encenado publicamente de maneira que o sonhador, de dentro de sua tocaia, possa narrar para um grupo de homens os acontecimentos que se lhe tornam novamente visíveis. Na língua parakanã, sonho (*-poahiwa*) remete à noção de *-ahiwa*, modificador que indica materialidade e potência mágica e também perigo. Trata-se de um estado de consciência alterada em que o corpo físico permanece inerte e a atividade cabe a um constituinte incorporal da pessoa, *-aowa* ou duplo onírico. Os inimigos (*akwawa*) oníricos, predados na guerra e familiarizados no sonho, oferecem cantos (*karahiwa*), que são veículos preciosos de conhecimento<sup>26</sup>. Esses cantos capturados deverão ser reinimizados na fase de sua transmissão pública para então serem encenados (entoados) e ritualmente predados na festa do cigarro (*opetymo*). Complementar, porém destacado do universo guerreiro, universo da predação, o xamanismo parakanã funda-se, segundo Fausto, nesse ato de “familiarização” de agentes não-humanos, ato que dispensa a figura de especialistas propriamente ditos.

Entre os Juruna (grupo tupi, mas não tupi-guarani), que atualmente dizem não ter mais xamãs, o xamanismo só pode ser compreendido no plano do sonho, onde a relação estabelecida não é com inimigos, mas com mortos, que podem ser de duas classes: os mortos dos rochedos (*i’ānay*) e os mortos

---

<sup>26</sup> Os inimigos humanos, com os quais os Parakanã sonham, partilham algumas das características do jaguar, particularmente a sua ética alimentar. Fausto alega que “jaguar” é o outro termo empregado para “canto”, sendo “dono do jaguar” um epíteto comum para os sonhadores. Fausto indica também que os cantos são “uma porção partível dos inimigos familiarizados em sonhos. Ao oferecer um canto, o inimigo dá uma parte dele mesmo, uma parte-jaguar por assim dizer. Agora, o que é uma parte-jaguar? Como eu a entendo, ela representa a capacidade para carregar uma perspectiva particular em uma relação; ou seja, ocupar a posição do sujeito em uma relação. Os cantos são, portanto, pacotes de agência, quanta de intencionalidade, que podem ser transferidos do inimigo ao sonhador. É claro que os sonhos não são um pacote abstrato de agência, que circula como se houvesse algum tipo de energia genérica. Cada canto tem um dono e uma história que começa com o evento sonhado e termina com a sua execução ritual” (2004: 27).

canibais do céu (*'ē'āmi*). Tânia Lima descreve, a esse propósito, a relação *i'u'ia*, aliança entre o espírito do pajé e os espíritos dos mortos, algo que não pode se dar senão no sonho.

Os sonhos são [para os Juruna] acontecimentos que transcorrem em um plano de realidade especial e são mais ou menos suscetíveis de se projetarem sobre o plano da realidade empírica. Esses acontecimentos são vividos por almas que agem com ou sobre almas, ou sofrem a ação de almas. A expressão “em *i'ānay*” (onde pretendo que o valor “em” seja aproximadamente o mesmo de “em cólera”, “em êxtase”), além de limitar o valor de verdade dos acontecimentos a um certo plano, parece sugerir que o sonho proporciona uma experiência antecipada da existência póstuma, que morte e sonho são experiências do mesmo tipo. Com efeito, segundo afirmou-me Mareaji, a vida dos mortos é simplesmente sonhada. (1995: 164)

O sonho dos xamãs, sugere a autora, difere-se do sonho dos demais, uma vez que vale uma ação efetuada na realidade, ou seja, atua sobre a vida. Em suma, os xamãs fazem com que a realidade onírica adquira valor de realidade empírica, pois só eles podem ver o que está além da visão humana ordinária e, assim, interagir com os mortos, com quem se deve negociar a cura de doenças e o resgate de almas. Lima alega que o xamanismo de vigília, aquele propiciado pelo consumo de tabaco, permite a comunicação com os animais, mas esse seria um xamanismo desviante que, segundo os Juruna, não levaria a parte alguma<sup>27</sup>.

Entre os Kagwahiv, o ato de sonhar é também o principal aspecto dos xamanismo, hoje pouco operante. Segundo Waud Kracke, todo homem adulto que sonha tem um pouco de *ipaji*. Não obstante, os sonhos daqueles reconhecidos como pajés diferem dos sonhos dos demais, pois se os últimos são apenas premonitivos, antevêm fatos sem intervir sobre eles, os primeiros são causativos ou agentivos, ou seja, tanto produzem conhecimento como ação sobre o mundo. “Quando um pajé quer causar o sucesso na caça para um homem particular, ele sonha com isso, tanto literalmente como simbolicamente” (1992: 138). Como entre os Tupi antigos, o sonho empresta-se, entre os Kagwahiv, como um instrumento importante de predição de fatos futuros e de detecção de espíritos patogênicos. Um homem comum que sonha com algo ruim deve tomar uma providência, recorrendo aos xamãs e outros especialistas rituais. Já os pajés usam o sonho para afetar o mundo – enviar agressões, facilitar a caça e contribuir para a concepção de crianças. A diferença entre eles e os por assim dizer leigos não é de natureza, mas de grau, pois se todos sonham, ou seja, se todos fazem passear suas almas pelos diferentes patamares do cosmos, apenas os pajés podem controlar sua ação durante o sonho – esse “sonho lúcido”. Só eles podem atualizar aquela realidade onírica. Kracke identifica o sonho e o transe (permitido pelo tabaco) aos dois veículos por excelência de que o xamã kagwahiv dispõe para adquirir a sua agência. Se o sonho está associado a assuntos como o nascimento e à caça, o transe costuma ocorrer em rituais de cura públicos. O xamanismo kagwahiv teria, assim, um aspecto mais discreto, dado na atividade onírica, e outro mais público, os rituais de cura.

Kracke atenta que, entre os Kagwahiv, essa noção de “poder xamânico” – agência – não pode ser dissociada do conceito de *rupigwara*, conceito complexo que designa ao mesmo tempo a alma onírica do pajé (*ra'úv*) e todo espírito sobre o qual ele possui algum controle e com o qual mantém uma relação

---

<sup>27</sup> Tânia Lima alega que os Juruna têm absorvido elementos xamânicos de outros povos vizinhos, tais os Kayabi e Kamayurá, ambos grupos de língua tupi-guarani. Isso significa um xamanismo menos atado à comunicação com os mortos e mais associado ao mundo dos bichos. O xamanismo dos animais seria para os Juruna, como para os Araweté, algo “menor”.

de reciprocidade. Reencontramos aqui o tema parakanã da familiarização dos inimigos oníricos e o tema juruna das relações *i'u'ia* com os mortos sob uma forma transformada. Entre os Kagwahiv, o sonhador é sobretudo aquele que se vê imerso em uma relação de contigüidade com os agentes não-humanos que ele domesticou (mas estes não são inimigos, e sim espíritos terrestres e celestiais), dos quais provêm os cantos. Esse ponto reenvia, outrossim, à imagem do pajé wajãpi, para quem os agentes com os quais ele lida, benfazejos e patogênicos, tornam-se a extensão dele mesmo. Segundo Gallois (1988), os Wajãpi valem-se da imagem de fios invisíveis (*tupãsa*) que ligam os xamãs a entidades sobrenaturais, tais os donos de animais (*-jar*), que se tornam, assim, bichos de estimação (*-rima*). Regina Müller (1990), de modo semelhante, afirma que os xamãs assurini passam por um processo de metamorfose, ganhando novos nomes. Diferente dos demais homens, depois de sua morte, eles vão habitar a aldeia onde se encontra Mahira, o herói criador.

O xamã araweté é, segundo Viveiros de Castro, aquele que dispõe de cantos recebidos em seus sonhos, espécie de fonte de informação sobre o estado do cosmos e a situação dos mortos e dos deuses. Todos podem ver os deuses nos sonhos; no entanto, só os homens podem ser xamãs, ou seja, podem interagir com os não-humanos, podem tornar a atividade onírica produtiva. Não há, entre os Araweté, treinamento xamânico, tampouco a noção de espíritos tutelares, “domesticados”. Em linhas gerais, esse xamanismo está orientado para o eixo vertical, para o domínio celeste dos mortos feitos deuses. O pajé araweté é, por isso, um “refletor das divindades” (*mai decãka*), é “como um rádio”: transmite a palavra dos deuses por meio de seus cantos. Estes, sempre acompanhados do tabaco e da música dos chocalhos, são citações das palavras dos deuses, fazendo uso de uma polifonia lingüística em que vários personagens ganham voz sob registros diversos: “O discurso xamânico é um jogo vertiginoso de reflexos de reflexos, ecos de ecos, uma polifonia interminável em que aquele que fala, fala sempre uma outra fala sobre o que os outros ainda dizem” (1986/1992: 236)<sup>28</sup>. O autor conta que os xamãs araweté possuem esposas divinas, mantendo com os deuses, afins dos homens, uma relação de amizade formal. Se eles sobem aos céus para visitar os deuses, também os fazem descer quando das cauinagens, oferecendo-lhe a bebida. Entre os Araweté, as festas guerreiras possuem um prelúdio xamânico, quando ocorre a visita dos deuses, que atuam como os primeiros convidados a provar do cauim. Os xamãs araweté são, em suma, aqueles que veiculam a voz dos outros, permitem que essa seja transmitida aos demais. Diferente do guerreiro, que perfaz um movimento de fusão com o inimigo, assumindo o ponto de vista dele quando de seu cantar, o xamã se empresta como veículo de uma outra voz, põe a sua temporalidade a serviço de uma comunicação entre céu e terra. Ele não é um “deus antecipado”, mas um “morto antecipado: será devorado no céu como os demais mortos, mas permanece na terra sob um estatuto diferente, como aquele que compartilha laços de afinidade com os deuses.

Em todos os casos citados, a mediação estabelecida pelo xamanismo entre mundo humano e não-humano, via sonho ou transe, mediação objetivada na palavra (canto) ou mesmo no gesto (dança) e na música, exige dos xamãs que eles adquiram, ainda que apenas temporariamente, visto que aquilo que foi obtido pode ser perdido, uma natureza híbrida: eles situam-se *entre* os homens e os não-humanos, carregando em si mesmos porções não-humanas. Nesse sentido, eles são muito mais que meros intermediários, mensageiros imunes entre dois pólos separados, são antes *mediadores* contaminados, trazendo para si a marca dessa agência<sup>29</sup>. Para Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998), generalizando para toda a Ama-

<sup>28</sup> Algo parecido ocorre com os xamãs juruna, que veiculam as palavras dos mortos terrestres ou celestiais.

<sup>29</sup> Para uma distinção ontológica entre intermediação e mediação, ver Latour (1994). Para um comentário sobre a noção de mediação em Latour, ver Marras (2005).

zônia indígena, o caráter híbrido (interespecífico) do xamã não diz respeito apenas à linguagem por ele veiculada ritualmente, mas sobretudo à noção que ele possui de seu próprio corpo. Isso porque, se ele pode transitar pelos diferentes pontos de vista – humanos como não-humanos – é porque ele pode ocupar diferentes corpos. Desse trânsito, no entanto, ele não sairá imune, pois ele faz das diferenças extensivas diferenças intensivas, isto é, interioriza em seu próprio corpo a diversidade dos pontos de vista, fazendo disso o que tenho chamado de agência. O que David Rodgers (2002) afirma, inspirado em Viveiros de Castro, sobre o xamanismo ikpeng (caribe) pode ser transposto para muitos outros grupos ameríndios, dentre eles; os grupos tupi-guarani de que agora nos ocupamos; ou seja, que o corpo dos xamãs é concebido como um corpo “anômalo”, pois que acrescido, mais do que os corpos dos demais, de um suplemento “não-orgânico”, de agências não-humanas. Em suma, o corpo dos xamãs, assim como a palavra por eles veiculada, poderia ser designado como continente de relações. Ora, graus distintos de continência pressupõem graus distintos de xamanismo e, por conseguinte, de xamãs.

Um ponto que deve ser aqui discutido é o caráter público do xamanismo entre esses povos tupi-guarani, o que parece variar consideravelmente. Em grupos como os Parakanã e seus vizinhos Assurini, o xamanismo implica rituais públicos. Entre os Juruna, realizavam-se festivais para os mortos, catacterizados pela oferenda de cauim e comida, muitos deles em virtude da atividade xamânica do resgate de almas. Entre os Kagwahiv, havia grandes rituais de cura. Entre os Araweté, não há rituais propriamente xamânicos, mas sim prelúdios xamânicos de rituais, como o oferecimento de bebida aos deuses. Entre os Wajãpi, as sessões xamânicas destinadas à cura devem ocorrer de modo bastante discreto.

No capítulo 3, foi mencionada a festa do cigarro (*opetymo*) parakanã, que traz certos elementos comuns ao ritual antropofágico dos Tupi antigos. No *opetymo*, o inimigo familiarizado no sonho, e tornado canto, deve ser trazido à cena e, então, simbolicamente executado. Fausto vislumbra aí um “ritual de iniciação ao xamanismo” que é imediatamente guerreiro, assim como o espírito auxiliar é um inimigo. Trata-se de uma espécie de iniciação, pois aquele que executa o canto não é o mesmo que o sonhou, o que significa a aquisição da capacidade de sonhar. Se, entre os antigos Tupi, um procedimento semelhante fazia guerreiros, entre os Parakanã atuais, faz-se xamãs, pois “guerra e xamanismo são parte de uma mesma operação dominada, porém, pelo primeiro termo: essa é uma sociedade que, a rigor, não tem xamãs, só guerreiros, ou em que todos são xamãs por serem guerreiros” (2001: 444). O autor remete a um ritual semelhante, também denominado *opetymo*, entre os Assurini do Tocantins, trazendo no xamanismo, e não na guerra, o idioma dominante. Trata-se, nesse caso, de um ritual destinado ao mesmo tempo para curar enfermos e iniciar jovens ao xamanismo. Essa iniciação, de sua parte, deve contar com duas etapas anteriores, que remetem, mais uma vez, ao domínio dos sonhos. Em primeiro lugar,

[O noviço] será submetido a um teste: terá de comer a comida do jaguar, carne crua cheia de sangue. Se ele fracassa, acorda vomitando. Se ele é bem-sucedido, está realmente pronto para extrair *karowara* [agentes patogênicos] do jaguar, retendo-o em sua boca como a fonte de seu poder de cura. (Andrade apud Fausto, 2004: 21)

No dia do *opetymo*, o xamã, que atua como líder do ritual, introduz os *karowara* num cigarro, oferecido ao noviço, que procura absorvê-los e, em seguida, aprender a controlá-los. Segundo Fausto, o xamã assurini deve incorporar uma “parte-jaguar”, o que faz dele um consubstancial do jaguar, um canibal.

Entre os Assurini do Xingu, Regina Muller lança foco sobre o *maraká*, ritual xamânico de caráter

propiciatório ou terapêutico, que põe em cena uma hierarquia de xamãs: do “dono” da festa ao seu assistente, passando pelo xamã “auxiliar” e “secundário”. Segundo a autora, esses diversos xamãs compõem pares, arranjos que garantem a eficácia da atividade ritual. Muller descreve a transformação da casa do doente em um espaço cerimonial e a construção da tocaia em frente da casa, ambos espaços destinados para receber os espíritos, que são como inimigos que devem ser domesticados. “A terapêutica ritual é coletiva e a casa que oferece o espaço cerimonial é colocada para uso público” (1990: 147). Nessa mesma ocasião, em que abundam o canto, a dança, a comida e a bebida, candidatos ao xamanismo são iniciados, passando a partilhar substâncias com os espíritos patogênicos.

Se, entre os Parakanã, o xamanismo vê-se subsumido à guerra, não havendo xamãs declarados, mas apenas “bons sonhadores” e feiticeiros velados, entre os Assurini temos uma inversão, sendo o xamã uma figura de destaque. Segundo Lúcia Andrade, tornar-se xamã implica um longo aprendizado, pleno de restrições, e a capacidade de controlar os espíritos *karowara*. Ser xamã é ter *karowara*, ser capaz, portanto, de estabelecer comunicação com o mundo sobrenatural. Haveria, entre os Assurini do Tocantins, uma diferenciação entre xamãs, candidatos a xamãs e não-xamãs. Os últimos podem estabelecer contato com os *karowara* e com os mortos, mas somente os primeiros os “têm”. Os xamãs reputados, de sua parte, são aqueles que podem controlar os *karowara* e se comunicar com *Sawara*, o espírito do jaguar. Muller, de sua parte, alega que os grandes xamãs (*moreroryva*) dos Assurini do Xingu, destacados pelo seu desempenho como cantadores e dançarinos, adquirem prestígio que faz com que ele e sua esposa sejam sustentados pelo grupo, não precisando participar de boa parte das atividades de produção. O xamã que ocupa o lugar de líder dos *marakás* acaba por ocupar função de chefia. Muller conclui, no entanto, que a escolha de xamãs para ocupar posições políticas deve-se muito à situação de desagregação sociológica ocasionada com o contato com os brancos; nesse sentido, o foco nas relações entre os homens seria projetado para esferas sobrenaturais.

Tânia Lima não aponta, entre os Juruna, rituais públicos de iniciação ao xamanismo. A “iniciação” deve se dar individualmente, com ou sem a mediação de um xamã mais experiente. Em linhas gerais, a iniciação ao xamanismo decorre de sinais dados por algum morto ao candidato. Este deve, em seguida, embriagar-se com tabaco, que potencializa a visão, e “morrer um pouco”, ou seja, dormir, fazendo com que sua alma viaje a diversos patamares. O uso de outros psicoativos para além do tabaco permite a comunicação do sujeito com seres diversos e, finalmente, com os mortos dos rochedos e dos céus. Esse primeiro contato, que não pode prescindir da observação de restrições alimentares e sexuais, deve ser mantido em segredo: “é proibido narrar os sonhos inciatórios, quando os *i’ānáy* dão um cigarro ao sonhador, a iniciação se torna praticamente realizada” (Lima, 1995: 146). Lima alega que a cura de uma doença ou o resgate de almas, ambos trabalhos relacionados ao xamanismo, redundavam em festivais comunitários. Ora, o parente do doente ou do “sem alma” deveria oferecer cauim e comida aos mortos, terrestres ou celestiais, e para tanto tinha de contar com a atividade de algum xamã, que chamava os mortos e o seu “capitão” por meio de seus cantos, embriagando-os com o cauim<sup>30</sup>. Os xamãs juruna eram, pois, oficiantes dos festivais destinados aos mortos terrestres e celestiais, eram porta-vozes dos vivos perante os mortos e vice-versa<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Lima alega que a comunicação com o céu, propiciada pelo som dos maracás, é a mais perigosa, visto também que as almas que ali se alojam dificilmente querem voltar. O xamã em questão deve tratar com Kumahari, o grande xamã celestial. Lima conta também que os Juruna concebem o jaguar celeste como o mais perigoso dos raptadores de almas, jamais devolvendo-as, e que os “pajés ruins”, em vez de proteger os humanos, permitem que suas almas sejam roubadas.

<sup>31</sup> Lima oferece-nos uma descrição do que seria o festival dos mortos dos rochedos (*i’ānáy*). “[...] A organização sociopolítica da festa mostra-se com clareza nestes cumprimentos: de um lado, os vivos com seu representante, o dono da festa, reunidos no terreiro de dança; de outro, os *i’ānáy*; de outro os *i’ānáy* com o seu capitão ou ‘dono da palavra’, encerrados na casa. Todo o diálogo será travado entre os dois

Kracke identifica, entre os Kagwahiv, rituais de cura que, como entre os Assurini, envolvem toda a coletividade. Estes são denominados *tokaia*, devido à pequena cabana construída no centro da aldeia em frente à casa comunal. Para tanto, é necessária a presença de dois xamãs: um, dentro da tocaia, entra em transe e passa a veicular a voz dos espíritos; o outro, do lado de fora, desenvolve um diálogo com eles. Kracke comenta, a esse propósito, a ênfase kagwahiv nos pares de oficiantes. O pajé, de dentro da tocaia, descreve os caminhos pelos quais flui a sua alma, do mundo dos *anhanga* (espíritos subterrâneos), passando pelo mundo dos peixes e outros animais, até, por fim, chegar ao patamar celeste, onde habitam os “povos dos céu”, fonte de toda a agência xamânica.

Entre os Wajãpi, não há sessões de cura públicas, prezando-se pela discrição (há por vezes a construção de tocaias), uma vez que essas atividades são vistas como perigosas. Tampouco é comum que os xamãs wajãpi ocupem posições propriamente políticas, como acontece entre os Assurini e os Araweté. Gallois demonstra, contudo, que o xamanismo tem muito a ver com a ação política wajãpi: o chefe de um grupo local deve ter sempre como aliado um xamã reputado, e o xamanismo assume um lugar crucial na política faccional, visto que engendra as tais guerras invisíveis – guerras de agressão – entre os diferentes grupos locais ou mesmo no interior do mesmo grupo local, gerando, assim, fissões e migrações. O xamanismo wajãpi tampouco pode ser dissociado do domínio da cura que, segundo Gallois, é sempre um ato de retaliação que depende do trato com os *añãs*, espíritos patogênicos, “efeitos-espíritos” (Viveiros de Castro, 1986). O diagnóstico é, ao mesmo tempo, a identificação do causador da doença, na maior parte das vezes, um outro xamã. Diferente dos Parakanã, a identidade dos xamãs agressores não se dá de modo velado. Entre os Parakanã, o trato com os *karowara* não pode ser publicizado, pois “o estigma é mais forte que o prestígio, desencorajando a institucionalização do papel do xamã” (Fausto, 2004: 20). Em um caso ou no outro, contudo, cura e agressão são atividades contíguas, não havendo disjunção mais rígida, como em certos povos, por exemplo alto-xinguanos, entre xamanismo e feitiçaria. Se alguma noção de feitiçaria pode ser aí encontrada, esta diz respeito à perda de controle, à possibilidade de um xamã agredir os seus próximos.

Voltemos, via Gallois, aos Wajãpi, que não apenas identificam certas pessoas como xamãs, mas fazem menção a graus de xamanismo. Como entre os Assurini, os pajés fortes, pajés-chefe (*paie rovijã*), são responsáveis pela transmissão do conhecimento xamânico, possuem pleno controle das capacidades de transformação, além de serem dotados de grande eloquência. Os xamãs fracos ou novos são aqueles que correm o risco permanente de perder essas capacidades. Ora, para retê-las é necessário um longo exercício de controle, que passa por uma educação corporal, incluindo prescrições alimentares e sexuais, bem como uma educação ético-política, ou seja, atender as demandas da coletividade e estar atento à dinâmica de interações com xamãs de outros grupos. Um xamã fraco pode perder suas capacidades, deixar de sê-lo. Ademais, o xamã-chefe conhece bem a mitologia, os cantos, os rituais e deve garantir a saúde da população. Em outras palavras, ele deve passar de um controle das substâncias contidas em seu próprio corpo para o controle da vida política. Seu papel é, portanto, complementar ao do chefe, mas não chega a ganhar visibilidade política; pelo contrário, deve manter-se sob discrição.

Como já salientado, não há entre os Wajãpi um ritual público de iniciação ao xamanismo: aquele que recebe os sinais de sua eleição deverá procurar treinamento – resguardos, afastamento em relação ao

---

representantes. Lá fora todos escutam o capitão se dirigir aos de sua comitiva: ‘Vamos dançar?’, e como eles se agitam e sussurram de modo incompreensível. A música não se interrompeu. O xamã veste o manto e começa a cantar; um instante depois sai para o pátio onde estão os Juruna. Atrás dele, os homens se juntam para dançar num cortejo, as mulheres formam uma fileira e dançam de braços dados, com meninos pequenos no colo e com as crianças maiores misturadas a eles. [...]’ (1995: 254-255).

cotidiano, ao cheiro das crianças e mulheres (Gallois, comunicação pessoal) – com um pajé mais experiente<sup>32</sup>. Quanto maior o seu treinamento, maior a sua magnitude, maior a capacidade de acumular relações com os agentes sobrenaturais, o que significa a sua própria transformação num sujeito interespecífico, híbrido. Entre os Wajãpi, a eleição de uma xamã revela-se por uma perda de controle, que se manifesta nos “estados alterados”, como a doença, o sonho, as visões na floresta, experiências vistas como a manifestação do contato com entidades sobrenaturais, que supõem um desprendimento da alma. Ainda que a eleição se manifeste pela perda de controle, a iniciação tem necessidade da intervenção dos xamãs mais velhos e de uma situação de reclusão, na qual o candidato deve fumar e sonhar e, assim, visitar a morada dos “donos” (-*jar*). Uma doença grave é, por exemplo, interpretada como uma forma de eleição. Algumas vezes, quando diagnosticada como ataque de um grupo inimigo, o paciente é como que obrigado a se tornar xamã, já que é o único a possuir a qualidade xamânica provinda do exterior e, por isso, capaz de realizar a vingança.

Passemos, nesse momento, aos Guaraní atuais, entre os quais algumas transformações com relação aos grupos amazônicos devem ser notadas, sobretudo no que diz respeito à diferenciação tanto dos rituais xamânicos como das figuras dos xamãs. Curt Nimuendaju faz menção, entre os Apapocuva, grupo guarani que, nos anos 1940, migrava do Mato Grosso do Sul para o estado de São Paulo, a uma “teocracia” fundamentada na presença de líderes espirituais, que conduziam migrações e acabavam por assumir funções políticas. Em linhas gerais, o xamanismo guarani está orientado para o eixo vertical – a comunicação com os espíritos celestiais, ou deuses – e pressupõe uma série de rituais públicos, acompanhados de cauinagens. A constituição de um sistema ritual fortemente assentado sobre valores, como auto-controle e moderação, foi compreendida como passagem de uma ética canibal a uma espécie de ascese (H. Clastres, 1975 e Viveiros de Castro 1986) ou mesmo, sob uma perspectiva mais histórica, como uma “des-jaguarização” da sociocosmologia em questão, que perfaz o caminho da predação ao amor (Fausto 2005). Em outras palavras, a imbricação acentuada entre xamanismo e guerra, notada nos exemplos acima traçados, deixa de estar presente.

Entre os Apapocuva, os pajés eram denominados *nhanderu*, “nosso pai”. Os grandes pajés, assim como os padres, costumavam ser chamados *pat*<sup>33</sup>. A eleição ao xamanismo dava-se por inspiração: “um pajé nunca pode ser treinado para tal, mesmo que isso se dê por iniciativa das maiores autoridades no assunto. Não se pode conceber os pajés dos Apapocuva como uma casta fechada ou hereditária” (1987: 74). Nimuendaju destaca quatro classes de pessoas que detêm cantos de pajelança: de modo geral, todos os seres humanos gozariam de algum acesso a esses cantos. No entanto, somente os adultos já os teriam recebido. Dentre esses adultos, alguns fariam uso dos cantos não apenas para si, mas a serviço da coletividade: tais seriam os *nhanderu* (pajés homens) e as *nhandecy* (pajés mulheres), empenhados em trabalhos de cura, profecias e procura de nomes para recém-nascidos. Por fim, haveria os pajés (somente homens) dotados do mais alto grau de perfeição; estes assumiriam também a função da liderança espiritual, bem como de direção do ritual *nimongaraí*, o que os levava “a assumir progressivamente a liderança social do bando: tornam-se pajés principais” (idem: 75). Nimuendaju afirma que, “antigamente”, só havia pajés-principais e que as autoridades brasileiras passaram a impor a nomeação de capitães “leigos”, provocando conflitos internos.

<sup>32</sup> A iniciação xamânica, como a iniciação masculina (iniciação do jovem rapaz como caçador), é composta de ritos privados e discretos. A transmissão do saber xamânico é dado por linhas interpessoais, pela relação entre o mestre e seu aluno. Os xamãs wajãpi sopram uns nos outros. Um grande xamã, em suma, é aquele que consegue manter a qualidade xamânica em seu corpo, mas é também aquele que detém um grande conhecimento sobre o cosmos e que deve, então, controlar as substâncias e a fala que, associada ao sopro, é um dos principais atributos do xamanismo wajãpi.

<sup>33</sup> Maria Inês Ladeira (2001) alega que os jesuítas eram reconhecidos, entre os Mbyá, como *nhanderu mirim*, aqueles que conseguiam alcançar em vida a terra sem mal e podiam indicar novos lugares para os índios.

Egon Schaden alega que, entre os Nhandeva e Mbya, o “chefe de família grande” era na maior parte das vezes um líder religioso, sacerdote ou rezador – *nhandervitxá*. O conjunto desses chefes compunha um “senado informal”: o chefe civil costumava ser, portanto, o líder religioso, função reconhecida pelo autor como hereditária. O prestígio de um chefe advinha de seus “conhecimentos religiosos, [de] suas faculdades de prever o futuro e no exercício de práticas que afastassem os males do presente e prevenissem os do futuro” (1974: 97). Schaden opõe o rezador – *nhanderu* ou *paí* –, chefe tradicional, do capitão da aldeia, alguém imposto de fora e que representava o grupo *para* fora. A concepção guarani da chefia estaria baseada em critérios religiosos, e não jurídicos. Um *nhanderu* podia ater-se apenas a seu grupo familiar ou ampliar sua influência para todo a “vizinhança”, que podia coincidir ou não com a aldeia. Entre os Mbyá, o autor nota a persistência da forma religiosa de chefia, pois que eles não teriam integrado o cargo de capitão como instituição de sua cultura, e isso se devia justamente à sua paixão pela mobilidade<sup>34</sup>. O líder espiritual mbyá era, sobretudo, aquele que encabeçava uma viagem. Maria Inês Ladeira (2001) afirma que o chefe de família dos atuais Mbya – o *yvyraiija*, que ela traduz por “dirigente espiritual” – é sobretudo aquele que fala sobre *yvy marãey*, a terra da abundância. Ele tem a revelação para a construção da *opy*, casa de rezas, onde se localiza o *amba*, altar, morada dos deuses celestes, e que acaba por se constituir como centro social da aldeia.

Os Guarani possuem até hoje grandes ritos xamânicos, compostos por cantos, danças e cauinagens. O canto era recebido durante o sono, quando se sonhava com um parente falecido, e as danças não podiam prescindir dos maracás e das tabocas, sendo responsáveis por tornar o corpo leve e promover a aproximação com a morada dos deuses. Em certos casos, os pajés explicavam, diante de todos, os seus sonhos e as profecias a eles vinculadas. Schaden alega que o *porahêi* – canto, dança e música instrumental – era a um só tempo expressão de individualismo e coletivismo, designando o caminho da alma ao céu, propiciando uma comunicação com o além. Os *porahêi* individuais eram obtidos no sonho e a sua acumulação era um fator importante de distinção social.

[Um *nhanderu*] se distingue dos demais principalmente pela quantidade de rezas de que é produtor ou dono. Cada uma delas pode ter, como vimos, “força” maior ou menor, possível de intensificar-se ou não com as atitudes dos companheiros e com a conduta e as precauções do próprio rezador. (Schaden, 1974: 121)

A partir dos dados de Schaden, podemos concluir que o que define um *nhanderu* é o grau que possui de inspiração e instrução. Para rezar, ele deve abster-se da carne de caça e de atividades sexuais.

“Os Guarani dizem que fazem o ritual para ouvir os deuses e viver conforme o que ouvem para não esquecer”, alega Deise Montardo (2003:A71). Entre os Nhandeva atuais, o *jeroky* ou *purahëi*, rituais xamânicos, possuem como intento levar os homens ao encontro dos deuses, e isso ocorre por caminhos repletos de obstáculos. Deise Montardo, distanciando-se de boa parte dos estudos guarani, procura demonstrar como os cantos invocativos, recebidos em sonhos e entoados nessas ocasiões, carregam uma forte conotação guerreira. O aprendizado de tais cantos ocorre durante a iniciação xamânica, que pode ser compreendida como uma espécie de treinamento para a guerra; no caso, uma guerra dançada, plena de metáforas militares para descrever os deuses e seus ajudantes.

O xamã, chefe de família, é a presentificação do xamã maior no contexto do ritual e também no

<sup>34</sup> O cargo de capitão trazia vantagens econômicas – por exemplo, forçar os outros a trabalhar.

cotidiano. No entanto, este respeito e esta reverência não excluem a alegria, muito pelo contrário. Através do embelezamento e do peito erguido dos participantes do ritual tentam domesticar os monstros e apaziguar a raiva. A etimologia da palavra *jeroky*, usada para designar o ritual, segundo a sugestão de Cadogan, vem de *ky*: terno (de ternura), de cuja raiz também se origina o termo *mongy*: enfeitar-se, embelezar-se, o que remete ao estabelecimento de uma região entre o *jeroky* e embelezamento, rejuvenescimento. Os dois gêneros do ritual são feitos para obter alegria, um mais especializado em invocar e receber, outro mais especializado em vencer os obstáculos. (2003: A71)

Montardo explica que o caminho para o *jeroky* é como o caminho para a terra dos mortos entre os antigos Tupi, ou seja, muito perigoso, pois sempre há jaguares à espreita. Para perfazer a passagem, é necessário estar sempre atento e respeitoso, sob o risco de perder-se no caminho e contrair doenças. Montardo identifica aí um ritual “guerreiro” não para incitar, mas para afastar a guerra e, assim, produzir um etos pacífico. Nesse sentido, o *jeroky* seria um efeito da “des-jaguarização”, como compreendida por Carlos Fausto: uma busca de neutralização do potencial agressivo do cosmos. Se os guerreiros tupinambá alcançavam magnitude mediante os rituais de execução do inimigo, acumulando nomes e marcas, os xamãs guarani o fazem por meio desses rituais de comunicação com os deuses, nos quais dançar e cantar eram uma possibilidade de aproximar-se, cada vez mais, do patamar celestial, de tornar-se semelhante aos deuses. E isso requer, outrossim, um corpo adornado. A guerra é, entre os Guarani atuais, subsumida pelo xamanismo; os seus rituais deixam de produzir a diferenciação entre os guerreiros, para estabelecê-la entre os xamãs, “donos ou zeladores do sol, de quem se recebe o conhecimento” (idem: A71). Se o guerreiro era, entre os antigos Tupi, o ideal de pessoa humana, pois que “deus antecipado” na terra, entre os Guarani atuais, tudo indica, esse ideal é ocupado pelo xamã.

Segundo Nimuendaju, a mais importante de todas as danças de pajelança entre os Apapucuva era mesmo o *nimongaraí*, “única ocasião em que se pode ver reunido todo o bando guarani” (1987: 89), ocorrida uma vez por ano, na época dos frutos da lavoura. A casa de dança era preparada, o milho era cozinhado para a preparação do cauim, realizavam-se excursões para coletar mel, cera para as velas, frutos silvestres, caça etc. A dança durava, então, quatro noites, e em todas elas cantava-se até o alvorecer. No início da festa, o pajé recebia de cada participante uma borla de penas do seu colar. Com essas penas, enfeitava um bastão de cerca de 50 cm de comprimento, que ficava totalmente coberto. A bebida era servida nos intervalos da dança, e as mulheres sempre começavam pelo pajé. No alvorecer do quinto dia, dava-se o batismo de todos os presentes, com a participação de dois padrinhos, mas sem o ritual de nomeação. “Devido a essa festa, todos os índios são compadres (*tyvaçá*) entre si. Também os alimentos expostos são batizados, ou melhor, consagrados com água. Com isso, a festa chega ao seu término” (idem: 90). Segundo Nimuendaju, o *nimongaraí* oferecia “aos pajés a oportunidade de satisfazer sua ambição” (idem: 91). Conforme Ladeira, o mesmo ritual, realizado nos dias de hoje pelos Mbyá do sudeste, consiste na comemoração da colheita do milho e a sua associação com a atribuição dos nomes-almas aos recém-nascidos, bem como a confirmação de quem já tem nome-alma<sup>35</sup>. Os dirigentes espirituais atribuem essas prerrogativas às pessoas nos lugares que consagram.

Segundo Pierre Clastres (1974/1990), essa mesma atribuição do nome transformava o bebê mbyá em ser vivo.

<sup>35</sup> Segundo Ladeira (2001), a principal cerimônia realizada na *opy* é o *nheemongaraí*, quando os cultivos tradicionais são colhidos e “abençoados” e são atribuídos os nomes às crianças nascidas no período. O *nheemongaraí* deve coincidir com a época dos “tempos novos” (*ara pyau*), caracterizados pelos fortes temporais que ocorrem no verão. Assim, a associação entre a colheita do milho e a cerimônia do seu “benzimento” e da atribuição dos nomes-almas impõe o calendário agrícola e a permanência das famílias nas aldeias. Para uma descrição deste ritual entre os Apapokuva, ver Nimuendaju (2001)

Quando uma mulher apresenta sua criança ao sacerdote, este fuma longamente o seu cachimbo e sopra a fumaça do tabaco no topo da cabeça do recém-nascido. A fumaça abre-lhe o caminho para outra fumaça, a bruma originária, de onde procedem as Belas Palavras. Ele descobre então o nome que os deuses decidiram atribuir ao novo habitante da terra e o revela aos pais. (1974/1990: 115)

Os xamãs guarani produzem um duplo deslocamento: vertical, por meio da “palavra embriagada”, que lança os homens ao mundo dos deuses, e horizontal, na busca por novas terras, na dispersão pelo espaço. Com efeito, eles já não são mais meros xamãs, mas sim “profetas” – no sentido que Hélène Clastres (1975) atribui ao termo – que seduzem pelo manejo das “belas palavras”.

Como já apontado, à diferença do profetismo tupinambá, o profetismo dos Guarani atuais repudia o canibalismo seguindo a via de um comportamento individual ascético. Os grandes xamãs guarani, reconhecidos pela sua habilidade em interrogar os deuses, não mais incitariam à guerra e ao canibalismo, mas sim a um comportamento baseado na moderação, em um certo ideal de virtude ou completude (*aguyje*), ao qual se acede pelo cumprimento das regras sociais e pelo elogio de um sentimento de “amor”, reciprocidade ou convivialidade (*mborayu*). Eles teriam de se submeter a uma longa iniciação marcada por jejuns, abstinências, danças e preces, que poderia, inclusive, prolongar-se por vários anos. Segundo H. Clastres, o que os profetas antigos pregavam como um mal – por exemplo, o trabalho e as regras de convivência social – torna-se, entre os Guarani atuais, todos eles um pouco profetas, um meio para atingir um estado divino, a terra da abundância. Resulta dos grandes profetas guarani, esses dirigentes espirituais, personagens ascetas e sábios, guardadores desse ideal de virtude e completude, uma figura “indecisa” entre a fixidez – o trabalho, a vida comunitária – e a evasão – a migração, o deslocamento no espaço.

Na esteira de Hélène, Pierre Clastres aborda a figura dos *pa'is* – “mais profetas que xamãs”, “às vezes médicos, mas não necessariamente” (1970/2003: 179) – para encontrar, na sua arte oratória, a passagem da narração mitológica para uma reflexão propriamente metafísica. Nesse sentido, a transformação do pajé em profeta, ou “sábio”, extrapolaria o seu sentido político, passando a dizer respeito a uma relação particular com o conhecimento. O *pa'i mbyá* é, para Clastres, antes de tudo, um pensador, aquele que imprime à mitologia uma reflexão mais pessoal, capaz de dar conta do problema atual da existência, transformar o mito em metafísica – interrogação sobre o Ser e questionamento sobre o estar no mundo.

Em uma obra mais poética que científica, tão especulativa como filosófica, que é *Le grand parler* (1974/1990), Pierre Clastres reflete sobre o corpus mitológico *mbyá*, identificando ali menos a profusão de versões, que marca a mitologia ameríndia em geral, do que o desenvolvimento de um pensamento reflexivo, metafísico<sup>36</sup>. Diferente de Lévi-Strauss, que nas *Mitológicas* chega a lamentar os momentos de passagem do mito à filosofia, Pierre Clastres detecta, nas belas palavras dos xamãs-profetas guarani, a constituição de um pensamento que interroga “o mundo e a infelicidade do mundo, colocando a questão das causas: por que os homens são humanos demais?” (1974/1990: 13). Segundo Clastres, o objeto da reflexão dos *pa'i* seria, com efeito, a condição humana: os Guarani querem ser deuses – pois *já* o foram e o *serão* – mas *ainda* são homens. É porque sabem que podem antecipar-se como deuses que os

---

<sup>36</sup> Segundo Clastres, além de um conjunto “profano” de mitos, haveria uma parte “sagrada” da literatura oral, isto é, secreta para os brancos, composta das “orações, dos cantos religiosos, de todas as improvisações, enfim, que arranca os *pa'i* o seu fervor inflamado quando sentem que neles um deus deseja fazer-se ouvir” (1970/2003: 170).

Guarani, os “últimos homens”, os “adornados”, lançam-se a um trabalho ritual intenso: entregam-se à dança, à reza e ao cauim para atingir, por meio da trilha desenhada pela bruma do tabaco, o mundo de lá, o mundo da perfeição. E, assim, ir além da terra má, terra do Um. O autor lança luz sobre o relato de um informante para demonstrar a possibilidade de extrair dessas palavras eloqüentes, povoadas de imagens, de metáforas, um pensamento efetivo sobre a ordem do mundo e sobre a origem do “mal”.

Ele [o informante] deixava progressivamente o terreno do mito para se abandonar a uma reflexão sobre o mito, a uma interrogação a propósito de seu sentido, a um verdadeiro trabalho de interpretação através do qual tentava responder à questão que se colocam, até a obsessão, os Guarani: onde está o mal, de onde vem a felicidade? Eis o que profere, em uma fresca noite de inverno, na sua floresta do Paraguai, junto a uma fogueira que ativava pensativamente de vez em quando: “As coisas em sua totalidade são uma. E, para nós, que não havíamos desejado isso, elas são más.” Ele reunia, assim, o mal desse mundo ruim e a razão desse mal; a infelicidade da condição dos habitantes desse mundo e a origem de sua infelicidade. É porque a totalidade das coisas que compõem o mundo pode se dizer segundo o Um e não segundo o Múltiplo que o mal está inscrito na superfície do mundo. E quanto a nós, os adornados, não é esse mundo que desejávamos, não somos culpados, sofremos o destino do peso do Um: o Mal é o Um; nossa existência está doente, *achy*, por se desenrolar sob o signo do Um” (1974/1990: 14).

Clastres extrai dessas palavras uma versão daquela filosofia ameríndia da “sociedade contra o Estado”. Ora, se essa filosofia permanece virtual na maior parte dos povos ameríndios – tal a grande aposta do autor –, ela ganha uma formulação específica por parte dos *pa'is* guarani, esses “donos da palavra”. Clastres não nega, de modo algum, que os mitos ameríndios contenham uma filosofia por assim dizer implícita. Pelo contrário, ao acusar a análise estrutural de ter “esquecido a sociedade”, ele propõe que tomemos os mitos como guardiões de certas filosofias sociais, isto é, filosofias políticas. Basta lermos artigos seus, como “De que riem os índios?” (1967/2003) ou “O infortúnio do guerreiro selvagem” (1977b/2004), ambos debruçados sobre mitos chulupi, para nos darmos conta dessa análise da mitologia não como reflexo, mas como um comentário sobre a natureza do poder. O ponto, que diz respeito aos Guarani, é que ali o que era virtual teria se encarnado na figura de xamãs-profetas-cantores-filósofos, ou seja, encarnações de reflexões coletivas, germe de autoria no âmbito de um conhecimento aberto a todos, sem autor. Nesse sentido, a individualização dos *pa'is* seria a sua individualização como exegetas do mito, pensadores no mais do termo.

Entre os Araweté, algo semelhante pode ser notado. Segundo Viveiros de Castro (1986), não haveria isso que chamamos de “a” cosmologia araweté; haveria, sim, um conjunto de fabulações de xamãs, eles também detentores de uma metafísica, de uma filosofia. Talvez isso signifique, para os Araweté, menos uma questão de magnitude do que para os Guarani; afinal, ali, o xamanismo redonda em posições bem menos hierarquizadas. Viveiros de Castro rebate, em um ensaio mais recente, o comentário de Lévi-Strauss, em *L'homme nu*, de que os mitos não falam sobre a ordem do mundo, a natureza do real e a origem do homem e seu destino, mas sim das sociedades de onde provêm e, tal o interesse de sua análise estrutural, dos modos fundamentais de funcionamento do espírito humano. Para o autor, seria preciso reencontrar nos mitos ameríndios uma nova filosofia, cujos problemas decerto diferem daqueles postos pela filosofia ocidental e moderna. Em outras palavras, seria enfrentar-se com os termos desse outro pensamento, que interroga vivamente o mundo por meio de uma criação incessante não apenas de signos, mas também de conceitos, a um só tempo imagísticos e abstratos<sup>37</sup>.

<sup>17</sup> “O que nos leva a especular que os mitos dizem, afinal, algo de instrutivo sobre a ordem do mundo e sobre o espírito humano. Esta, então,

Adentrar essa discussão complexa e bela sobre a “natureza” da filosofia indígena nos conduziria para muito além do problema levantado por esta tese, cujo foco é a constituição do sociopolítico. Por ora, gostaria apenas de associá-la à questão da especialização ou diferenciação dos xamãs guarani, como levantada por Clastres, em textos por demais ensaísticos, menos preocupados com distinções conceituais, ao contrário do que se pode observar nos últimos escritos de Viveiros de Castro. Para este, trata-se de tomar as idéias indígenas, tais aquelas colhidas na mitologia, nos discursos dos xamãs, nos cantos de guerra etc., como conceitos no sentido que lhes é atribuído por Deleuze e Guattari. Para tanto, é necessário determinar um solo pré-conceitual, “plano de imanência”, que tais conceitos pressupõem, bem como os personagens conceituais que eles acionam e a matéria do real que eles põem; é necessário, então tomar “menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam”. Tomar as idéias indígenas como conceitos consiste em “tomá-las como dotadas de uma significação propriamente filosófica ou como potencialmente capazes de um uso filosófico” (Viveiros de Castro 2002a: 123-5). Voltando aos textos de Clastres sobre os Guarani atuais, damo-nos conta, depois da leitura de Viveiros de Castro, das possíveis encarnações dessa filosofia virtual. Os *pa’i* seriam exemplos, pois que se apropriam de um saber coletivo para constituir a sua interpretação do mundo e, mais importante, produzir ações. Os *pa’i* utilizam-se de imagens coletivas para interpretar o mundo e, mais especificamente, os eventos atuais do mundo. É assim que eles interpretam a “crise”, muitas vezes provocada pelo contato com o mundo dos brancos, sob o signo do cataclismo, e formulam alternativas sob o signo da evasão, do deslocamento – vertical como horizontal – contínuo. O problema da análise de Clastres talvez consista no fato de ele ter postulado uma ligação estreita demais entre a atividade desses personagens e um sentimento de extremo desespero, como se o filosofar só pudesse nascer de uma situação de penúria.

Procurei, nesse já vasto excuro sobre os xamanismos tupi-guarani atuais, compreender a gênese, a magnitude e o domínio de ação dessas figuras, sempre em metamorfose, que a literatura antropológica denominou xamãs. Em linhas gerais, podemos afirmar que o xamanismo é um modo de mediação entre humanos e não-humanos, uma tentativa de restabelecer uma comunicação perdida, retratada nos mitos. Tal comunicação não é apenas desejável, mas necessária, visto que dela depende a apropriação de agência para a produção das pessoas e coletivos. Nesse sentido, os xamãs emergem como mediadores por excelência, como os agentes de uma cosmopolítica e, sobretudo, como aqueles que dispõem de certas capacidades de ação e transformação, potencializadas pelas relações que eles mantêm com os agentes – não-humanos, invisíveis – do cosmos. O que muitos autores denominam de “poder xamânico”, prefiro denominar simplesmente *agência*, capacidade de agir e produzir efeitos sobre o mundo e sobre outrem, capacidade de acumular relações, dispor de outros agentes<sup>38</sup>.

Recapitulemos alguns pontos à guisa de conclusão. Entre os Parakanã, segundo Fausto, o xamanismo encontra-se intimamente relacionado ao domínio do sonho, no qual ocorre a confrontação com os inimigos oníricos feitos cantos. O sonho é, para os Parakanã, o espaço por definição para a apropriação da agência xamânica, e o canto – a palavra – o modo de objetivação de uma relação estabelecida com o

---

a nossa questão: antes que as “operações intelectuais” do pensamento ameríndio, trata-se de tentar divisar a *natureza das coisas* que ele pensa, seus objetos – isto é, seus conceitos –, e o mundo descrito por esses conceitos. Em outras palavras, trata-se de prestar atenção ao que dizem os discursos amazônicos sobre a ordem do mundo e a natureza do real, o que eles dizem sobre a sociedade e o espírito humanos: não indiretamente e como que à sua revelia, em benefício de nossas filosofias do espírito humano, mas textualmente e como que deliberadamente, para o governo filosófico dos povos que os enunciam. E o que eles dizem – se preferir o leitor, o que eles ensinam – é que não há por que escolher, pois não há como separar, entre a natureza do real e o espírito humano, a ordem do mundo e o movimento da sociedade” (Viveiros de Castro 2001: 6).

<sup>38</sup> Sobre a noção de “poder xamânico”, ver Langdon & Baer (1992).

mundo não-humano. Nessa sociedade, todos podem sonhar, isto é, familiarizar inimigos oníricos, desde que tenham passado pelo ritual do cigarro, no qual recebem, de outro sonhador, o canto que deverá ser simbolicamente executado, o que remete diretamente ao ritual antropofágico tupinambá. Se o ritual do cigarro faz sonhadores, estes raramente se confessam xamãs, pessoas capazes de controlar agências agressivas (*karowara*). A diferenciação entre xamãs e não-xamãs, ou mesmo pequenos e grandes xamãs, se existe, deve ser velada. Entre os Assurini, a figura de xamãs é bastante marcada e mesmo submetida a uma certa hierarquia. Segundo Muller, entre os Assurini do Xingu, essa hierarquia pode, inclusive, definir posições de liderança e chefia. O ritual do cigarro, público entre os Assurini do Tocantins, como entre os Parakanã, empresta-se ao mesmo tempo para a realização de sessões de cura e para a iniciação de jovens candidatos ao xamanismo, que não se define na relação com inimigos oníricos, mas sim, como propõe Andrade, com espíritos de diferentes classes e patamares cósmicos – dos *karowara* ao espírito do jaguar.

Os Juruna também privilegiam o sonho como espaço para a ação xamânica. A atividade onírica, associada ao consumo de tabaco, permite ver o invisível e, assim, o estabelecimento de alianças com seres invisíveis. Para os Juruna, a identidade de um xamã se dá de acordo com a aliança por ele realizada. O xamanismo “verdadeiro” é aquele que estabelece alianças com as duas classes de mortos, dos rochedos e do céu. O segundo seria reconhecidamente mais forte, mas também mais raro. O patamar celestial é onde se encontram os espíritos de grandes matadores e grandes xamãs, todos eles reunidos em torno do xamã supremo, Kumahari. Se as iniciações ocorrem de modo discreto, prescindindo por vezes da figura de um xamã sênior, a cura de doenças e o resgate de almas, responsabilidade do xamanismo juruna, acarretavam, há não muito tempo, festivais coletivos – cauinagens – oferecidos às diferentes classes de mortos. Ainda que dotados de posição cerimonial, os xamãs juruna não pareciam, conforme Lima, constituir posições políticas.

De modo semelhante, entre os Kagwahiv, há uma separação entre xamãs e não-xamãs, que passa pelo controle do próprio sonho, também pensado como instância agentiva; não apenas como apropriação de capacidades, mas como espaço mesmo de ação. Kracke distingue a dimensão individual (sonho) e pública (transe) do xamanismo kagwiv que, no entanto, não coincide com o domínio da liderança política. Em todos os casos acima reunidos, a doença de um membro de um grupo é o que dispara a necessidade de um ritual ou sessão xamânica e, por conseguinte, a cooptação e familiarização de seres não-humanos, carregados de uma agência ao mesmo tempo nociva e fundamental para a constituição da socialidade. Entre os Wajãpi, vimos que o mesmo caráter público do xamanismo não se verifica: tanto a sessão de cura, como o treinamento dos xamãs, deve se dar de modo mais discreto. A doença consiste, do mesmo modo, em um disparador fundamental, uma vez que permite a apropriação de substâncias ou qualidades xamânicas, cuja retenção fará do sujeito um “xamã”. Na sociedade wajãpi, sustenta Gallois, é possível acumular essas substâncias ou qualidades – ou seja, relações com agentes sobrenaturais – e, assim, passar de um estado fraco para um estado forte, do estatuto de xamã jovem para o de xamã-chefe. Não obstante, esta última posição coincide apenas raramente com a de líder político, mantendo-se entre uma e outra posição uma relação de complementaridade.

Entre os Araweté, o xamanismo está, segundo Viveiros de Castro, menos orientado para as ações de cura que para a comunicação com o patamar celestial dos deuses. Os xamãs araweté, exímios sonhadores, devem veicular a palavra dos deuses e dos mortos através de seus cantos, bem como lhes oferecer comida e bebida quando de cauinagens. Eles são, ademais, declarados afins dos deuses. Sua função coincide, muitas vezes, com a função de chefia, tomando a frente dos negócios de um grupo local. Entre

os Guarani, temos uma verticalização mais radical. O xamanismo guarani estaria, assim, direcionado para o mundo celestial numa negação do canibalismo, e na imposição, como sugere Fausto (2005), da alma divina em detrimento da alma animal, perfazendo um movimento da guerra e da predação à convivialidade e ao “amor”, referidos pelo conceito de *mborayu*<sup>39</sup>.

Fausto compreende essa ênfase no amor e no ascetismo como um deslizamento catalisado pelo contato com o mundo cristão, como a atualização de uma possibilidade já dada de antemão na própria sociocosmologia tupi. Decorre desse deslizamento (que talvez seja bem menos absoluto do que pode parecer), o foco no xamã como pessoa modelar, devendo extrair sua magnitude não mais da inimizade, mas da dimensão divina do Ser. Os rituais públicos, que ganham centralidade na vida social guarani, são, portanto, um modo de apropriação dessas qualidades divinas. A atuação dos xamãs, nesses rituais, é o que produz a diferenciação entre eles. De uma capacidade aberta a todos passamos, então, à figura do líder religioso ou grande sábio, que atua na fabricação das pessoas e do grupo: ele busca nome para os recém-nativos, organiza a vida ritual e conduz, por meio de sua palavra eloqüente, uma reflexão sobre a existência, bem como os deslocamentos que significam nada mais que a antecipação do destino divino dos homens.

Em todos os casos, a “iniciação” e a magnificação dos xamãs depende da apropriação dessa agência não-humana, o que acarreta, inevitavelmente, a constituição de sujeitos híbridos. Entre os Parakanã e Assurini, o xamã por excelência é um “homem-jaguar”, ou seja, potencialmente agressivo, perigoso. Ora, se os Parakanã preferem silenciar esse perigo, os Assurini fazem de seu controle um meio para produzir pessoas de destaque público. Entre os Wajapi, o xamã é um homem-bicho: “bichos” habitam o seu peito e o conectam aos donos de animais. Entre os Araweté e os Juruna, o xamã é um “morto antecipado”. Para os primeiros, o afim dos deuses, mas ainda não ele mesmo um deus. Para os últimos, um aliado dos mortos, capaz de vê-los como vivos. Entre os Guarani, por fim, o xamã atinge o estatuto de um “homem-deus”, não apenas porque já visitou a morada dos deuses, mas também porque pode conduzir os homens até lá. Percebemos, na passagem por estas populações, um contínuo. Em uma ponta, estão os Parakanã, entre os quais vige um xamanismo inconfessado; na outra, os Guarani, em que os xamãs representam a pessoa modelar, pois que se assemelham aos deuses. Em uma ponta, um poder agressivo tamanho que deve ser silenciado e que atua fortemente no desenho de uma política faccional; na outra, a salvaguarda de uma moralidade que tende a coincidir com a constituição e representação de um domínio político.

A coincidência do xamanismo com a função política da chefia deve-se a um processo de controle da própria natureza híbrida da pessoa do xamã, o que revela alguns pontos em comum com a aquisição de função política pelo guerreiro (ver capítulo 3). Passa-se, assim, do xamã como teatro do hibridismo e como vítima ritual – como ser que tende a dois mundos distintos e, portanto, se faz perigoso para si e para o grupo – para o xamã como regulador, como mestre ou dono do ritual – como ser que já controlou o próprio hibridismo, sobretudo o orgânico, e que agora pode controlar o dos demais, tornando-se uma espécie de iniciador. Nesse ponto, teríamos o que Viveiros de Castro (2002b) entende como “*deriva*” do xamanismo horizontal, que pode bifurcar-se entre um movimento desvairado – o profetismo, sempre resposta a um evento crítico – e uma ação centralizadora – o sacerdotismo, sempre estabilização de um

---

<sup>39</sup> Fausto nota aí a ressonância entre um conceito nativo e outro cristão, o que faz pensar se esse deslizamento não foi catalisado pelo intenso contato entre os povos guarani e os missionários católicos. Pierre Clastres, no entanto, estranha essa ressonância: “No guarani vernacular, *mborayu* significa, com efeito, amor: amor profano de homens e de mulheres por Deus (o deus cristão) ou de Deus pelos homens. Excluindo qualquer eco cristão ou pré-colombiano, *mborayu* não pode ser amor. Qual é então o verdadeiro significado dessa palavra?” (1974/1990: 29).

coletivo, culminando, eu diria, na cristalização seja de um certo culto, seja de um certo domínio político. De xamãs ambíguos a xamãs reparadores, xamãs que “tomam conta”, que reúnem seguidores, coordenando e conduzindo ações. Não é fortuito, portanto, o fato de que, com o aquietamento das guerras visíveis, que tanto movimentavam as sociocosmologias desses grupos tupi-guarani, a propriedade de liderança tenha recaído tão fortemente sobre esses personagens.

<b>Parakanã</b>	<b>Assurini</b>	<b>Araweté</b>	<b>Guarani</b>
Xamãs inconfessados	Hierarquia entre xamãs	Xamãs confessados (baixa hierarquia)	Xamãs magnificados (e forte individualização)
Jaguarização – potência predatória	Jaguarização – potência predatória	“Deuses canibais” Potência predatória convertida em convivialidade	Divinização – moralidade
Política faccional, pólo “feitiçaria”	Política faccional e liderança política	Liderança política	Liderança política, pólo “chefia”

Transformações do xamanismo tupi-guarani

### Outras transformações

O fato de ter me debruçado sobre casos tupi-guarani não significa que as conclusões acima apresentadas se restrinjam aos grupos que falam estas línguas. Poderia ter complementado esse exercício de comparação com casos, por exemplo, caribe ou pano. Por ora, gostaria de estender apenas um pouco esse exercício comparativo, lançando luz sobre experiências em que se faz mais visível a constituição, como vislumbrada entre os Guarani atuais, de espaços políticos por meio do xamanismo. Em outras palavras, gostaria de analisar alguns casos em que ocorre a emergência de líderes político-religiosos, tendo em vista os processos de magnificação dos xamãs.

Entre os Piaroa, grupo de língua sáliva, a condição de liderança é dada menos no âmbito da guerra propriamente dita que do xamanismo. Segundo Joanna Overing, a predação e o canibalismo foram projetados ao tempo do mito, ainda que este continuasse a atuar sobre o cotidiano. A pessoa modelar piarua é, como ela indica, o *ruwang*, xamã, mago ou “homem de pensamentos”, pois ele, mais do que qualquer outro, se revela capaz de controlar as assim chamadas “forças da cultura” – espécie de potência predatória convertida em conhecimento e detida, há tempos, pelos deuses *tianawa* – e, assim, garantir um bom grau de autonomia pessoal<sup>40</sup>. O *ruwang* assume uma posição confessada e pública: deve zelar pelo bem-estar do grupo ao qual se vê vinculado. Como toda pessoa piarua, ele não se pensa como dotado de desejo e intencionalidade próprias, não escolhe deliberadamente o seu destino. Mais do que ninguém, ele deve desenvolver o *ta'kwakomena* – vontade, consciência e responsabilidade – necessário para domar as forças selvagens, as contas de conhecimento, que traz para dentro de si, e sempre evitar excessos, valendo-se de uma ética da moderação (Overing 1987).

A posição de *ruwang* é algo a ser conquistado por meio de um longo caminho de aprendizado, que inclui certos rituais denominados *maripa leau*. Todo homem piarua, para se tornar caçador, pescador ou

<sup>40</sup> Como entre os Araweté, nota-se, entre os Piaroa, a ênfase no eixo vertical coincidindo com o predomínio de categorias temporais. Ora, se os deuses araweté são canibais, o canibalismo piarua não reside nos *tianawa*, mas nas forças que eles simplesmente guardam. Não há, para os Piaroa, como para os Araweté, um ideal de devir-deus. Trata-se, para os primeiros, de domesticar a selvageria que vem do cosmos e impedir que a entropia mítica invada o cotidiano e faça irromper a violência.

cantor, deve passar por essas instâncias que figuram como espécies de cerimônias de iniciação, nas quais se realiza, por meio da ingestão de alucinógenos, uma viagem ao mundo dos deuses celestiais *tianawa* para obter como presente as contas de poder e conhecimento. Mas no caso de indivíduos que não desenvolveram ou não escolheram a vocação propriamente xamânica, é o “dono dos pensamentos” do xamã que deve realizar a viagem, visto que esta representa o perigo de um retorno recusado. Desse modo, a iniciação é o que possibilita o deslocamento desse princípio incorporal do *ruwang*, fato que, com a experiência, vai lhe assegurar uma série de capacidades, dentre as quais a de transformar, senão a si mesmo, ao menos a carne dos animais, operando a transubstanciação da carne em vegetal, o que evita a repetição de um ato canibal, como reinava no tempo do mito<sup>41</sup>.

Na teoria piaroa do conhecimento, os homens que são submetidos a essas poderosíssimas lições de xamanismo são os melhores caçadores. O conhecimento e aptidão de uma pessoa são para os Piaroa literalmente determinados pela quantidade de *maripa leau*, o aprendizado formal do xamanismo, pelo qual ela passa. (Overing, 1987: 187).

O *maripa leau* assume uma função análoga à dos ritos antropofágicos dos antigos Tupi: todo homem pode ser iniciado ali, mas apenas aqueles que aspirarem à posição de líder-xamã deverão submeter-se a ele mais de uma vez. A acumulação do conhecimento e agência que advêm dos deuses *tianawa* oferece as condições para a constituição de um “homem de pensamentos”, que não raro pode se tornar líder no âmbito local, no *itso'de*, a grande maloca, ou mesmo em um domínio supralocal, no *itso'fha*, grupo territorial ou nexo regional. O *ruwang itso'de* é análogo aos chefes-sogros caribes e tupi: eles reúnem em torno de si genros e procuram reter em casa seus filhos homens. Além disso, procuram manter a integridade e a segurança de seu grupo local, organizando o trabalho comunitário e se ocupando da xamanização da caça. O *ruwang itso'fha*, de sua parte, reenvia às figuras dos líderes regionais dos antigos Tupi e Caribe, visto que representam uma espécie de nexos supralocais, uma unidade provisória e instável, dependente de alianças contingenciais. Eles seriam algo análogos aos *-guara* dos Tupi e Guarani antigos referidos no capítulo anterior. No caso piaroa, as alianças em questão ocorrem num âmbito matrimonial e comercial. O *ruwang itso'fha*, reconhecido pelo seu grande talento como xamã, ao mesmo tempo reparador e agressor, é também aquele que preside a troca cerimonial *sari'*, que reúne membros de diferentes grupos locais. Ao se tornar mestre ritual, o grande homem piaroa constitui a sua função não mais privada, mas pública, dando sentido a uma instância supralocal<sup>42</sup>.

Diante do cosmos agressivo, fonte de origem das doenças, a ação do *ruwang* não consiste apenas em profilaxia. Por meio de sua palavra mágica, ele é capaz de compelir seres de outros domínios cósmicos a penetrar no paciente de maneira a travar uma batalha canibalística com os seres causadores da doença, fortemente engajados em devorar a vítima humana. Com a construção de uma só palavra, o *ruwang* é capaz de integrar um número de tempos e eventos diversos articulados no mito. Sua tarefa resume-se, portanto, à “exploração da ação do universo, a história de sua moralidade e de sua tradição;

<sup>41</sup> Segundo Overing (1995), os animais são gente, mas perderam, no tempo do mito, a sua aparência humana. Ou seja, continuam a ser gente, porém sob disfarces animais. Comê-los seria, portanto, cometer um ato de canibalismo e, se os Piaroa repudiam a predação, é por isso necessário efetuar essa transubstanciação. Os Piaroa se situariam, nesse sentido, no meio de um contínuo que traz, em uma ponta, povos que tomam a caça como guerra – tais muitos grupos tupi e caribe –, e, em outra ponta, povos que recusam radicalmente o canibalismo, evitando alimentar-se de certos animais de pêlo, tais os rio-negrinos e os alto-xinguanos.

<sup>42</sup> Entre os povos caribe da Guiana Ocidental, é possível encontrar um paralelo com o *ruwang itso'fha* na figura dos líderes cerimoniais *kapon* e *pemon*, remetendo desta vez a um contexto bastante diverso, pois que associado aos cultos do Aleluia, cultos que se formaram com os movimentos proféticos ocorridos no passado (Abreu 2004). Voltarei a eles no capítulo seguinte; por ora apenas saliento o deslocamento, entre esses grupos, de um xamanismo associado aos donos de animais a um xamanismo de orientação vertical, atrelado à condução de um cerimonial que envolve diferentes grupos locais e mesmo étnicos e a uma posição política.

[...] encapsulamento dessa história em uma poderosa ‘fala de antes’ que concede às palavras eficácia em seu trabalho de curar e proteger” (Overing, 1994: 118). Se as causas das aflições mantêm-se conectadas ao tempo de antes, que coexiste com o atual, então é possível afirmar que o sistema de agressões, baseado em princípios canibais, persiste. Algo muito presente entre os Piaroa é o fato de que a causa de uma aflição pode ser resultado de um intercâmbio de agressões entre xamãs de grupos locais distintos. Os Piaroa possuem um conceito – *marimu* – que Overing traduz como feitiçaria e que depende da intenção política dos agentes humanos. Em *The Piaroa* (1975), a autora articula redes de acusações de feitiçaria a redes de trocas matrimoniais no interior de um mesmo grupo territorial, delineando um campo de disputa por posições de prestígio. Ela insiste no fato de que a posição política de um *ruwang* é proporcional à sua habilidade de saber lidar com o saber que advém dos tempos míticos, à sua capacidade de compor alianças pelo viés matrimonial e à destreza de oferecer e presidir grandes rituais. Nesse sentido, a autora ilumina a constituição de uma esfera política fundada na gestão das forças selvagens da cultura, que coincide com os ditames da moralidade nativa – construção de um espaço social domesticado, elogio da moderação pessoal – mas que não se deixa compassar por eles. Noutras palavras, os Piaroa concebem as causas das aflições não apenas em função de quebras inocentes de regras e tabus, mas também da ação intencional de agentes cósmicos e políticos.

Conforme sugere Stephen Hugh-Jones (1994), o *ruwang* piaroa oferece num exemplo de “xamanismo vertical”, visto que sobrepõe o potencial agressivo à capacidade de compor uma liderança religiosa que, em alguns casos, pode se converter em liderança política<sup>43</sup>. Uma analogia pode ser traçada tanto com o *pa’i* guarani como com o *kumu* tukano, ambos inscritos numa espécie de “função-sacerdote”. Grande parte dos povos de língua tukano possuem, à diferença dos Guarani e Piaroa, termos para designar dois tipos de xamãs: o pajé, mais ligado à cura e à agressão e, por isso, associado ao jaguar; e o *kumu*, à condução da vida cerimonial e mais próximo de uma posição propriamente política. O *kumu* pode ser comparado em vários pontos ao *ruwang* piaroa, pois, como já levantado no capítulo 3, ele deve tomar conta do grupo, mediando conflitos e, entre outras coisas, perfazendo o trabalho de xamanização dos alimentos animais. Também como o *ruwang* e o *pa’i*, ele assume o papel de mestre cerimonial; no seu caso, conduzindo os novíços no processo de iniciação, mediando o contato dos homens com os ancestrais e demais espíritos, e nomeando os crianças recém-nascidas. Além disso, o *kumu* deve presidir a festa de dança e intercâmbio de alimentos – os *dabukuris*. Ele incorpora poderes de Yeba Hakü, o pai do universo, revelando-se responsável também pela reprodução de plantas e animais. Como mestre ritual, ele mesmo se torna um criador (Hugh-Jones 1995 e 2003).

Reichel-Dolmatoff (1971) alega que, apesar da distinção entre a função econômica do pajé (negociar a caça com os donos de animais) e a função espiritual do *kumu* (fabricar pessoas), ambas as figuras devem a sua gênese a experiências de alteração psicofísica devido à ingestão de substâncias alucinógenas, tais a ayahuasca (*yagé*) e o pariká (*vihó*). Entre os Desana, tornar-se xamã seria acrescentar a essas experiências de transe, que devem ser transmitidas dos xamãs mais velhos aos mais novos, a capacidade de interpretar visões, o que implica a familiarização com a mitologia<sup>44</sup>. De modo geral, todo homem

<sup>43</sup> Overing (1975) atenta para a figura dos “donos de encantamentos”, qualificados como curadores menores e menos eficazes. A relação entre esse personagem e o xamã não parece ser, contudo, de oposição complementar.

<sup>44</sup> Reichel-Dolmatoff (1975) descreve o processo de iniciação dos pajés, que exige o aprendizado de cantos com pajés mais velhos, ingestão de grandes doses de narcóticos e longos períodos de reclusão. Sob o efeito do alucinógeno, os novíços elevam-se à Via Láctea em companhia de Vihó Mahsë, dono do *vihó* e do saber xamânico. A segunda parte da viagem toma o caminho inverso: eles descem ao mundo de *Vai-Mahsë*, o dono dos animais. Os novíços vêem os humanos como animais e, a partir de então, aprendem a se vestir como eles, tomam conhecimento da arte da metamorfose. Nesse mesmo momento, eles tomam consciência dos modos de matar e curar. Como acrescenta Reichel-Dolmatoff, a agressão é “parte inevitável do ofício de pajé” (1975: 104). O momento de de *vihó* é tido como um teste

adulto pode tornar-se pajé. Já em relação ao *kumu*, trata-se de uma posição genealógica, transmitida via descendência patrilinear. Se o acesso primeiro ao xamanismo passa, em ambos os casos, pelo consumo de substâncias alucinógenas potentes, o segundo deve ser capaz de transcender o mundo da substância para se situar num plano propriamente metafísico. Ele não deve agir por vingança, tampouco tomar para si as afecções agressivas do jaguar. Deve, sim, tomar conta da coletividade humana, abandonando a posição crônica de iniciando, tal a do pajé, aquele que vive em uma liminaridade sem fim, para se tornar o iniciador propriamente dito, mestre do jurupari, ritual das flautas e da iniciação masculina. Como o pajé, o *kumu* pode comunicar-se com o Sol que lhe confere luz interior. Ao contrário do pajé, ele não carece de intermediários para fazê-lo, pois tem acesso direto ao Sol.

Reichel-Dolmatoff encontra na língua desana elementos para pensar a oposição entre esses dois xamãs. Pajé em desana é *ye'e*, o mesmo termo para o jaguar, que deriva do termo *ye'eri*, significando “viver junto”. A palavra *kumu* deriva de *gumu*, grande viga que sustenta a maloca, cuja organização é tomada em homologia com a organização cosmológica. Enquanto a função do pajé é administrar o fluxo de energia cósmica e, por isso, é necessário operar no campo dos corpos e das energias sexuais, o *kumu* deve estabelecer-se em um “nível religioso mais elevado” e se ocupar da regulação dos conflitos; por isso, acaba por ocupar uma posição política. Seu conhecimento não é mais mediatizado e se constitui de modo algo esotérico, o que reenvia à presença dos *pa'i* guarani, como retratados pela literatura etnológica acima tateada. Se o pajé tukano é apenas um conhecedor, o *kumu* é sobretudo um sábio. Ambos se distinguem seja da população em geral, homens e mulheres, que simplesmente “são”, ou dos adultos comuns que simplesmente “refletem” sobre suas experiências (Reichel-Dolmatoff 1975).

Um caso forte de verticalização do xamanismo pode ser colhido entre os Amuesha, grupo aruak do piemonte andino, entre os quais um certo personagem não apenas se constitui como líder religioso e político de certo modo alternativo às formas “tradicionais” de liderança, mas também acaba por conformar um complexo ritual atrelado a um território específico que inclui um centro sagrado – o assim chamado templo (*puerahua*) – para onde convergem peregrinações. A constituição desse personagem, o *cornesha*, hoje em dia em vias de desaparecimento<sup>45</sup>, revela alguns pontos em comum com outros personagens aqui apresentados – o *ruwang* piaroa, o *pa'i* guarani e o *kumu* tukano. Fernando Santos Granero (1991) enfatiza o processo de diferenciação entre o xamã propriamente dito ou “horizontal” (*palerr*), que deve se ocupar com atividades curativas – e, por conseguinte, retaliativas –, e o xamã-sacerdote, de modo que este último vem a ocupar o lugar de detentor a um só tempo de disposições morais e conhecimentos rituais. Esse sacerdote não possui função curativa, como o xamã, assumindo um objeto “mais elevado”, qual seja, buscar para seus seguidores, como os profetas tupi-guarani, um horizonte de longevidade ou mesmo imortalidade a partir da restauração da comunicação com os deuses. Ora, a distinção em questão não pressupõe posições previamente demarcadas. Pelo contrário, ambos, xamã e sacerdote, devem passar por processos iniciatórios semelhantes; diz-se mesmo que um *palerr* pode tornar-se *cornesha* à medida que passa a revelar dotes para tanto. Diferente dos Tukano, não há entre os Amuesha constrangimento dado

---

de vocação. Em termos psicofísicos ele implica um estado convulsivo. Em termos metafísicos, ele implica o voo da alma. Ainda que o corpo do candidato permaneça na rede, sua alma subirá à Via Láctea e se transformará em jaguar, errando pela floresta sem ser reconhecido como tal. O jaguar simboliza, no pensamento tukano, a antítese do modo de vida organizado e regrado. Reichel-Dolmatoff não discute, todavia, a diferença entre a iniciação do pajé e do *kumu*.

<sup>45</sup> Santos Granero (1991) alega que atualmente não há mais praticamente *cornesha* entre os Amuesha. O sistema de templos e sacerdotes, deslindado por esse autor, no piemonte andino floresceu sobretudo entre o Setecentos e o Oitocentos, depois da expulsão dos espanhóis da Serra Central. Os problemas históricos relativos a esse ponto serão retomados no capítulo seguinte, quando devo analisar o profetismo dos Aruak subandinos.

pela genealogia. Santos Granero afirma que ambos são, em diferentes graus, “*empowered men*”; e empoderar-se não significa ali o mesmo que deter poder político.

A iniciação ao xamanismo, entre os Amuesha, é uma decisão imposta desde a infância e tem na filiação um critério importante, porém jamais determinante. Estabelece-se, em princípio, uma relação de proteção ritual entre o xamã iniciador e o xamã iniciado, e ambos se submetem a uma situação de liminaridade. A prova final, que sucede um longo período de reclusão, quando se bebe um suco concentrado de tabaco, é a aquisição de um canto. Ora, se o xamã recebe o canto de um espírito animal que se tornará seu auxiliar, o sacerdote deve receber, de um deus, um canto sagrado (*cushamnats*). Os animais revelam-se de modo visual e sonoro e exigem um processo de transubstanciação, ao passo que os deuses revelam-se como aura. O *palerr* amuesha aproxima-se do complexo do “xamanismo do jaguar”, fortemente associado à idéia de metamorfose animal. Em poucas palavras, os Amuesha concebem que os xamãs possuem a capacidade de se transformar em animais predadores, como felinos, aves de rapina e grandes serpentes. Já o *cornesha* não perfaz esse caminho transubstanciativo, enveredando em uma comunicação com o plano divino que não requer, no entanto, a suspensão das fronteiras entre eles e os deuses.

Se o xamã é um sujeito desterritorializado, mesmo porque pertence tanto ao mundo humano como ao não-humano, o sacerdote funda, por meio de seus seguidores, uma certa territorialidade, que faz despontar um centro dado no templo (*puerahua*). O *cornesha* assume um papel de mediação que visa a partilha da força vital entre homens e deuses e, assim, a obtenção da fertilidade da terra e da abundância.

Sugiro que a autoridade política dos sacerdotes é derivada deste compromisso de assegurar, por meio de suas práticas cerimoniais, a fertilidade da terra, dos animais e das plantas e, por fim, a perpetuação dos Amuesha. Com efeito, os informantes alegam que os sacerdotes costumavam conduzir os seus seguidores a levar uma vida moralmente correta. (Santos Granero 1991: 139).

As celebrações no templo consistem em rezas seguidas pelo oferecimento de bebidas fermentadas e de cantos (*cushamnats*). Para tanto, ele deve deter fórmulas rituais de agradecimento. As oferendas de chicha ao deus solar pelo *cornesha* são interpretadas por Santos Granero como “ações de graça”, partilhando elementos com as práticas andinas. Os Amuesha referem-se à bebida como “nosso sopro”, “nossa respiração”. Como nos Andes, deixam-se os potes de chicha no chão, oferecendo-os aos deuses. Trata-se aqui não de mera oferta, mas de uma espécie de sacrifício – libações –, no qual a bebida oferecida às divindades promove (restaura) a comunicação entre homens e deuses, os últimos concebidos não pela sua agressividade, tais os *maï* araweté, mas por um sentimento (*morrenteñets*) que Santos Granero traduz como “amor”, algo próximo do *mborayu* guarani.

O *cornesha* conforma, pois, uma comunidade cerimonial, algo que o xamã vê-se impossibilitado de realizar, pois seus atos se restringem a um domínio mais privado. Ambos, xamã e sacerdote, detêm conhecimento, cuja origem é invisível e cuja aquisição depende de uma série de procedimentos rituais que exigem trabalho corporal. No entanto, apenas o segundo consegue conferir estatuto coletivo àquilo que obtém por meio de um difícil exercício de controle e, assim, estabilizar um conjunto de seguidores. O conhecimento do xamã diz respeito ao mundo animal e às técnicas do corpo, ao passo que o do sacerdote significa uma via de acesso à imortalidade, uma proximidade radical com o mundo dos deuses. O acúmulo desse conhecimento, agência ou “poder cósmico”, como glosa o autor, capacidade de obter “força vital” e (re)produzir o grupo, permite ao sacerdote ocupar uma importante posição de pres-

tígio e estender o domínio político da esfera meramente local a uma esfera regional, representada pelo complexo do templo. A teoria política amuesha, esmiuçada por Santos Granero, aponta, pois, uma associação direta entre autoridade política – posição (e não poder) política – e o monopólio dessa agência ou “meios místicos de produção”, obtidos por atividades como o xamanismo, os rituais coletivos e a guerra. Estes não consistem em métodos de coerção, poder de morte, mas na produção da pessoa e da socialidade. De acordo com este pensamento, um xamã capaz de se tornar líder religioso e político é aquele que deve se distanciar do universo da predação e da ambigüidade moral que implica, com efeito, uma ambigüidade inerente à pessoa. O mesmo poderia ser dito a propósito dos chefes guerreiros tupinambá que, para se fazerem, deviam canalizar a energia predatória da guerra – e seu significado altamente centrífugo – na produção de pessoas e grupos, bem como na salvaguarda de uma paz ou estabilidade interna em relação à unidade que ele pretendia abarcar. Estas últimas conclusões não são validas apenas para os Amuesha, mas fazem sentido para os demais grupos indígenas aqui iluminados.

Feitas essas longas digressões sobre a constituição de xamãs em diversas províncias etnográficas, é hora de buscar alguma síntese. Entre grupos tão díspares como os antigos Tupi, os Guarani antigos e atuais, os Tukano rio-negrinos, os Piaroa guianenses e os Amuesha subandinos destacam-se figuras de grandes xamãs que, em determinados momentos, acabam por ocupar posições não apenas de liderança religiosa, conformando movimentos ou rituais, mas também de liderança política de âmbito tanto local como supralocal.

Os grandes xamãs, como os grandes guerreiros, são aqueles capazes de acumular, de modo mais intensivo, a agência que, via de regra, seria acessível a todos. Essa agência, vale ressaltar, depende de relações entre seres que pertencem a diferentes domínios do cosmos, relações entre humanos e não-humanos, vivos e mortos, gente e bicho, parentes e inimigos etc. Nos cinco casos acima destacados, a verticalização do xamanismo acompanha a ênfase num eixo cosmológico que privilegia, em detrimento da relação com os animais, a relação com subjetividades que podem ser designadas como “deuses” ou, no caso dos Tukano, em que o idioma da descendência se faz notar de modo mais acentuado, “ancestrais”<sup>46</sup>. Ora, mais uma vez é importante notar um contínuo, pois se entre certos grupos tupi, esses deuses possuem, como os deuses Araweté, atributos animais – felinos, logo agressivos –, o mesmo vai se perdendo conforme passamos pelos Piaroa, pelos Guarani atuais, pelos Tukano e, enfim, pelos Amuesha. Em suma, passamos de “deuses canibais” a deuses benfazejos, que partilham a agência por eles detida com os homens.

Um desafio para esses xamanismos é como passar de uma cosmopolítica – esse trato com os deuses, mortos ou ancestrais – para a política dos homens e, assim, como representar os humanos não apenas diante dos não-humanos, mas também de outros humanos. Em suma, como produzir coletivos humanos a partir de coletivos por definição híbridos, constituídos por essa multiplicidade de domínios ou pontos de vista (Viveiros de Castro 1996b/2002, 1998). Entre os Guarani, os Amuesha e os Tukano, o xamanismo verticalizado constitui-se como uma espécie de “superação da situação generalizada de predação”, ou seja, desenvolve uma função pacificadora, opondo-se à guerra e, sobretudo, à feitiçaria. Já entre os Piaroa, o *ruwang* não está destituído de toda ambigüidade moral, e, entre os antigos Tupi, os profetas e os chefes-xamãs permanecem imersos no idioma da predação e da guerra – pregam a continui-

---

<sup>46</sup> Os Tukano destoariam, ao seu modo, da paisagem amazônica, em que, como frisou Carneiro da Cunha (1977), os “mortos são outros”, ou seja, rompem a continuidade com o mundo dos vivos, o que significa técnicas de esquecimento (Taylor 1993, Lima 1995). Ora, em uma discussão com Stephen Hugh-Jones, Viveiros de Castro (2005) aponta justamente a necessidade de problematizar, no caso Tukano, essa continuidade, levando em conta, ali, o processo engenhoso da afinidade.

dade das guerras e dos festins canibais, conduzem guerras invisíveis, sendo por isso temidos, inclusive pelos chefes de guerra, a quem podem manifestar rivalidade.

Entre os Tukano, o “xamanismo do jaguar”, que não deixa de remeter a muitos outros casos amazônicos e tupi, apresenta-se como imagem invertida do xamanismo vertical, pois que consiste no trato com potências agressivas distribuídas no cosmos redundando na constituição de uma política faccional. Reichel-Dolmatoff (1975), da perspectiva dos Desana, atenta para a existência de um complexo do xamanismo do jaguar que remete a antigas chefias que se espalhavam por toda a Amazônia colombiana, não passando despercebido, sobretudo, entre os grupos de língua chibcha, tais os Kogi de Serra Nevada<sup>47</sup>. O autor extrai essa generalização das crônicas espanholas do Quinhentos e Seiscentos, que trazem a figura de sacerdotes que concentravam funções religiosas e políticas, sendo não raro associados a jaguares. Reichel-Dolmatoff indica também que era recorrente verificar nos nomes dos chefes e sacerdotes a raiz de um mesmo conceito felino. Como vemos, esse xamanismo do jaguar, a despeito daquele avistado entre os povos tukano, não se vê associado a poderes desagregadores, mas, pelo contrário, à domesticação de certos poderes na constituição de um espaço político e religioso mais forte.

Rio Negro	Chibcha, Andes	Alto Xingu
Xamãs-jaguar	Chefe-xamã-jaguar	Chefe-jaguar

Inspirado pela imagística dos “deuses felinos” dos Andes e dos xamãs-jaguar da Amazônia, figuras que perfazem uma forte oposição, Aristóteles Barcelos Neto debruça-se, entre os Wauja do Alto Xingu, sobre a imbricação entre a figura do jaguar amansado e a posição de chefia; posição que, vale lembrar, denota a humanidade mais plena, pois que mais próxima dos protótipos míticos. Entre os povos do Alto Xingu, há uma disjunção acentuada entre os campos da chefia, do xamanismo e da feitiçaria. O acúmulo dessas funções é visto como algo bastante perigoso, logo indesejado, e tampouco se verifica ali o desenvolvimento de um xamanismo agressivo. Por trás dessas disjunções, vislumbramos, sob a leitura dos trabalhos de Barcelos Neto, uma teoria nativa que opõe a “substância nobre”, que tem sua origem na filiação e na relação vertical com os ancestrais, e a “substância xamânica”, que tem sua origem no exterior do mundo social e na relação horizontal com os *apapaatai*, espíritos ao mesmo tempo patogênicos e auxiliares, de onde vêm as doenças e a arte. Podemos tratar essa teoria como política, visto que o que ela prescreve é, justamente, uma separação de “poderes”, pois a sua conjunção é concebida como algo perigoso, como a origem da tirania.

O problema não é exatamente acumular poder, mas acumular diferentes poderes e unificá-los. A multiplicação de funções políticas e rituais é um efeito da desconfiança do poder absoluto, e não da desconfiança absoluta do poder. (Barcelos Neto 2005: 20)

Entre os Wauja, por exemplo, o xamanismo trabalha em favor da chefia. O xamã é aquele que opera o serviço de cura, que pode ser descrito como um processo de desanimalização e extração de substâncias patogênicas enviadas geralmente pelos espíritos *apapaatai*. Isso ocorre porque ele possui um dom de adivinhação, porque, em sonho ou em transe, ele pode ver os *apapaatai* e negociar com eles o resgate das almas que foram roubadas. O xamã sabe que o sucesso da cura depende da satisfação

<sup>47</sup> Nota-se que, entre os Desana, diferentemente dos povos do Pira-Paraná discutidos por Stephen Hugh-Jones, os “xamãs-jaguar” não desapareceram. Pelo contrário, mantêm-se bastante fortes. Esse é o ponto que talvez permita a investigação de Reichel-Dolmatoff, bem como a sua comparação com a etnografia sobre os Chibcha, que revela a persistência de chefes que baseiam seu prestígio nesse “xamanismo do jaguar”, supostamente desagregador.

alimentar desses espíritos e, para tanto, orienta o doente a oferecer não apenas comida e bebida para o agente causador da moléstia, mas, o que é mais importante, e costuma variar conforme as posses do doente, oferecer também uma festa, na qual devem figurar objetos de valor, como panelas, máscaras ou aerofones. É mediante o oferecimento de festas como essas que a relação de agressão pode se converter em aliança. Já analisamos esse caso no capítulo 3, por conta de uma reflexão sobre a fabricação dos aristocratas e chefes no Alto Xingu. O que importa, para a presente reflexão, é o fato de que o prestígio de um aristocrata, que poderá se converter em chefe, não pode prescindir do trabalho dos xamãs que, não obstante, não ocupam lugares públicos, acumulando, no máximo, um bom número de objetos de valor devido ao pagamento (prescrito) aos serviços realizados.

Entre os alto-xinguanos, a gravidade de uma doença ocorre de acordo com a “quantidade” de alma que é roubada do doente e do tipo de raptor, ou seja, do tipo de *apapaatai*. Barcelos Neto relata, a esse propósito, o caso de Itsakumã, que adoeceu por conta de jaguares, os mais terríveis causadores de doenças. Em um sonho, um jaguar apareceu a Itsakumã de forma mansa e inofensiva. As doenças causadas por jaguares exigem, acrescenta o autor, a fabricação nem de máscaras, nem de clarinetes, mas de flautas *kawoká*, concebidas como seres antropomórficos, devendo ser armazenados na casa central. Adoecer por causa de um jaguar é, por isso, ao mesmo tempo um risco e um fortalecimento imenso.

Na minha opinião, a chefia “forte” no Alto Xingu é resultado de um tipo particular de captura da potência jaguar. Ela não é conferida aos xamãs, nem aos objetos “transitórios” e “instáveis” como as máscaras, mas aos chefes (*amunaw*) e flautas de madeira (*kawoká*). O que há de comum entre os dois últimos é exatamente o que os diverge dos dois primeiros. Chefes e flautas são análogos devido a uma idéia comum de transmissão e perenidade encerrada por propriedades concretas – *sangue e nome*, que compõem a noção de *amunaw ohowo*, “neto/ descendente de nobre”, e madeira dura que compõe o corpo das flautas pelos *amunaw* permite a progressão de sua substância nobre. A potência jaguar é idealmente bipartida na descendência *amunaw* e nos rituais de produção performatizado por flautas *kawoká*. De outro lado, estão as máscaras e outros objetos “transitórios”, como os zunidores, juntamente com uma multidão de animais não-jaguares e de pessoas não-*amunaw*. (Barcelos Neto 2005: 39)

No Alto Xingu, a potência agressiva do jaguar é apropriada pelo chefe, e não pelo xamã. No entanto, ela deve ser, como indica o próprio Barcelos Neto, amansada pelo grupo, familiarizada. Isso resulta num signo de permanência, as flautas, que representam essa agência exagerada e, por isso, devem ser cuidadosamente guardadas e mantidas à distância de certas pessoas, como as mulheres e as crianças. As flautas representam, ademais, a possibilidade de construir uma profundidade no tempo por meio da retenção de relações. Já o xamanismo permanece no pólo da domesticação dos espíritos *apapaatai*, sob o signo da impermanência: os xamãs alto-xinguanos são, antes de tudo, artistas: eles vêem os espíritos e os representam visualmente tornando possível a retribuição pelos seus feitos e, assim, a própria constituição da chefia. No entanto, os xamãs, não necessariamente de linha nobre ou aristocrata, pouco retêm e não vêm a ocupar posições propriamente políticas, mantendo-se apenas como mediadores e atuando nos bastidores da trama política local e supralocal.

O terceiro elemento da ação política alto-xinguanana – a feitiçaria – não pode ser negligenciado, visto que ele compõe, nesse cenário de inflação da chefia, um importante contra-poder. A feitiçaria ali é o motor do faccionalismo, que funciona nesse sistema como um impedimento à constituição de dinastias, permitidas pelo critério de hereditariedade. Nesse sentido, a eminência do chefe xinguanano é precária,

havendo legitimidade na mesma proporção em que há suspeita. Patrick Menget não identifica no Alto Xingu qualquer teoria sobre a natureza da chefia, tampouco um elemento de sacralidade a ela veiculada. O que o autor verifica na região é uma “forma elementar de sociedade politicamente estratificada”. O xamanismo figura como peça fundamental no jogo faccional, pois são xamãs aqueles capazes de revelar as causas das mortes e doenças, que podem remontar à ação de feiticeiros. O xamã é o acusador, ao passo que o feiticeiro é o acusado – são ambas figuras contextuais; de modo geral, são ambos pontos de vista, o último sendo produzido pela intriga acusatória. Como acrescenta Menget, “importa pouco que exista ou não feiticeiros, pois de um lado, todo mundo acredita neles, e de outro, os traços de comportamento anti-social, segundo a ética xinguanas, o confirmam *a posteriori*. O que conta é que se mata feiticeiros” (1993a: 69). Conforme conclui Marcela Coelho de Souza, trata-se de pensar o sistema político alto-xinguanas como articulação entre interação cerimonial, o complexo guerra-feitiçaria, a chefia e o faccionalismo e, nesse sentido, forças opostas entram em tensão, pois “a ‘integração’ de cada grupo [...] passa pela sua própria ‘desintegração’ e ‘reintegração’” (2001: 388). Em suma, para os alto-xinguanos a feitiçaria, em sua forma positiva e não negativa, atua como contraponto à chefia e seu esquema ritual.

O caso alto-xinguanas permite compreender que, mesmo quando o xamanismo não coincide com uma posição política e com a constituição do domínio político, ele não pode ser dissociado da ação política. No Alto Xingu, como apontado, o xamanismo é uma peça fundamental na construção dos chefes, essas pessoas ideais, figuras de um movimento centralizador, que contrastam com os feiticeiros, antítese da pessoa humana, figuras da instabilidade e do faccionalismo, não obstante cruciais na composição dessa recusa do poder político. Se os alto-xinguanos fazem questão de separar a ação xamânica da feitiçaria, estabelecendo entre elas um abismo moral, o mesmo nem sempre ocorre para muitos outros grupos sul-americanos, tais os Tupi, antigos como atuais, em que o caráter de ambigüidade moral do xamanismo não sucumbe a essas derivas verticalizantes.

Se passarmos para outras paisagens etnográficas, perceberemos que o xamanismo está igualmente presente nesse mapa de linhas cruzadas que constitui a ação política indígena, emprestando-se ora na configuração de espaços sociopolíticos estáveis, ora de faccionalismos; ora como base para o domínio político, ora como contra-poder implosivo. Entre os grupos de língua tukano do Noroeste Amazônico, isso torna-se bastante claro com o dualismo entre o *kumu* e o *pajé*, o primeiro, o representante de um coletivo humano, um unificador; o segundo, o pivô de uma desterritorialização, encarnação da ambigüidade moral, que toma cura e agressão como atividades contíguas. O mesmo dualismo pode ser reencontrado entre o *cornesha* e o *palerr* amuesha, o primeiro fazendo despontar um espaço sociopolítico supralocal, unificando seguidores a partir de um idioma fortemente associado à filiação.

O *ruwang* piaroa e o *pa'i* guarani, de sua parte, ocupam posições políticas mais precárias. O primeiro não está jamais livre do intenso faccionalismo que assola os grupos locais piaroa; a sua estabilidade é tão limitada como a dos grupos locais e, ainda mais, dos grupos territoriais. Um bom *ruwang* é aquele que consegue, durante o maior tempo possível, apaziguar os conflitos, e isso não é tarefa fácil, tendo em vista a pregnância na máquina acusatória, que manipula práticas e conhecimentos ligados ao campo do xamanismo. O *pa'i*, por sua vez, torna-se líder político por acidente, pois que sua função é a de produzir a mobilidade; ele só existe para deixar de existir, sua posição é autofágica. O mesmo poderia ser afirmado em relação aos caraíba tupi quinhentistas e seiscentistas, cuja instalação em posições políticas análogas às dos chefes de guerra permanecia freqüentemente sob uma incógnita. Em princípio, eram protagonistas de uma ação que visava negar qualquer forma de unidade sociopolítica, tal aquela constituída pelos chefes de guerra, e que decretava o puro movimento, na busca de superar a condição

humana; os tais profetas acabavam por fazer gravitar em torno de si seguidores e instituir, eles mesmos, uma nova unidade sociopolítica, o que fazia deles, surpreendentemente, líderes políticos.

É hora de voltarmos, mais uma vez e por fim, a esses personagens tão intrigantes. Examinada a sua gênese, à luz da gênese de tantos outros xamãs do mundo indígena recente, é preciso compreender os movimentos e as pausas que coube a eles efetuar.



# PARTE III

## Capítulo 06



## As metamorfoses da política

*O término natural da fuga é o alcance de sua meta*

– Elias Canetti, *Massa e poder*

*[...] Quand la religion se constitue en machine de guerre, elle mobilise et libère une formidable charge de nomadisme ou de déterritorialisation absolue, elle double le migrant d'un nomade qui l'accompagne, ou d'un nomade potentiel qu'il en passe de devenir; enfin elle retourne contre la forme-Etat son rêve d'un Etat absolu. Et ce retournement n'appartient pas moins à l'« essence » de la religion que ce rêve.*

– Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Milles plateaux*

O profetismo tupi poderia ser tratado como a guerra, ou seja, como um movimento que ao mesmo tempo em que impede a formação de centros, devido à sua orientação para a exterioridade e para o movimento, possibilita a constituição e a magnificação de pessoas e coletivos. Em outras palavras, pode conter princípios tanto de ontogênese como de morfogênese; não apenas desfaz, mas faz pessoas e grupos. Essa perspectiva, que deverá ser aqui sustentada e que culminará numa espécie de desfecho para todo este trabalho, contrasta, de certo modo, com algumas abordagens já clássicas sobre o tema. A primeira delas é aquela defendida por Hélène Clastres, para quem o profetismo tupi cabe ser compreendido como um fenômeno religioso que se contrapõe radicalmente à ordem temporal, isto é, política das sociedades quinhentistas e seiscentistas da costa. Como já insistido no capítulo 1, em vez de tomar o religioso e o político entre os antigos Tupi como em contradição, sugiro pensá-los em relação, o último extraindo do primeiro as suas condições de constituição. A segunda abordagem, e que reúne diferentes pesquisadores, antropólogos como historiadores, busca compreender o fenômeno em sua face colonial, ou seja, como resposta (reação) a uma determinada situação histórica. Concordo com Carlos Fausto (1992) que, se para os antigos Tupi, a Conquista foi palco para a intensificação de diferentes formas de movimentos ditos proféticos ou messiânicos, isso pode ser explicado menos por um efeito de determinação do que por um efeito catalisador. A Conquista teria, assim, ativado certas tendências latentes ou, eu diria, certas leituras possíveis da história.

O profetismo tupi é talvez um tema-fetice tanto para historiadores como para antropólogos. Se nos anos 1920, ele figurava como tema central nos escritos de Alfred Métraux, no início do século XXI, ele ainda surpreende, por exemplo, nas páginas de um livro como o de Cristina Pompa (2003), que dialoga ainda com os fatos tapuia. Perseguir os debates em torno desse tema, em sua maioria preciosos para a história do pensamento, consiste num exercício interessante de reflexão sobre os dois problemas aqui evidenciados, a relação entre o religioso e o político, assim como entre o sistema e o evento. Não tenho pretensão de realizar, no entanto, um trabalho de história das idéias, devo apenas pinçar alguns momentos desse debate, que contribuem para a discussão mais geral aqui proposta. Com relação a este trabalho, especificamente, outro exercício interessante é também o de deixar a costa quinhentista para visitar outros tempos e lugares – ainda nos limites das terras baixas sul-americanas –, nos quais situações diversas porém familiares podem ser notadas. Esta será, pois, a estratégia deste último capítulo, levando adiante as experiências comparativas dos capítulos anteriores. Parto, nas páginas seguintes, de certos debates travados entre antropólogos e historiadores com respeito ao caso tupi para, em seguida,

buscar paralelos com outras populações ameríndias, aquelas de língua tupi e aruak do piemonte andino, entre as quais se tem notícia de movimentos e lideranças designados como proféticos, bem como a presença desses tais profetismos na trama de uma ação política mais ampla, que envolve, como já insistido pelos Clastres, movimentos de outros tipos, por exemplo, a centralização operada por chefes de guerra.

Não posso prosseguir, tendo em vista esse quadro de tamanha complexidade, antes de tecer certas considerações sobre o significado, o uso e a validade desse termo algo vago, o “profetismo”, o que exige mais um retorno ao trabalho clássico de Hélène Clastres, no qual todos esses problemas se encontram de forma inquietante. Se eu pretendo me distanciar dessa análise em certos pontos precisos, não posso deixar de tomá-la como fomentadora de muitas das interrogações aqui traçadas.

## **A religião do movimento**

### **Liberdade e desnaturação**

*La terre sans mal*, o livro de Hélène Clastres, publicado pela primeira vez em 1975, consiste, na esteira dos trabalhos pioneiros de Alfred Métraux (1927, 1928/1979, 1967), num estudo definitivo sobre o assim chamado “profetismo tupi-guarani”. Como já foi ressaltado no primeiro capítulo, a autora guia-se por uma investigação que se atém menos a um momento histórico ou a um sítio etnográfico específicos do que a uma busca pela apreensão da persistência de um mesmo tema que atravessa o tempo e o espaço, qual seja, a procura da “terra sem mal” – espaço próprio ou figurado – dada por uma necessidade ontológica de evasão. Ontológica porque a evasão diz respeito ao próprio Ser das sociedades tupi-guarani, que repudiam o poder político – a coerção, a servidão – numa defesa da liberdade. Para iluminar este Ser, ela passa dos antigos Tupi da costa e Guarani do Paraguai aos Guarani atuais, entre os quais o mesmo tema é avistado de maneira transformada.

Hélène Clastres distancia-se de abordagens que tomam o profetismo seja como “surto” ou “fanatismo” – como atitudes destituídas de lógica –, seja como “rebelião” – reação a uma certa ameaça externa – para tomá-lo como “religião”, no caso tupi-guarani, uma religião que prega a necessidade de superar a condição humana, de romper as amarras deste mundo, e que impele ao deslocamento. Em linhas gerais, os grupos tupi-guarani seriam como que os guardiões de uma certa “religião profética”, que não lhes fora ensinada por outrem, tampouco configurada em momentos de luta contra os agentes da colonização. De certo modo, H. Clastres faz coincidir essa idéia de “religião” com a de “cultura”. Assim, ela chega a afirmar que se há uma “cultura guarani” atual esta pode ser resumida a esse aferro à cataclismologia e à busca da “terra sem mal”.

A idéia de que o profetismo só pode ser compreendido como atualização de um sistema religioso ou ideológico subjacente encontra-se em estudos sobre outras populações, não necessariamente indígenas. Cristina Pompa, por exemplo, aponta no trabalho de Duglas Teixeira Monteiro, *Os errantes do novo século* (1974) – desta vez não sobre um profetismo indígena, mas sim sobre um profetismo camponês, a revolta do Contestado ocorrida em Santa Catarina no final do Oitocentos –, a mesma intenção de abordar os movimentos a partir do universo semântico nativo, de uma “ideologia religiosa”. Nesse sentido, a maneira pela qual os nativos elaboram instrumentos para enfrentar certos estados de crise – por exemplo, o advento da República e o decorrente “desencantamento do mundo” – não pode ser compreendida senão pela consideração desse universo simbólico, capaz de conceitualizar passado, presente e futuro.

A crise torna-se compreensível através da resposta que lhe é dada. É através dessa resposta que as condições da ordem pretérita e o sentido de suas instituições se tornam inteligíveis. Por isso [...] o acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborados pelos que a enfrentam. (Teixeira Monteiro apud Pompa 2004: 76)

Na esteira de Teixeira Monteiro, Pompa alega que os movimentos proféticos não podem ser compreendidos fora de seu patrimônio simbólico, de seus mitos e ritos, que tornam possível pensar a história por meio de uma espécie de “meta-história”, engendrando idéias como o “fim do mundo”<sup>1</sup>. Da mesma forma que Monteiro descortina, no Contestado, a base de um “catolicismo rústico”, sustentado, entre outras coisas, por procissões, romarias, festas e devoções, e povoado por figuras religiosas, como beatos, penitentes, romeiros etc., H. Clastres vislumbra, para os grupos tupi-guarani, antigos como atuais, uma “religião profética”, baseada na proposição de uma “terra sem mal”, passível de ser alcançada de modo figurado por meio de cerimoniais (cantos e danças), ou de modo próprio, por meio de migrações. Em um caso como no outro, os autores referem-se a uma perspectiva de longa duração: tanto a religiosidade rústica como a tupi-guarani possuem raízes, que remetem a tempos imemoriais e estão por trás de uma série de ações. Se Pompa, ao reler Monteiro, busca reencontrá-las no momento dos primeiros encontros entre indígenas e missionários cristãos, momento de tradução e negociação, H. Clastres prefere deixar essa questão de lado, satisfazendo-se com uma análise propriamente sincrônica do tema: o problema não está na origem do profetismo, mas na ontologia que ele carrega.

Um dos pontos centrais da análise de H. Clastres reside na articulação dessa antropologia religiosa a uma antropologia política. A religião profética seria, sob seu ponto de vista, fundamental no delineamento de uma ação política, ou melhor, anti-política. Ela seria, em poucas palavras, fator responsável pela recusa de centralização, estando, nesse sentido, na origem das migrações em direção à terra sem mal, que impediriam tanto o crescimento em demasia dos grupos locais como a fidelidade para com certos chefes magnificados. O profetismo tupi não poderia, no sentido atribuído pela autora, ser justaposto à idéia ocidental de revolução, visto que seu objetivo não é tomar o poder político, mas sim negá-lo. As migrações místicas produziriam o estado constante de “fragmentação” (*morcellement*), esse impulso primeiro que caracterizaria, segundo Pierre Clastres, as “sociedades contra o Estado” e “para a guerra”, sociedades que prezam pela liberdade e pela autarquia. Com as migrações conduzidas por líderes religiosos – segundo H. Clastres, não mais xamãs (“curadores”), mas profetas (“sábios”) –, vemos a tal religião profética atualizar-se. Em linhas gerais, como movimento centrífugo, as migrações negam um movimento centrípeto, tal o fortalecimento de certos chefes de guerra e a estabilização de certas unidades sociopolíticas. Para H. Clastres, os líderes proféticos, figuras da evasão, opõem-se, ao menos por princípio, aos chefes de guerra, nos quais residiria o germe do poder político. Essa disputa não seria uma novidade trazida pelo contato com os europeus, pelo contrário, estaria na base da ação política tupi, guiada por uma “vontade de liberdade”, no engendramento de mecanismos de negação do poder político. Em suma, o profetismo tupi-guarani, deslindado por H. Clastres, seria uma das atualizações possíveis dessa maquinaria contra o Estado, desnudada por Pierre Clastres. Ora, essas idéias não estariam livres de certas aporias, colocadas pela própria atuação desses líderes, proféticos e guerreiros, como salientado nos capítulos anteriores.

Muitos trabalhos, que privilegiam o viés histórico e arqueológico, sobre os grupos de língua tupi-

---

<sup>1</sup> Pompa vê entre os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, e o de Duglas Teixeira Monteiro uma “passagem epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria do ‘mistério’ não apenas como provedora de sentido, mas como realizadora de história, isto é, de ações concretas visando modificar relações reais” (1998: 187).

guarani, alguns deles iluminados nos capítulos anteriores, vão de encontro às teses de H. Clastres. Um consenso parece ser o de que a autora não teria dado a suficiente atenção aos dados históricos, que poderiam atentar para a fragilidade de suas conclusões etnológicas e filosóficas. Dois seriam os pontos obscurecidos em sua análise: em primeiro lugar, os efeitos da Conquista sobre esses movimentos, em seguida, as teses relativas às migrações que, na esteira de Nimuendaju e Métraux, fundam-se na idéia de um determinismo religioso. Lembremos do debate, suscitado nos capítulos anteriores, engendrado pelas pesquisas de José Brochado e Francisco Noelli a propósito do expansionismo tupi. Noelli (1996), particularmente, propõe que o que foi por muito tempo chamado como “migração” corresponderia, de fato, a movimentos de expansão e conquista territorial. Para ele, as “migrações” dos antigos Tupi do litoral e dos Guarani do Paraguai não implicavam o abandono de aldeias inteiras, mas antes sua fragmentação, o que representava a ampliação de um mesmo território, que poderia redundar em certa unidade sociopolítica. O autor assume que com a Conquista, esse movimento de expansão teria sido interrompido dando lugar a movimentos propriamente de fuga e dispersão. Assim, os deslocamentos antes e depois da Conquista corresponderiam menos a migrações místicas que estratégias de expansão e fuga. De um lado, o esforço para constituir unidades sociopolíticas mais estáveis, bem como um território propriamente dito; do outro, uma resposta à dominação que poderia ter feito emergir, dada a influência dos missionários, uma “linguagem mística” – tal o que propõe Bartolomeu Meliá (1988) para os Guarani, tendo em vista a tradução de Montoya para *yvy marã ey*, “solo intacto, ainda não edificado”<sup>2</sup>.

Disso decorreria que o profetismo, esse “misticismo” que envolve as migrações, pudesse estar mais atrelado ao contato com os colonizadores do que pensou H. Clastres. Esse é, por exemplo, o partido de Cristina Pompa, que volta às fontes históricas para investigar as relações entre indígenas e missionários. Segundo Pompa, H. Clastres e, antes dela, Alfred Métraux acabaram por projetar entre os antigos Tupi a imagem das migrações *apapokuva* (Guarani) descritas por Nimuendaju no começo do Novecentos, cegando-se a outros aspectos dos movimentos migratórios, que incluíam fugas de aldeamentos e pilhagens. A autora salienta, nesse cenário, a figura de missionários, como Francisco Pinto, que teriam sido confundidos, em crônicas, como a de Claude d’Abbeville, a profetas indígenas, uma vez que utilizavam argumentos da religião indígena para promover “descimentos”, deslocamentos tendo em vista o estabelecimento da missão.

Resumindo, se resistirmos à tentativa de explicar os antigos acontecimentos tupinambá através da analogia com modernos fatos *apapokuva* e tomarmos apenas as informações que nos entregam as fontes, a certeza de que o “Paraíso Terrestre” ou a “Terra da Imortalidade”, ou, finalmente, a “Terra sem Mal” fosse a meta dos êxodos “religiosos” tupinambá se reduz a pouca coisa. [...] Nem sempre e nem necessariamente o projeto escatológico construído nas migrações, ou em algumas delas, se realizava na “terra dos caraíbas”. As fontes indicam que isto aconteceu com certeza em um só caso ou, no máximo, em dois. (2003: 148)

Pompa critica, ademais, a redução dos movimentos proféticos dos antigos Tupi a uma antropologia política, ou seja, a um movimento de negação do poder político. Para a autora, mais do que isso, seria preciso compreendê-los como produzidos dentro de um campo de negociações entre indígenas e brancos, sobretudo missionários, tendo na linguagem religiosa a possibilidade mesma de “mediação”, “onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar o seu sentido e,

<sup>2</sup> Tradução que vai de encontro àquelas propostas, por exemplo, por Ladeira (2001) e Pissolato (2004), que enfatizam uma idéia de abundância, de algo inesgotável. Ver, a esse respeito, o capítulo anterior.

portanto, sua ‘tradução’ em termos culturalmente compreensíveis” (ibidem). A exigência de rigor posta pela autora, sobretudo em relação ao escrutínio das fontes, é bastante bem vinda. Pergunto-me apenas se ela não toma a idéia de “terra sem mal”, como trabalhada por H. Clastres, de maneira demasiadamente literal. De todo modo, se o que Métraux e H. Clastres interpretaram como “migração mística” foi, muitas vezes, “na verdade”, “descimentos”, isso não impede que, para os índios, estes tivessem a feição de “migrações místicas”. Isso porque a “terra sem mal” é, antes de tudo, um instrumento cognitivo e não há garantia alguma, como já havia apontado H. Clastres em uma crítica ao próprio Métraux, de que ele venha a operar em todas as situações.

A idéia do profetismo como religião e, por conseguinte, movimento libertário, ganha outro contraponto, desta vez num argumento bastante diverso contido no balanço de Michael Brown (1991), para quem os diversos profetismos indígenas podem ser compreendidos como a reminiscência de um passado hierarquizado, que se perdeu devido aos efeitos da Conquista. Guiado pela comparação de cinco diferentes casos (Ashaninka, Tukano, Tikuna, Timbira e Caribe), espalhados por entre diversos períodos históricos, Brown vai além da hipótese que reduz esses fenômenos a uma reação à dominação colonial e uma contaminação pelo contato com o mundo cristão. Para ele, o que está em jogo nesses diferentes casos são instâncias de “renovação utópica”, dadas pelo desejo de reformulação da organização sociopolítica e, mais especificamente, de restauração de uma hierarquia perdida dos tempos dos cacicados ou chefaturas, suprimidos pela Conquista. O autor toma, sem crítica, as evidências arqueológicas que supõem, para a Amazônia, um passado de complexidade política e um presente de simplicidade e atomismo (ver capítulo 4). Essa complexidade teria, para ele, permanecido latente, passando a ser (re)suscitada com os movimentos proféticos.

Em suma, se o profetismo tupi-guarani de H. Clastres trabalha essencialmente *contra* a centralização política e a hierarquia, justapondo utopia e liberdade – no caso, “festa sem fim” –, os profetismos de Michael Brown percorreriam o caminho inverso, dando forma manifesta a tendências que permaneciam latentes, recriando hierarquias políticas na atualização de hierarquias religiosas. Se o argumento do autor parece exagerado, um ponto deve ser salientado: essa característica dos profetismos de ir além do domínio do parentesco para constituir o domínio político. Nota-se que Brown não examina a fundo o caso tupi-guarani, utilizando-o apenas como evidência de que esses movimentos ocorriam antes da Conquista, o que poderia fazer pensar que são os grupos tupi-guarani que destoam desse quadro geral amazônico, marcado por uma “complexidade” encoberta e por essa tendência de configuração de unidades sociopolíticas mais alargadas. Não me parece ser este o caso, ainda que essa noção de “complexidade”, sobretudo sociopolítica, acaba por trazer mais problemas do que soluções. De todo modo, tanto Pierre como Hélène Clastres jamais deixaram de tematizar as tais forças centrípetas entre os grupos de língua tupi-guarani que, de sua parte, teriam flertado não poucas vezes com a possibilidade de diferenciação interna, de emergência de um poder político separado. O ponto é que, para ambos, mediante essas ameaças, o que sempre definiu essas sociedades foi a possibilidade de recusar essas tendências centrípetas. Em vez de aceitar uma visão ou outra, a de Brown ou a de H. Clastres, nota-se como o profetismo ameríndio, em seus múltiplos desempenhos, acaba por deslindar uma aporia intrigante.

H. Clastres, de sua parte, leria a maior parte dos casos apresentados por Brown não como profetismos propriamente ditos, definidos pelo seu caráter sistêmico e pela projeção de uma terra sem mal, negativo do mundo social, mas sim como messianismos, que ela define como produtos de uma “desnaturação” – aí sim seria possível reencontrar o seu aspecto político. Para H. Clastres, os movimentos proféticos consistem na manifestação de uma *religião* – poderíamos mesmo dizer: cosmologia, sistema de pensa-

mento e ação –, no caso tupi-guarani, baseada em ideais de evasão tendo, assim, como único significado político a negação do poder político. A autora não apresenta evidências de profetismos propriamente ditos para além do mundo tupi-guarani, o que pode fazer pensar – de modo equivocado, penso – que este se reduz uma especificidade tupi-guarani. Já os messianismos teriam, por trás de si, objetivos claramente políticos e viriam à tona nos períodos de confrontação colonial: desde a mera reação à dominação ocidental até o projeto de reformulação das lideranças e das unidades sociopolíticas, o que não raro redundaria na busca pelo poder. Nesse sentido, eles apenas empregariam uma linguagem profética para perfazer suas ações, mas essa resvalaria em uma retórica vazia, pois que não visa alcançar um “outro mundo” e permanece num apego ao aqui e agora. H. Clastres propõe, em suma, uma descontinuidade radical entre profetismos – movimentos propriamente “indígenas” – e messianismos – movimentos propriamente coloniais (colonizados?) – ao mesmo tempo em que uma oposição entre fenômenos religiosos e fenômenos políticos. A autora critica Alfred Métraux, que teria visto profetismos em toda a parte pelo simples de fato de encontrar, nos mais diversos movimentos, personagens dotados de “inspiração” e por isso mesmo referidos, nas crônicas, como profetas ou messias. Nesse sentido, o erro de Métraux – pai da “ficção-profetismo”, segundo Pompa – teria sido dar atenção demais aos personagens e perder de vista o significado dos eventos<sup>3</sup>. O messianismo seria o resultado de um mal-estar colonial e estaria na origem de rebeliões ou de novas religiões, não mais indígenas, mas sim de sociedades que se vêm sob o signo de sua própria destruição, ou seja, sociedades que perderam o sentido da liberdade e sucumbiram ao mau-encontro, sociedades “desnaturadas”<sup>4</sup>. Em poucas palavras, o messianismo não seria mais que a “resposta dos oprimidos a situações de opressão” (H. Clastres 1975: 66).

Os exemplos de messianismo suscitados pela autora – os *cargo-cults* melanésios, as *ghost dances* norte-americanas, entre outros – são bastante próximos daqueles trazidos na comparação de Michael Brown. A sua característica seria combater a dominação colonial e, assim, estabelecer uma nova configuração sociopolítica. H. Clastres refere-se mais detidamente a certos movimentos guarani, espalhados em diversos períodos históricos, para demonstrar que o motivo da “terra sem mal” teria sido muitas vezes vencido por uma sedução do poder político, o que não se devia à recuperação de um passado, mas sobretudo ao processo de desagregação ocasionado pela Conquista. Reprendendo mais uma vez as análises de Métraux, no caso, sobre os Chiriguano (subgrupo Guarani) do piemonte boliviano, H. Clastres evidencia que aqueles profetas (“homens-deus”) não pretendiam mais evadir, mas sobretudo tornar-se novos chefes, tomando o lugar dos chefes de guerra: nesse exato momento a sua ação turvava-se em messianismo, desnaturava-se<sup>5</sup>. O profeta que se torna chefe seria o responsável pela instauração de uma contradição, pois a autora toma o propósito religioso – superar a condição humana, abolir as regras sociais etc. – como algo radicalmente inconciliável com o propósito político – restabelecer os contornos de um coletivo humano, voltar ao mundo das regras etc. Assim, a figura dos chefes-profetas – presente entre os Guarani antigos, mas também entre os Tupinambá do Maranhão, como salientado pelas fontes

<sup>3</sup> Como veremos, o desprezo de H. Clastres pelos “personagens” pode ser um tanto injustificado. Certamente, não é possível compreender a sua atuação fora dos eventos, no entanto, conforme as reflexões tecidas no capítulos anteriores, esses “personagens” pareciam consistir na *personificação* de um movimento.

<sup>4</sup> Parece-me ser possível aproximar os messianismos de H. Clastres à idéia de “mau encontro”, que Pierre Clastres toma emprestado de Étienne de la Boétie. Em poucas palavras, o “mau encontro” diz respeito a um acidente irreversível que diz respeito ao corrompimento da sociedade devido à irrupção – permitida pelos seus membros – de um poder separado, talvez passível de ser chamado Estado. Diz Clastres em sua homenagem ao jovem filósofo quinhentista: “Ao perder a liberdade, o homem perde sua humanidade. Ser humano é ser livre, o homem é um ser-para-a-liberdade. Que mau encontro, portanto, o que pode levar o homem a renunciar a seu ser e a fazê-lo desejar a perpetuação dessa renúncia!” (1976b/2004: 157). Clastres sugere que o homem que renunciou à liberdade, aceitando a sujeição – ou que foi simplesmente destruído por ela – é um homem *desnaturado*: “Nem anjo nem animal, nem alguém nem além do humano, assim é o homem desnaturado. Literalmente, o inominável. Donde a necessidade de uma nova idéia do homem, de uma nova antropologia” (idem: 161).

<sup>5</sup> H. Clastres faz referência ao artigo “Les hommes-dieux chez les Chiriguano” (1931), no qual Alfred Métraux se refere a certos personagens que buscavam “reviver” mitos durante o período da colonização.

– representaria, para a autora, o ponto “onde estoura a contradição”, a imagem mesma do horror, da desnaturação da religião profética.

H. Clastres destaca exemplos de “messianismos” entre os Guarani antigos, que nas crônicas espanholas são apresentados como dotados de uma organização sociopolítica mais “complexa” quando comparados aos Tupi do litoral<sup>6</sup>. Ela faz referência à história do movimento de Obera, em 1579, como relatado por Lozano, e à história de Guiravera, como relatada no Seiscentos por Montoya. No primeiro caso, um chefe reconhecido como “mago”, Obera, convencia os índios a lhe darem apoio em uma revolta contra os espanhóis. H. Clastres designa-o como “charlatão”, uma espécie de “profeta enganador”, que não pode ser comparado àqueles que conduziam as migrações à terra sem mal. Ao sair das características do “personagem” para adentrar os meandros do “evento”, a autora descortina lutas de prestígio e rivalidades políticas, ou seja, o predomínio da busca pelo poder sobre o espírito religioso da evasão. No segundo caso, uma célebre aliança entre Guarani e jesuítas contra os colonizadores espanhóis, na província de Tayaoba, produzia uma guerra entre *mburuvicha* (chefes de guerra) e *karai* (profetas), ambas figuras engajadas nessa busca pelo poder, cada qual, no entanto, ancorada em fontes distintas, digamos, de agência<sup>7</sup>.

A relativa abundância [entre os Guarani antigos] de chefes-profetas significa que, nessa região, o processo de transformação do poder (vimos que o caráter ambíguo do *karai* o torna possível e previsível) já estava em curso. Esta não é mais do que uma hipótese que nos permitiria, ao menos, descobrir uma lógica nos eventos. (1975: 98)

Em suma, os chefes-profetas não seriam mais do que um sintoma de uma crise profunda no seio da sociedade guarani que, aos poucos, se “desnaturava”, abdicava da liberdade em nome de um desejo de sujeição. Profetas se levantavam contra chefes de guerra que, de sua parte, buscavam desmascarar profetas: eis uma trama que se repetiria em outros momentos da história colonial. De modo geral, ambos entregavam-se à competição por prestígio e poder político, e a sociedade já não tinha “forças” o suficiente para barrá-los, visto que teria ingressado num processo de auto-corrosão. Nesse jogo, onde a liberdade deixava de figurar no horizonte, padres tornavam-se profetas, prometendo libertar os índios das *encomiendas* e assegurando que a terra sem mal poderia ser alcançada após a morte desde que fossem cumpridas as regras morais estabelecidas pela missão. As reduções jesuítas e suas “cidades” faziam despontar, assim, “uma forma de poder político em direção ao qual as sociedades guarani tendiam, mas que não tinham conseguido realizar por ter desenvolvido, com o profetismo, uma religião que a recusava” (idem: 99)<sup>8</sup>.

Se para o profetismo, este mundo existe para ser superado, para o messianismo, o que importa está aqui: é preciso tomar ou retomar o poder. Nesse sentido, o profetismo subsiste apenas como linguagem (retórica), mas não como propósito. Onde começaria, portanto, a disputa política terminaria o profetismo. H. Clastres desenvolve, assim, uma leitura pessimista e fatalista dos movimentos messiâni-

<sup>6</sup> Ora, como discutido no capítulo 4, essa “complexidade” guarani resta a ser desvendada. Não se sabe, ademais, se tudo isso não passa de uma projeção das crônicas espanholas.

<sup>7</sup> Em um balanço sobre a historiografia dos Guarani, John Monteiro (1992) cita a revolta encabeçada pelo profeta Ñezú que, de modo próximo a Obera, incitava os índios a matar os padres, destruir templos e passar pelo “des-batismo”, abrindo mão dos nomes ocidentais para assumir novamente nomes pagãos.

<sup>8</sup> Como sugere John Monteiro, tendo em vista as *encomiendas* e as invasões dos paulistas, a redução jesuíta podia significar, diferente do que propôs H. Clastres, um “espaço para a liberdade” (1992: 490). Liberdade, no entanto, pensada como segurança e não como capacidade de desenvolver as potencialidades humanas.

cos, sobretudo os mais recentes: eles não fariam mais do que sucumbir às tramas do poder político. É preciso lembrar que, se o profetismo constituiria o elemento nuclear das religiões tupi-guarani, esse elogio ao deslocamento, o messianismo seria algo adquirido com a Conquista e, nesse sentido, um desvio em direção ao Estado. Seria o próprio do “mau encontro”.

Segundo H. Clastres, o profetismo dificilmente poderia sobreviver à Conquista a não ser de modo simbólico, anunciando o seu destino de aniquilação. Os Guarani atuais, confinados a um território restrito, teriam, segundo a autora, tomado consciência dessa iminente ameaça sofrida pela sua sociedade. A única saída por eles vislumbrada teria sido, pois, transcender, pelo ritual, pela dança, pela reza e pela adoção de uma conduta moral rígida (um ascetismo individual), o plano mundano da experiência<sup>9</sup>.

O obstáculo insuperável é a dúvida que desde então os habita [os Guarani]. Com o declínio de sua sociedade, apaga-se pouco a pouco a crença: aqueles que podem se dizer os últimos não o ignoram, nem que o seu discurso não tem mais nada a dizer senão para anunciar o seu próprio fim. (1975: 140)

Não obstante o retrato de Héléne Clastres, se pensarmos que essa “consciência” se arrasta durante anos a fio – os Guarani não desapareceram, muito pelo contrário, continuam movendo-se sem cessar por entre um vasto território, que une os campos paraguaios à cidade de São Paulo – podemos talvez pensar diferente, ou seja, que o profetismo pode, ao seu modo, estar atrelado à fundação ou refundação de uma – outra? – vida mundana<sup>10</sup>.

H. Clastres toma o profetismo pelo seu caráter de negação. No caso dos Tupi antigos, negação do mundo produzido na guerra por meio de deslocamentos coletivos; no caso dos Guarani atuais, negação do próprio mundo por meio de um ascetismo individual. No entanto, ao fazer coincidir a negação do poder político como coerção e a negação das próprias relações mundanas, ela acaba por negligenciar as faculdades positivas dessa religião, qual seja, de construir a vida nessa terra; de evadir, mas também de parar. Ao enfatizar a contradição entre o político e o religioso, H. Clastres deixa de lado a comunicação efetiva entre esses dois domínios que, como discutido nos capítulos anteriores, tendem a se retro-alimentar. Ora, entre os antigos Tupi, o profetismo, como lembram Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985), não poderia ser pensado como em oposição aos valores guerreiros; e, com efeito, todo profeta era também um guerreiro; toda recusa da ordem, por ele empreendida, era também uma forma de refundar a ordem. Entre os Guarani atuais, o profetismo, como lembra aliás H. Clastres, era tanto uma recusa desse mundo no desejo de ser deus, via ritual, como a necessidade de estreitar os laços sociais e recriar a convivialidade. Ademais, se as migrações, essa manifestação da religião profética, *desfazem* grupos – promovem fissões, evasões, fragmentações, estão a serviço da lógica faccionalista –, isso é porque elas também *fazem*, ainda que em um outro plano. A massa migratória encontra, por provisório que seja, um repouso, e os movimentos proféticos, se não dissipados ou detidos, podem dar origem a novas formações sociopolíticas bem como a rituais ou cultos específicos. Eles são, nesse sentido, criadores de formas, tanto cerimoniais como sociopolíticas.

Os Tupi antigos faziam de seu profetismo não apenas negação, mas renovação do mundo: nesse

<sup>9</sup> Daí os conceitos, enfatizados na análise da autora, de *mborayu* e *aguyje*, respectivamente a “convivialidade” (ou “amor” ou “reciprocidade”) e a “completude” (ou “perfeição”), o caráter modelar dos deuses, que reflete um desapego pelo mundanismo.

<sup>10</sup> Elizabeth Pissolato problematiza a noção de “ascetismo” como enfatizada por H. Clastres e outros estudiosos dos Guarani atuais. Para ela, entre os Mbyá, a busca da “terra sem mal” é “uma busca, no limite, de vida terrena, que se faz a cada dia e que se expressa na imagem de uma terra limítrofe entre céu e terra. [...] O ascetismo é aqui menos uma prática voltada para a superação desta vida, com a passagem para um outro domínio, e mais um exercício diário de controle sobre o que é próprio dela, a corrupção” (2004: 244).

sentido guerreiros feitos profetas podiam voltar a ser guerreiros, iam ao espaço para voltar ao tempo. Profetas e guerreiros despontavam, assim, como fases de um mesmo processo. Os Guarani atuais transformaram, com efeito, um profetismo desesperado em uma série de rituais ou cultos que acabaram por instituir uma liderança – o líder espiritual ou *pa'i* – e as próprias unidades sociais, grupos locais constituídos de um espaço cerimonial, a casa de rezas. Líderes religiosos, engajados na produção do movimento e na transmissão das notícias do cataclismo, podem, assim, constituir liderança política. O dirigente espiritual ou líder-xamã, antigo como atual, nesse sentido, seria menos um escândalo lógico que o resultado de uma desaceleração. Se o profetismo pode, num plano ideal, prescindir dos profetas, assim como, idealmente, há xamanismos sem xamãs, é certo também que xamãs e profetas têm sua gênese no decorrer desses movimentos de puro devir. Nesse sentido, prestar atenção aos eventos não implica, de modo algum, esquecer dos personagens, mas, pelo contrário, compreender como ocorrem certos processos de *personificação*, como são produzidas no movimento certas figuras centrais da ação política indígena, e como tudo isso sinaliza a constituição de grupos sociopolíticos.

### Crise e hibridismo

Que a chegada dos colonizadores tenha surtido efeitos nefastos sobre os sistemas nativos não é possível negar. No entanto, aquém do quadro de desnaturação – esse “mau encontro” irreversível – estaria a capacidade dos agentes de responder, por meio de seus próprios esquemas cognitivos e políticos, às situações vividas e, assim, constituir sentido para sua existência. Em vez de opor um profetismo “puro”, orientado para o *outro* mundo e sempre voltado a assuntos internos, a um messianismo “desnaturado”, que sucumbe às contradições *deste* mundo e que se constitui forçosamente na história colonial, talvez fosse o caso, antes de tudo, de buscar compreender como certas situações históricas, que fazem aflorar situações de crise, bem como um estado de desorganização sociopolítico e, por conseguinte, psíquico – com isso não pretendo dizer apenas aquelas “posteriores à Conquista” – podem ser lidas pelos indígenas. E essas leituras pressupõem, não apenas entre os povos tupi-guarani, a manipulação (e a extensão) da lógica do mito e do ritual, ou seja, o engendramento do que Marshall Sahlins (1990) chamou de uma “mitopraxis”. Esse procedimento costuma permitir, de modos variados, a associação entre um certo mundo sobre-humano, pleno de agência e que foi privado aos humanos no tempo do mito, e o mundo dos brancos. Isso porque se os brancos são inseridos, como evidenciou Lévi-Strauss, em *História de lince* (1993), em esquemas já disponíveis de alteridade, esquemas baseados em relações irreduzivelmente assimétricas, sendo referidos nos mitos que falam sobre a diferenciação dos diversos seres do cosmos, a sua aparição, acompanhada de uma nova tecnologia e de epidemias em escala jamais vista, acaba por estimular novas reflexões sobre a existência. Em poucas palavras, se constatamos que a “religião profética” como chave de leitura para a história e fundamento para a ação sempre esteve lá, a chegada dos brancos só pode “catalisar” (Fausto 1992) certas leituras e certas ações, tornando visível o que permanecia latente, produzindo o movimento.

Mais do que uma experiência de pura negação desse mundo, os movimentos proféticos – abandonarei, doravante, o termo messianismo – poderiam ser compreendidos como instâncias reflexivas em que o possível é posto em causa abrindo-se para a sua própria reformulação. Como atentou Cristina Pompa (2003), esses movimentos não são mais que um momento em que os agentes em questão produzem interpretações sobre as situações vividas, e estas jamais negligenciam o encontro com um mundo novo, ocidental cristão. Não obstante essa consideração de caráter teórico e geral, a autora, em sua análise da particularidade do profetismo dos antigos Tupi, mostra-se menos interessada em acompanhar

as maneiras pelas quais os indígenas concebem e realizam esse processo de tradução e mediação que em compreender como o encontro entre as diferentes culturas e religiões deu origem a uma transformação que teria acarretado a gênese de um certo catolicismo, primeiramente, um “catolicismo tupinambá” – tal o título atribuído por Ronaldo Vainfas (1999) –, em seguida, um “catolicismo rústico”. Enfim, mundos onde já não há mais “pureza”, mas sim plenos de hibridismos. Interessa aqui, diferente desses autores, menos o problema da gênese de um terceiro conjunto a partir de dois conjuntos prévios do que a maneira pela qual os indígenas se apropriam do cristianismo e outros aspectos do Ocidente para refazer o sentido de sua existência, para produzir pessoas e grupos.

Como evidenciou Viveiros de Castro (1992/2002), os brancos tornavam-se, para os antigos Tupi, uma alteridade tão produtiva como a dos inimigos de guerra. Se no caso dos últimos era preciso realizar o ritual antropofágico de modo a extrair deles a sua agência e incorporá-la à pessoa do matorador – esse homem que faz outros homens –, no caso dos brancos – ou carafbas – era necessário agir de outra forma. Os assim chamados profetismos prometiam uma grande transformação – dos homens em deuses, mas também dos índios em brancos, visto que entre os últimos reconhecia-se uma agência sobre-humana – e consistiam, como já salientado, numa alternativa de superar a condição humana, não “por baixo”, como acontecia com o canibalismo, mas “por cima” (Viveiros de Castro 1986). Em poucas palavras, o profetismo era, antes de tudo, uma reflexão sobre a condição humana às custas de uma presença sobre-humana, uma reflexão, no entanto, que apostava na possibilidade urgente de um devir, passível de ser convertido em deslocamento.

A idéia do profetismo como uma leitura da história – muitas vezes, mas não exclusivamente, da história de confronto com o mundo dos brancos – encontra ressonância na idéia de “antropologia reversa”, divisada por Roy Wagner em *The invention of culture*. O argumento do autor é o seguinte: assim como os antropólogos, os indígenas produzem teorias sobre a alteridade, estendendo seus predicados. Wagner toma, como exemplo, os *cargo cults* melanésios, cultos das mercadorias ocidentais, para ver neles a “literalização das metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista da sociedade tribal” (1981: 31). *Cargo* seria o termo empregado pelos melanésios para se referir aos bens de comércio e suplementos, designando todas as coisas boas que as pessoas possam desejar, inclusive o mundo onde seja possível viver bem, isto é, não apenas riqueza, mas relações de qualidade. Para Wagner, os *cargo cults*, que mantêm continuidade com as trocas cerimoniais tradicionais melanésias, onde circulam signos de valor, como porcos, conchas e cerâmica, consistem em uma maneira de os melanésios perceberem e, por conseguinte, se apropriarem da nossa cultura. Esses cultos seriam “praticamente uma paródia [...], uma redução de noções ocidentais [...] nos termos da sociedade tribal” e, nesse sentido, ofereceriam o fundamento para as associações milenaristas e apocalípticas. Se nós, ocidentais, vemos os melanésios sob a chave da “cultura”, eles nos vêem sob a chave de *cargo* – ambos “cultura” e *cargo* como termos de mediação entre povos diferentes.

Se a cultura estende a significância da técnica, modo e artefato para o pensamento e relações humanas, *cargo* estende aquela relação humana e a produção mútua para os artefatos manufaturados; cada conceito usa o viés extensivo do outro como seu símbolo. (idem: 32)

Os *cargo cults* seriam, pois, a extensão dos predicados melanésios – contidos na mitologia e no ritual – como modo de apreensão da realidade dos brancos, e não um mero ato de imitação, mimese ou resistência, tampouco atração pela superioridade técnica das “coisas dos brancos”. É por isso que eles podem ser compreendidos como uma “antropologia reversa”: apresentam-se como uma reflexão – e

também uma resposta – sobre a diferença dos brancos, diferença como relação, mas também como desigualdade. Os *cargo cults* inserem as mercadorias ocidentais no circuito indígena, incorporam-nas, domesticam-nas. Nesse sentido, a despeito do que propôs H. Clastres, esses rituais não poderiam ser reduzidos a um revivalismo ou a uma simples reação à dominação colonial, visto que consistem numa apreensão nativa da história e dos novos agentes nela presentes.

Carlo Severi, na mesma direção, pensa certos movimentos proféticos ou mesmo “novos” cultos religiosos indígenas como a extensão ou transformação de rituais xamânicos tradicionais. Para ele, esses profetismos (ou messianismos, pouco importa), ainda que eclodidos no momento de interação entre diferentes culturas ou religiões, não devem ser interpretados sob a chave da mestiçagem tampouco do sincretismo, cabendo ser vistos como modos particulares de operar em situações intoleráveis de crise. Ora, a noção de crise, atinada por Severi, não implica, necessariamente, uma realidade de confronto ou dominação, mas justamente momentos de confusão ou colapso entre mundos, tais os estados designados como doença, perda de alma, loucura, melancolia etc. Se, de maneira geral, o xamanismo responde a crises em sua maior parte pessoais, os assim chamados profetismos teriam em vista crises (ou mesmo “traumas”) propriamente coletivos, tais as epidemias e outros infortúnios. Com efeito, temos de admitir que essa distinção deixa, muitas vezes, de fazer sentido, pois o profetismo não faria mais do que estender o campo da comunicação ritual engendrada pelo xamanismo<sup>11</sup>. Podemos concluir, a partir dessas idéias, que o profetismo é, nesse sentido, ao mesmo tempo movimento e ritual: movimento porque responde ao presente e traça o futuro, ritual porque retém a experiência do movimento, transpondo-a em representações visuais e não visuais. O profetismo é, assim, tanto a extensão de um ritual como a produção de um ritual novo; ele não pode ser reduzido nem ao surto (desordem), nem ao culto (ordem), mas apreendido como o contínuo ou espiral que leva um ao outro.

Severi compreende por comunicação ritual a constituição de um contexto formalizado de interações, no qual proliferam enunciados, figuras e imagens paradoxais, que sobrepõem elementos de tradições – mundos – diversos, por exemplo, elementos cristãos e indígenas, dando a impressão de sucumbir a contradições sem síntese. Por paradoxo, o autor compreende o modo de estabelecer uma ligação lógica entre proposições ou, no caso identidades contraditórias. “Enunciar tais proposições contraditórias é estar [por exemplo] perfeitamente de acordo com a tradição não-cristã” (2004: 11). O xamã kuna (Panamá), protagonista de um ritual de cura, apresenta-se, ao proferir cantos, um enunciador plural, agregando em sua pessoa diferentes subjetividades humanas e não-humanas, dentre elas, o espírito causador da doença (a loucura), identificado ao mesmo tempo ao espírito do jaguar celeste e ao homem branco<sup>12</sup>. Já o profeta apache (América do Norte oitocentista), condutor das *ghost dances*, que funda a promessa de trazer os mortos novamente à vida, confessa-se Jesus Cristo, como se, diante do confronto entre esses dois mundos, fosse preciso buscar uma figura de imensa agência<sup>13</sup>.

O importante a ser frisado na análise de Severi é que o ritual e o profetismo oferecem uma espécie

<sup>11</sup> Severi define as práticas rituais como “situações nas quais a representação de experiências traumáticas extremas, por vezes tão difíceis na vida cotidiana, pode ser efetivamente expressa e, desse modo, inscrita – através de mecanismos ainda inexplorados – na memória de uma sociedade” (2000:123). Ver, para a discussão dessas noções de ritual, o capítulo 3.

<sup>12</sup> Não vou esmiuçar as bases teóricas sobre as quais se apóiam os argumentos de Carlo Severi. De modo geral, ele se guia por noções como “representações contra-intuitivas” (Boyer) (“transgressão de um número de características ontológicas enraizadas na cognição humana”) e “conteúdos paradoxais de comunicação”, levando em consideração o sucesso que esses têm no processo de propagação cultural. No que se refere ao profetismo, Severi demonstra a insuficiência dessas representações contra-intuitivas (definidas por uma base semântica) e a necessidade de pensar as condições pragmáticas da comunicação, nas quais a mensagem contra-intuitiva foi comunicada.

<sup>13</sup> Se no xamanismo kuna, os cantos consistem no veículo de profusão de imagens paradoxais, no profetismo apache, o mesmo ocorre com as danças e com as máscaras que representam espíritos animais.

de interpretação do conflito e da interação entre as duas culturas ou religiões, revelando-se formas de experimentação. Como os *cargo cults* melanésios, o xamanismo kuna e o profetismo apache são modos de reflexão e ação sobre uma dada situação de crise ou trauma social. Longe de designarem sincretismo ou mestiçagem, eles consistem na extensão de uma lógica ritual e conduzem à criação de figuras complexas que retiram sua eficácia de sua constituição híbrida – seja ela interespecífica ou inter-religiosa. A mistura de elementos indígenas e cristãos seria, segundo Severi, menos o fruto de um processo histórico que uma estratégia ritual. Ao produzir pessoas e signos paradoxais, o ritual adquire eficácia para agir sobre as causas da crise e, assim, refazer a integridade dos sujeitos singulares e coletivos<sup>14</sup>. Para Severi, o que se produz como novo não é um “conjunto de crenças”, uma “religião”, mas um modo particular no qual o contexto pragmático da mensagem é construído. Decerto, novas formas vêm ao mundo, há transformações, mas essas são ditadas por mecanismos já estabelecidos.

Viveiros de Castro (2002b) sugere que, entre os povos das terras baixas sul-americanas, o profetismo pode ser compreendido como uma espécie de “aquecimento histórico” do xamanismo. Podemos ler essa afirmação como a passagem de um trabalho de mediação entre humanos e não-humanos, que pressupõe transformações reversíveis contínuas, comutações de pontos de vista, para uma transformação mais radical, que reivindica a recuperação de prerrogativas perdidas no tempo do mito, ou seja, a diluição das fronteiras entre os domínios cosmológicos e o retorno a uma comunicação generalizada. Se o xamã comum, por exemplo, o xamã araweté, empresta-se como veículo para a comunicação com os deuses, ele mesmo não se concebe como um deus, mas como afim dos deuses; o profeta, por exemplo, tupinambá, declara-se, ele mesmo, um deus, capaz de transpor os limites entre o céu e a terra, tornar-se detentor da vida longa, não fazer diferença entre parentes e inimigos etc<sup>15</sup>. É aí onde reside o seu “fundamentalismo” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985): a exigência de uma reversibilidade radical dada, muitas vezes, por uma leitura literal da mitologia.

Examinemos, um pouco mais, as conseqüências dessas sugestões de Viveiros de Castro. Se o xamanismo opera, por meio de atos singulares, o trânsito por entre os diferentes patamares do cosmos e a manutenção das posições de cada ser – o xamã deve comportar-se, sobretudo, como um diplomata, no sentido de alguém que tem livre trânsito justamente porque respeita a diferença entre os pontos de vista –, o profetismo, que ganha dimensão mais ampla, anuncia uma ruptura radical, causada por um sentimento de insustentabilidade da ordem atual das coisas, pela iminência de uma confusão de posições. A ameaça do cataclismo é, pois, a ameaça dessa confusão e o resultado dessa insustentabilidade. Se o xamanismo opera por uma certa prudência – é preciso cuidar para o bom funcionamento do cosmos, assegurando posições para humanos e não-humanos –, o profetismo atua por um razoável radicalismo – é preciso reverter ou mesmo abolir as posições demarcadas no cosmos. No caso tupi-guarani, essa confusão consiste na conjunção entre o mundo humano e o mundo divino, conjunção que ganha expressão com a terra sem mal: realização terrena do mundo celestial, horizontalização de uma verticalidade. Se os pajés eram aqueles capazes de se comunicar com os deuses, os caraíbas proclamavam-se eles mesmos deuses, os únicos capazes de conduzir os homens até a terra da imortalidade.

Como discutido no capítulo anterior, o xamanismo tupi-guarani, e mesmo ameríndio, se constitui a partir de uma reflexão mítica sobre a perda da agência – imortalidade, vida longa, mas também bens

<sup>14</sup> A eficácia – que pode ser tomada como sinônimo de *agência* no sentido que está sendo empregado aqui – advém da acumulação de identidades, ou seja, de relações.

<sup>15</sup> Em suma, o profetismo operaria uma “contra-efetuação” radical, nos termos de Viveiros de Castro, qual seja, um retorno ao virtual.

culturais – pelos humanos, e sobre a sua recuperação, em pequenas doses, nesses atos de mediação e comunicação. Essa agência fora perdida para certos seres infra-humanos (animais) ou supra-humanos (deuses), com os quais se estabelece um verdadeiro trato cosmopolítico. Ora, nessa cosmopolítica podem ser incorporados novas figuras, tais os brancos que, devido à sua capacidade aguçada de matar e curar, bem como a sua posse opulenta de mercadorias, não raro passam a ser associados a demiurgos ou mesmo feiticeiros, ou seja, passam a ser atribuídos de qualidades xamânicas. O xamanismo tornar-se-ia profetismo à medida que o “trato” fosse transposto em um projeto mais radical de reversibilidade, muitas vezes impulsionado pelas imagens do cataclismo. Diante da ameaça de um esgotamento total – do apodrecimento da terra e da queda céu –, é preciso uma grande transformação e, quiçá, uma refundação.

Se o xamanismo opera por meio de pequenas reversões, sob a constatação *perspectivista* de que é possível ocupar diferentes pontos de vista, ou seja, efetuar pequenas reversões, o profetismo anuncia uma grande reversão, sob a certeza de que é necessária e mesmo urgente uma redefinição cósmica total, um retorno ao tempo do mito, quando a distinção entre os pontos de vista não surtia sentido, quando era possível ser humano e não-humano a um só tempo e, portanto, quando a agência era disponível a todos. O profetismo passa da mediação para a conversão de mundos. Se o xamanismo opera ações pontuais, o profetismo redundava em movimentos desvairados que não respeitam mais a espera, seja aqueles ocorridos no próprio espaço – as migrações, a procura de novas terras –, seja a supressão dos limites entre ritual e cotidiano na criação de um mundo cerimonial.

Nota-se que os assim chamados profetismos consistem muito menos no produto do sincretismo ou mestiçagem do que numa reflexão mítico-xamânica – indígena – das situações de crise vividas. Para escapar do “purismo”, muitas vezes defendido pelo culturalismo clássico, historiadores e antropólogos têm se agarrado a noções como “hibridismo” quando analisam movimentos constituídos em períodos de forte interação entre indígenas e ocidentais. Se o hibridismo pode aparecer, para tais estudiosos, como algo construído na história, como o processo de constituição de “novas religiões” ou de movimentos messiânicos – o que de alguma forma pressupõe a preexistência de um certa pureza –, para os indígenas um procedimento como esse pode, pelo contrário, pertencer ao domínio do dado, ou seja, a uma propriedade intrínseca à pessoa e sobretudo aguçada com o xamanismo e, por conseguinte, com o profetismo. Xamãs são, lembremos da discussão do capítulo anterior, sujeitos ou pessoas híbridas, figuras do meio. O profetismo como “aquecimento histórico” não é senão a tentativa desvairada de estabelecer esse hibridismo de modo contínuo, não é senão o movimento desmedido de apropriação de elementos advindos da exterioridade não ou extra-humana<sup>16</sup>.

Em poucas palavras, o profetismo potencializa a idéia, cara às sociocosmologias indígenas, de que a existência depende do devir e, em certas ocasiões, tidas por insuportáveis, é preciso entregar-se a uma transformação mais radical, não para abolir a experiência de existir neste mundo, mas para refundá-lo, refazer as diferenças e as posições. O hibridismo não pode, nesse sentido, ser compreendido como simples produto de um processo histórico, mas sim como um instrumento cognitivo e político para lidar com a história. Se há algo propriamente indígena nesses processos reside no fato de que conhecer um mundo estranho e estabelecer comunicação com ele implica a operação de um devir,

<sup>16</sup> Como propõe Bruno Latour (1994, 2004b), se todos, modernos, não-modernos e pré-modernos, produzem híbridos (no caso, de natureza e cultura, de humanidade e não-humanidade), alguns o fazem de modo controlado e aberto, e outros, como os modernos, de modo descontrolado (pois almejam o seu reverso, a purificação) e confinado em determinados recintos. Com efeito, a idéia de “híbrido” ao pé da letra é uma idéia moderna. Não seria estranho encontrar aí a base para o espanto do pensamento moderno – tal, por exemplo, o de alguns historiadores – diante dos híbridos, figuras que eles buscam eliminar (via purificação) mas que jamais proliferaram de maneira tão voraz.

que permite a apropriação de agência. O profetismo é, pois, um movimento desvairado de apropriação que pode encontrar seu repouso, pode desacelerar-se, tendo como corolário a constituição de lideranças e grupos sociopolíticos.

Vejam agora como a historiografia, informada sempre pela etnografia, pode nos conduzir a uma compreensão mais precisa desses processos que põem em cena os tais hibridismos. E conduzamos o nosso percurso nas páginas seguintes a partir de três diferentes percursos ou movimentos indígenas, a começar por aquele com o qual já estamos bastante familiarizados, cujo palco é ainda a costa quinhentista.

### **Primeiro movimento: no caminho do mar**

“Vários caraíbas diziam encarnar a um só tempo heróis tupinambá e santos católicos quando não se proclamavam papas, rezavam o rosário e adoravam cruzeiros, sem contudo deixar seus bailes, fumos e ídolos a exemplo dos maracás personificados” (1999: 50). Assim o historiador Ronaldo Vainfas descreve a atmosfera dos movimentos proféticos tupi-guarani na segunda metade do Quinhentos: uma mistura de elementos indígenas e cristãos. Cerimônias de batismo feitas cauinagens, profetas proclamando-se Jesus Cristo, missionários xamanizados, altares trazendo cruzeiros-maracás, entre outras tantas “heresias”. Diante desse quadro, o historiador não encontra outra resposta senão na idéia de “hibridismo”: tudo se passa como se um mundo novo estivesse em formação, unindo aspectos contrários. Inspirado pela análise de Serge Gruzinski sobre a colonização do México, Vainfas refere-se a essas rebeliões, denominadas “santidades” por muitos cronistas, como “idolatrias insurgentes”, ou seja, ações contra a dominação colonial, ações de resistência, que incorporavam elementos do cristianismo às práticas pagãs<sup>17</sup>.

A análise de Vainfas privilegia uma visão que toma os movimentos indígenas como produzidos não apenas na situação colonial, mas sobretudo pela situação colonial. As tais “idolatrias insurgentes” consistiam em um fenômeno historicamente novo, ao mesmo tempo resultado e barreira da ocidentalização. As santidades – referidas por ele como “seitas” – seriam, assim, a expressão de um desespero, o último suspiro de uma população prestes a sucumbir ao mundo cristão. Buscar a terra sem mal seria, em muitos casos, não mais do que uma maneira de fugir do colonialismo, de reagir à dominação ocidental e não um movimento intrínseco à socialidade nativa. Na contramão de Hélène Clastres, que ele classifica como “ensaísta”, pois que pouco afeita ao escrutínio de fontes, Vainfas interessa-se em descortinar menos causas filosóficas ou ontológicas que causas propriamente históricas.

Guiando-se pela idéia de “colonização do imaginário”, de Gruzinski, Vainfas pensa o profetismo tupinambá como um movimento por definição “híbrido”, um movimento de resistência que, no entanto, não pode se dar senão por meio da incorporação de elementos cristãos. Em suma, um movimento já colonizado contra a colonização, já cristianizado contra o cristianismo. O problema da idéia veiculada

---

<sup>17</sup> A noção de “idolatria insurgente” deriva da realidade mexicana tratada por Serge Gruzinski. Vainfas, de sua parte, projeta na costa brasileira um fenômeno mesoamericano, generalizado, então, como “fenômeno histórico-cultural de resistência indígena” (1999: 31). O autor segue Staden na sua apreciação dos ídolos como maracás, cabaças que “conteriam espíritos”. Como lembra Hélène Clastres (1975), o fenômeno da idolatria pôde raramente ser encontrado na costa brasileira. No mais, os maracás podem ser melhor compreendidos como “instrumentos de mediação” (Lévi-Strauss 1967), não contêm, mas *chamam* os espíritos. Como sugere Manuela Carneiro da Cunha (1996), o sucesso das imagens de santos cristãos nas sociedades andinas (o que poderia ser estendido às mexicanas) devia-se à profusão, ali, de uma ampla tradição de idolatria, ao passo que na costa o mesmo não se verificava, tendo na circulação de relíquias uma empresa com maior propagação. Para uma discussão sobre a idolatria nas terras baixas sul-americanas, ver também o estudo preliminar de Aristóteles Barcelos Neto (2005).

por Vainfas é a consequência que se extrai dela, no caso, a redução do movimento profético a um último ato de reação à colonização, ademais fadado ao fracasso. Pois, para Vainfas, essa incorporação era um modo de produzir resistência, no caso, a heresia, e não de alimentar a maquinaria social indígena, que tem na inconstância uma importante arma cognitiva e política. Vainfas escreve, em suma, sobre o fim da presença indígena na costa. Findas as insurgências, todas elas destroçadas, nada mais restaria que um mundo mameluco e dilacerado.

Se o hibridismo é mesmo uma propriedade intrínseca ao xamanismo e não um mero produto do confronto colonial, as santidades redescobertas pelo historiador podem ser compreendidas como instâncias de incorporação ou apropriação de elementos cristãos – ademais prenes de agência – na elaboração de estratégias para responder a problemas vividos ou simplesmente para continuar vivendo. Não se trataria, simplesmente, de reação ou resistência à dominação colonial, mas, sobretudo, de um modo de constituir e conferir sentido à existência singular ou coletiva. Como já ressaltado, subjaz a esses movimentos proféticos a necessidade urgente de se apropriar de uma agência, que nada mais é senão relação com o mundo alheio, não-humano ou extra-humano, no caso, o cristianismo, com suas imagens, palavras e cultos. Ora, prefiro me referir a essa apropriação, de modo provocativo, como, justamente, uma “descolonização do imaginário”.

Voltemos às análises do historiador, já introduzidas no capítulo 2, buscando nelas elementos importantes para uma análise etnológica. Em *A heresia dos índios*, Vainfas debruça-se, a partir da documentação da Santa Inquisição no Brasil, sobre uma certa insurgência, mais conhecida como “santidade do Jaguaripe”, ocorrida no Recôncavo da Bahia, na década de 1580, envolvendo índios fugidos e aldeados, mas também mestiços e negros.

Com efeito, desde a década 1550, proliferavam as informações – sobretudo a dos jesuítas – sobre levantes deste tipo, muitos deles trazendo líderes que se proclamavam Papa ou Jesus Cristo. Em uma carta redigida ao Padre Miguel de Torres e aos Padres de Portugal, Nóbrega já contava sobre uma rebelião conduzida por um escravo indígena, que acabava por cooptar a participação do próprio senhor de engenho.

Em hum engenho se alevantou huma sanctidade por hum escravo que desenquietou a toda terra, porque os escravos dos cristãos são os que nos fazem caa a principal guerra por o descuydo de seus senhores. Aconteceo que vindo hum índio de outra Aldea a pregar a santidade que pregava era que *aquele santo fizera baylar o engenho e ao senhor com elle, e que converteria a todos os que queria em paxaros, e que matava a lagarta das roças que entonces avia, e que nós nao éramos pera a matar, e que avia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que nao prestavao, que o seu sancto dezia que tivessem mujtas molheres, e outras cousas desta qualidade.*

Revoltas como essas constituíam séria ameaça ao projeto missionário de colonização, seja porque faziam um uso “herético” de elementos cristãos, submetendo-os às formas pagãs, seja porque representavam uma aliança nada inocente com os colonos de modo a desmoralizar os padres. Não por menos, essas revoltas eram duramente sufocadas pelo governo colonial<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ronald Raminelli aponta a associação, realizada pelos padres, entre os cultos indígenas e o protestantismo para ressaltar o sentido político com o qual eram investidas os primeiros. “A Reforma protestante e a Santidade de Jaguaripe arranhavam a hegemonia religiosa e política de Roma. A primeira atuara sobre os fiéis europeus, induzindo-os a romper com as hierarquias; a segunda se opunha à colonização portuguesa e à catequese empreendida pelos jesuítas. Ambas procuravam construir uma nova ordem sobre as ruínas da cristandade. Nesse sentido, as santidades, os pajés, os profetas tupis e os inicianos lutavam por um mesmo espaço, embatiam-se pelo comando religioso das aldeias brasílicas” (1996: 133).

E estando em esta pratica não pode ser tão secreta que alguns não o viessem dizer ao Irmão Pedro da Costa que ali residia com outro, o qual mandou lá o meirinho que o tomasse e o levasse ao Governador. Mas elle fogio pelos matos dês que vyo que era sentido; mas prendeo o que o recolheo e outros culpados nisso, os quais se soltarão e fogirão de noite. Sabendo o governador onde estava, o mandou buscar, mas elle também fogio dos homens brancos, ferido em um braço. Despois tomou por seu conselho vir pedir misericórdia, e foy-lhe dada penitencia que se disciplinasse hum domingo na Igreja e pedisse perdão a Deus e ao povo do escândalo que dera ao recolher ao que trazia a feitiçaria, o que elle fez millor do que lhe foy mandado, não somentes elle, mas também os outros culpados; e meteo no outros tanto fervor e devação asi verem-no como se açoutava cruamente, como a pratica que fez, que moveo a muytos que se sintião culpados em suas consciências, a virem confessar seu pecado secreto e disciplinarem-sse também com elle em publico, que foy auto de muyta devação a todos, e alguns brancos, que ahí estavam, ficaram pasmados de verem o que virão. O que trouxe a santidade fogio para longe e não se pode mais aver. (1559/1955: 299)

Guiado pelos relatos de Nóbrega e pela historiografia de Capistrano de Abreu, Vainfas debruça-se sobre as confissões e denúncias que constam nos documentos da primeira visitaçã do Santo Ofício de Lisboa no Nordeste, ocorrida entre 1591 e 1595. Todas essas confissões e denúncias, vale lembrar, estavam carregadas de intencionalidade e embebidas no clima acusatório da época, que tinha o demônio como figura bastante assídua<sup>19</sup>.

O protagonista desses relatos era Fernão Cabral de Taíde, poderoso senhor de engenho que teria atraído a santidade para a sua fazenda, dando-lhe sustento e proteção durante meses. Note-se que Cabral de Taíde representava, naqueles tempos coloniais, o protótipo de um herege: “senhor de escravos, ambicioso, rico, violento e arrogante” (Vainfas 1999: 95), ele era seqüestrador de índios e, assim, inimigo feroz dos missionários. Também contra o sentido missionário da colonização, ele defendia os privilégios particularistas dos colonos, sempre a favor do sentido mercantil, “desde que sem impostos excessivos ou execução de dívidas, como bem lembrou Frei Vicente [de Salvador]” (idem: 90). Malgrado todo este currículo de escravizador de índios, Vainfas sugere que este homem teria sido fortemente *afetado* pela santidade tupi, chegando mesmo a reverenciar o altar que eles tinham ali erigido. Como nota Vainfas, “a santidade [do Jaguaripe] passou a funcionar indubitavelmente como refúgio para índios escravizados ou aldeados de várias partes da Bahia, além de estimular a formação de núcleos secundários em vários engenhos do Recôncavo” (idem: 78). Não surpreende que a atitude de Fernão Cabral de Taíde tenha causado enorme rebuliço na Bahia, acarretando ações militares e pânico coletivo que culminaram na sua destruição, ordenada pelo governador geral Teles Barreto em 1585.

A santidade do Jaguaripe era conduzida por um grande profeta chamado Antônio. Referido como “índio vestido”, ele teria sido educado pelos jesuítas, possuindo bom domínio da língua portuguesa bem como da liturgia católica. Antônio fora batizado com tal nome antes de fugir do aldeamento de Tinharé, nas proximidades de Ilhéus, e saíra pelo mundo dizendo ser a encarnação de Tamandaré, um dos gêmeos da mitologia tupinambá, se proclamando o verdadeiro Papa<sup>20</sup>. Como tal, nomeara, dentre seus seguido-

<sup>19</sup> Ronald Raminelli, que analisa a documentação jesuítica sobre as santidades quinhentistas, acrescenta: “O mameluco Gonçalo Fernandes contou ao visitador do Santo Ofício sobre seu envolvimento com a dita abusão. Confessou ainda sua crença na ‘erronia’ e a ida ao serão para encontrar com o grupo, pois lá descobriria o verdadeiro Deus. Os feitiçeiros, denunciou Álvaro Roiz da Costa, apregoavam o poder dos fieis em voar para o céu. Os súditos não deveriam temer as espadas e os grilhões portugueses, pois o senhor converteria os instrumentos de repressão em cera, tornando-os inofensivos. Enquanto isso, da terra os mantimentos cresceriam sem a intervenção humana” (Raminelli 1996: 129).

<sup>20</sup> Tamandaré, segundo a cosmogonia transcrita por Thevet, teria escapado do dilúvio, refugiando-se no alto de uma palmeira. Seu irmão gêmeo, Aricuté, teria se refugiado no alto de um jenipapeiro.

res, santos e bispos conformando em torno de si uma espécie de “clero indígena”. Antônio teria observado também os cultos cristãos, tais o batismos, e absorvido os sermões dos padres, o que lhe permitia reproduzi-los nos cultos que ele mesmo passava a instituir. Os poucos elementos oferecidos por Vainfas permitem ver neste personagem elementos comuns aos profetas nativos: origem indígena, trânsito pelo mundo não-indígena e capacidade de apropriação e domínio de signos e comportamentos exógenos. Essa aparente ambigüidade ou hibridismo, que culminavam na sua identificação com o sacerdote supremo do cristianismo (o Papa), é, no entanto, o elemento que garantia eficácia de seus atos e o que permitia a ele “capturar a imaginação” (Severi 2004) de outros homens e mulheres, que passavam a segui-lo abandonando aldeias e aldeamentos para participar de seus cultos.

Fernão Cabral de Taíde, atiçado pelos rumores da santidade, enviava um mameluco, de nome Tamacaúna, para contatar Antônio. O senhor de engenho atraía os rebeldes com diplomacia, oferecendo sua terra como lugar onde poderiam dançar e fumar à vontade, bem como possuir quantas mulheres desejassem, cultivar seus ídolos e abandonar o trabalho. Enfim, reproduzir ali um ambiente próximo à terra da abundância, livre da interferência dos missionários e dos caçadores de escravos, dos quais, até então, ele era um forte representante. Ao que tudo indica, Cabral de Taíde jamais teria tentado escravizar os membros da santidade; pelo contrário, dava-lhes toda liberdade, passando a freqüentar, inclusive, os seus cultos. Consta, em algumas denúncias, que sua esposa não raro recebia uma comitiva de pajés na casa-grande e punha-se a fumar com eles. Em suma, a fazenda escravista de Cabral de Taíde transformava-se, aos poucos, em abrigo de índios.

Vainfas ressalta a referência a um “ídolo” de pedra mármore alocado no centro da “igreja-maloca” construída pelos insurgentes na fazenda de Cabral de Taíde. Conforme a descrição do autor, tratar-se-ia de uma condensação dos tradicionais maracás, receptáculo de espíritos, com a forma antropomórfica da cruz cristã. Esse “ídolo” configurava um altar. Tamacaúna, contudo, descreveu-o com a forma de um animal, que pouco se parecia com um homem, um pássaro, um peixe ou com qualquer outro bicho, sendo, portanto, como glosa Ronald Raminelli (1996: 130), algo que mais se parecia com uma “quimeira”<sup>21</sup>. Além do “ídolo”, outros objetos de cultos eram presentes: rosários, cadeiras de “um só pau”, bem como o cruzeiro de madeira fincado à porta da igreja.

Vainfas indica na reunião entre o maracá e a cruz, na conformação de uma entidade então denominada Tupanasu – Tupã grande, o deus do trovão que os jesuítas teimavam identificar a Jesus Cristo –, a expressão do embate cultural inerente ao colonialismo, embate que ele reconhece se resolver em favor das tradições indígenas, ainda que essas estivessem fadadas a um destino fatal. Com efeito, nos cultos realizados pela santidade mantinham-se todos os elementos dos rituais xamânicos: bailes, transes, cantos, ingestão de tabaco, alusão à transformação dos homens em deuses e animais. Uma revisão do material exposto por Vainfas poderia, por seu turno, buscar compreender a transformação desses elementos xamânicos tendo em vista a incorporação de elementos cristãos.

Voltemos, sob intuito comparativo, às reflexões de Carlo Severi, que vê na associação entre símbolos indígenas e cristãos uma característica fundamental dos movimentos de tipo profético. Entre os Apache oitocentistas, por exemplo, o autor ressalta a associação entre cruzeiros e cobras para mostrar que, se os símbolos se transformam, os rituais – no caso, danças para ressuscitar os mortos – permanecem

<sup>21</sup> Raminelli (1996: 130) aponta, na crônica jesuítica, outras referências a esses “ídolos”: o irmão Pedro Correia descreve, por exemplo, uma “cabaça adornada com cabelos, olhos, boca e nariz” e que, ainda, possuía o “dom da fala”.

atados à tradição xamânica, na qual o poder da Cobra é estreitamente ligado ao do Povo da Luz e ao poder iluminador, modos de designar o reino dos mortos (Severi 2004). Em um ensaio propriamente teórico sobre a antropologia da imagem, Severi assume que uma associação como essa, entre elementos cristãos (cruzes) e nativos (cobras), deve ser compreendida como uma representação não em termos semióticos, e sim em termos “quiméricos”. Uma “representação quimérica”, suporte de sentido, seria aquela que amalgama imagens, articulando em um só corpo traços heterogêneos e paradoxais. Ao produzir uma espécie de transgressão ontológica, ela mobiliza pela inferência visual partes que permanecem invisíveis (Severi 2003). Em suma, a “força” dessa representação não está no objeto que ela representa, mas na sobreposição que ela efetua. Tupanusu, nesse sentido, não está para representar Jesus Cristo feito Nosso Ancestral, mas para revelar um processo de transgressão ontológica, que ativa um mundo invisível.

No ritual tupinambá, descrito pelos documentos e analisado por Vainfas, o maracá, esse instrumento que permite a comunicação entre os humanos e os deuses (e também os mortos), é associado a Jesus<sup>22</sup>. No ritual apache, é a Cobra que é feita Cristo, por seu turno, identificado à Cobra. Silas John, um dos profetas apache, revoga, ele também, uma identificação com Jesus Cristo sob uma espécie de conclusão de que os xamãs ordinários deixaram de ser suficientes para lidar com os infortúnios. Segundo Severi, a condensação de imagens – a cruz e a cobra, a cruz e o maracá – deve ser compreendido como um processo análogo ao do paralelismo nos cantos xamânicos ameríndios, em que “imagens verbais” são unidas de maneira a construir uma dimensão sobrenatural. Para o autor, as representações, verbais e/ou visuais, dispostas nos rituais consistem num modo de acionar as capacidades de uma certa entidade não-humana. Se nos rituais xamânicos tupinambá, o som dos maracás atraía a presença dos seres sobrenaturais que prediziam acontecimentos e tornavam possível a experiência da terra sem mal, em cultos como aqueles desempenhados pela santidade de Antônio, todos os deuses reuniam-se sob a figura de um deus único e poderoso, Tupanusu, que ganhava nome e forma, materializando-se num objeto de culto<sup>23</sup>.

A imagem de um altar que condensa signos cristãos e indígenas reaparece curiosamente nas descrições das casas de reza (*opy*) dos Guarani Mbyá atuais. Maria Inês Ladeira (2001) descreve, no interior das casas de reza mbyá, o *amba*, altar que promove a comunicação entre os homens e os deuses (*nhanderu*). Em linhas gerais, o *amba* é o lugar onde os *nhanderu* se concentram e se manifestam aos xamãs ou líderes espirituais (*yvyraija*). Segundo os Mbya, o local onde deve ser estabelecido o *amba* e, por conseguinte, a aldeia, é revelado por um relâmpago (*vera*). Animais, como as queixadas, também possuem *amba* e líderes espirituais. Conforme Ladeira, o altar está na base da formação de um grupo local e está fortemente associado à fertilidade. Atualmente, os altares guarani são carregados de símbolos cristãos, como a cruz e certas imagens de santos, e voltam a remeter aos altares tupinambá aqui evocados. Mais uma vez, a condensação de imagens não significa a simples adoção da liturgia e da ética cristã, mas um processo de transformação que mereceria ser esmiuçado.

Altars e objetos híbridos povoam o mundo indígena atual, que apreende na memória coletiva

<sup>22</sup> Lévi-Strauss (1967) atenta para a importância, no pensamento ameríndio, da forma dos chocalhos, visto que ela instaura uma dialética entre o conteúdo e o continente. Os chocalhos seriam, na glosa de Lévi-Strauss, portadores de mensagens sobrenaturais, veículos de comunicação, ao lado do tabaco, entre o mundo humano e não-humano.

<sup>23</sup> Nimuendaju descreve assim o *mbaraka* dos Apapokuva: “se parece muito com o conhecido chocalho de criança, consistindo de uma abóbora oca com um cabo de madeira que ali, onde perpassa por cima e por baixo da casca, está enfeitado com uma coroa de penas rubro-anis de tucano. Como pedras de chocalho, contém um punhado de pequenas sementes duras (*yvaú*). Estes grãos, como aliás o chocalho todo, têm ares de santidade e amiúde causa desagrado ao médico-feiticeiro quando um estranho metido toma o instrumento na mão, chocalhando com ele sem mais nem menos e fazendo provavelmente ainda uma piada de mau gosto...” (2001: 145).

diferentes modos de interação com o mundo religioso cristão. Entre os Pemon e Kapon, povos caribe da Guiana Ocidental, por exemplo, cujo passado de movimentos proféticos é bastante conhecido, foi institucionalizado o culto do Aleluia, caracterizado por cantos e danças, que anunciam a chegada do “grande banco de luz que fala”, Jesus Cristo, aquele que é capaz de livrar os homens da conflagração final e fazê-los subir ao céu empíreo, onde se tornarão deuses. Stela Abreu (2004) evidencia, entre os Ingarikó (subgrupo kapon) que os bancos ganham papel fundamental no ritual. Tradicionalmente, o banco de um xamã representa o seu vínculo com um espírito animal auxiliar que é, de sua parte, a alma de um xamã morto que se transformou em bicho. Os bancos zoomórficos seriam, pois, peça decisiva na parafernália xamânica, espécie de duplicação de seu dono por meio da representação (reificação) de um ser não-humano. Com a influência cristã e, por conseguinte, o estabelecimento do Aleluia, Jesus Cristo foi associado ao grande espírito auxiliar do xamanismo – lugar que não havia – e, nesse sentido, a um (grande) banco de luz. De certa forma, ele veio para impor uma espécie de hierarquia entre os espíritos que se antes ocorria, ocorria apenas de maneira residual, visto que essa cosmologia alimenta um forte apreço pela horizontalidade. Os bancos ingarikó passaram, ademais, a ser associados a livros, “bancos das palavras”, onde estas podem ser inscritas. Isso porque os seres celestiais, representados por Jesus Cristo, são pensados pelos indígenas como “escrivões”, ou melhor, como glosa Abreu, “inscrivões”.

Voltemos, após mais esse excursão, aos Tupi da costa e à santidade do Jaguaripe. Passemos, assim, dos altares e objetos aos tais líderes (político-)religiosos, com os quais os primeiros se vêem fortemente imbricados, afinal, o hibridismo das coisas estende-se às pessoas, e vice-versa. Vainfas conta que Antônio, o tal líder da santidade, apesar de ter conduzido a santidade até as matas de Jaguaripe, não teria chegado à propriedade de Fernão Cabral de Taíde. Ele teria se recusado a acompanhar os demais, deixando sua suposta “esposa” como líder do movimento. Se Antônio era reconhecido como Papa, ela era chamada Santa Maria Mãe de Deus.

Somente parte da seita rumou para a fazenda de Jaguaripe; sessenta índios, talvez mais de cem. Partiram, por suposto, em busca da terra sem mal, confirmando as tradições e migrações passadas. Partiram liderados por um caraíba... A santidade ingressaria, então, na fase decisiva e derradeira de sua história. (idem: 83)

Com efeito, quando Tamacaúna convenceu finalmente os índios da santidade a migrar para a fazenda de Fernão Cabral de Taíde, quem os liderou, tal o indicado nos relatos da Santa Inquisição, não foi Antonio, mas uma mulher. Na referida hierarquia do “clero indígena” configurado na santidade, essa mulher seria a principal responsável pela cerimônia do “rebatismo” dos índios convertidos. Utilizando a água benta, ela renomeava a todos, conferindo-lhes nomes de santos. Ela aplicava ao batismo o que ocorria freqüentemente com os rituais antropofágicos, ou seja, a possibilidade de submeter-se a eles mais de uma vez e, assim, acumular nomes, alcançar magnitude. Se o batismo operado pelos padres fazia com que os índios se fizessem cristãos, o segundo batismo, ou “rebatismo”, operado pelos caraíbas, fazia com que eles se tornassem santos, cristãos magnificados, justamente essa antecipação do destino divino.

Os batismo fazia-se, assim, um rito de nomeação, atentando ao deslocamento do campo da guerra para o campo do xamanismo, do inimigo ao caraíba – deus, santo, branco – como fonte de agência. O nome de santo, assim como o nome de inimigo, consistia na objetivação de relações e, portanto, na constituição de novas identidades. Criava-se, pois, um rito sem, no entanto, acarretar o prejuízo de um procedimento fundamental naquela sociedade. O batismo cristão emprestava-se, pois, como contexto

formal para a realização de uma prática de nomeação propriamente indígena. Nesse sentido se os rituais indígenas se transformam era antes porque eram os indígenas os agentes de sua transformação<sup>24</sup>.

Vainfas interpreta a divinização da profetisa “Mãe de Deus” e a instauração desse culto de nomeação e rebatismo como mais uma consequência do convívio com os jesuítas, mais uma manifestação do processo de “colonização do imaginário”. O historiador lembra que, em tempos de Contra-Reforma, a Virgem tornava-se algo como um traço diacrítico do catolicismo e, por isso, sua imagem cumpria ser amplamente propagada e venerada na América (Vainfas e Souza 1999). Essa explicação, ainda que esclarecedora, não me parece suficiente, visto que a participação das mulheres em rituais xamânicos era, como já ressaltado no capítulo anterior, bastante acentuada. Se os cultos da santidade permitiam que uma mulher ocupasse a posição de liderança religiosa (e, em certo sentido, política), algo bastante raro na vida cotidiana dessa população, isso deve ser buscado em possibilidades inscritas de antemão. A figura da profetisa de Jaguaripe era como a ampliação da possibilidade de xamanização das mulheres, bem como da crítica, propiciada pelos rituais xamânicos, ao ideal guerreiro exclusivo ao universo masculino. Muitos caraíbas, vale lembrar, declaravam-se filhos de uma mulher com um deus, rompendo com o princípio de concepção vigente. Ao se destacar das redes de parentesco e aliança, ele rompia com a porção exclusivamente masculina da sociedade tupinambá, passando a perambular pelos diferentes grupos, onde era recebido pelas velhas, que buscavam para si o mesmo destino dos matadores, qual seja, antecipar-se nesse mundo como deuses.

Como vemos, profetas e profetisas revelavam-se figuras paradoxais, sujeitos híbridos. O profeta identificado com Jesus Cristo era um “filho de mãe” num mundo onde a concepção se definia por linha paterna: um homem desgarrado do tecido social, da rede de parentesco – para além do deus antecipado (o guerreiro), ele era o próprio deus, um homem além da condição humana. Já a profetisa identificada à Virgem Maria Mãe de Deus era a um só tempo virgem e velha, aquém e além da condição feminina, capaz de tomar para si o mesmo destino dos “grandes homens”, antecipar-se como deus, divinizar-se. Em todos os casos, o paradoxo e o hibridismo já estavam inscritos na biografia desses personagens. Antônio e sua esposa eram indígenas advindos de aldeamentos: ambos haviam sido submetidos a um longo aprendizado cristão, tornando-se conhecedores do saber missionário. Esse domínio do conhecimento dos outros, expresso por meio de seu aspecto híbrido, era o que lhes garantia prestígio. É porque eram anômalos que podiam obter prestígio, assumir posições de destaque e “capturar a imaginação” dos demais. Suas capacidades adivinham das identificações – relações – que estabeleciam com divindades, a um só tempo indígenas e cristãs. Homens-deuses, índios-brancos, mulheres-homens: eis a sua constituição.

Diferente do que propôs Hélène Clastres, a figura dos profetas (grandes xamãs, líderes religiosos ou “messias”) parece importar bastante na configuração dos diferentes profetismos, visto que eles constituem a *personificação* de um movimento mais fundamental de *hibridização*. A princípio, eles podem aparecer como meros pivôs, figuras de um movimento desvairado. No entanto, devido à sua capacidade de acumular identificações ou relações com seres não-humanos ou extra-humanos – dentre os quais se vêem inseridos os brancos – acabam por instituir cultos envolvendo grande número de seguidores e, assim, por obter prestígio, o que pode fazer, em determinadas circunstâncias, com que eles ocupem

---

<sup>24</sup> Como apontado no capítulo anterior, entre os grupos tukano e aruak da região do Alto Rio Negro, Robin Wright (1996, 2002) faz menção, ao longo do Oitocentos, a profetas que também convertiam os batismos em rituais de nomeação e recebiam presentes devido a essa iniciativa. Stephen Hugh-Jones (2002) sugere, entre os povos tukano, uma continuidade entre a lógica da transmissão dos assim chamados “nomes de espírito”, ocorrida durante o jurupari, e a dos nomes cristãos, muito comuns nos dias de hoje.

posições políticas. Em outras palavras, se o movimento não se dispersa, se a massa movente encontra freio e se a profusão de signos paradoxais se estabiliza sob a forma de “novos” rituais ou cultos, a função religiosa do profeta pode se converter em função política. Em alguns casos, mas não necessariamente, isso pode acarretar a cristalização de certas hierarquias, latentes ou não.

A santidade do Jaguaripe foi sufocada, em 1585, por tropas coloniais. É difícil imaginar o que teria acontecido se elas fossem mantidas no mesmo lugar – talvez todo o grupo permanecesse ali, fiel ao culto de Tupanusu, sob direção da profetisa ou de algum outro profeta. Não obstante, tendo em vista a “inconstância” de seus membros, novas rupturas e dispersões poderiam ocorrer, fazendo do período de adensamento não mais do que o prolongamento de um tempo de exceção. Ainda que muitas dessas santidades tenham sido sufocadas e massacradas no final do Quinhentos, cabe lembrar que muitas delas redundaram em movimentos de fuga de locais ocupados pelos portugueses para refúgios no litoral e no sertão, movimentos que resultavam de uma leitura mítica da história. Um desses refúgios foi, como tantas vezes ressaltado, a Ilha do Maranhão, onde, no início do Seiscentos, colonizadores franceses iniciavam seus tratos com os chefes locais, jamais sem ter de se deparar com a figura de certos profetas (ou “grandes feiticeiros”), não mais protagonistas desses movimentos desvairados, mas grandes homens reconhecidos pela sua capacidade de curar e de matar e, também, pelo seu acesso ao mundo dos europeus. Ora, esses grandes xamãs ocupavam não raro o posto de líderes ou mesmo chefes, revelando uma forma alternativa à chefia de guerra, tão comum na costa sudeste quinhentista.

Os relatos de Claude d’Abbeville e, principalmente, Yves d’Évreux são, como já salientado no capítulo anterior, cheios de espanto quanto à avidez manifestada por esses grandes xamãs pelos signos do mundo ocidental, pela maneira pela qual se apropriavam de elementos do mundo ocidental, como a cruz, o batismo, as rezas, os hábitos, as mercadorias etc. Com efeito, os chefes-xamãs do Maranhão, se assim podemos chamá-los, destoavam dos profetas que conduziam migrações e rebeliões. Se os últimos pareciam revelar-se figuras de uma anti-política, negando como podiam o estado atual das coisas, os primeiros, tais os chefes de guerra, passavam a ocupar, devido ao seu prestígio, posições políticas e pareciam dispostos a mantê-las. Em ambos os casos, eles demonstravam interesse em se cristianizar: declaravam-se “filhos de Deus” e queriam se tornar padres, passando a efetuar batismos e a manejar objetos de culto cristãos, o que fazia com que ampliassem sua agência e, por conseguinte, seu prestígio. Os líderes religiosos encontrados pelos capuchinhos no Maranhão encabeçavam uma espécie de desaceleração, bem como a conversão do movimento na constituição de “novos” ritos, que passam a incorporar elementos cristãos, e grupos, locais ou supralocais. Ora, nesse processo eles acabavam por angariar algo como uma função política, concorrendo com os outros líderes ou chefes, muitos deles devendo sua grandeza à atividade bélica. Mas nem mesmo esse destino lhes era certo.

O processo iniciado pelos franceses e capuchinhos, que implicava uma metamorfose nas posições de liderança e no próprio xamanismo, foi logo interrompido pela conquista portuguesa. Não se sabe tampouco qual seria, naquele contexto, o destino de tais “chefes xamãs”. Muitos deles teriam sido descreditados devido ao intenso trabalho dos missionários, que colocavam em xeque temas como guerras invisíveis, comunicação com os espíritos etc. Outros poderiam ter se levantado contra os europeus e se engajado em novas migrações. Outros poderiam, ainda, ter se deixado afetar mais propriamente pelo legado cristão – a prática do batismo, a devoção a um deus único, a adoção de uma ética particular etc. –, reformulando o xamanismo, fazendo-o se distanciar do idioma da agressão.

O Maranhão seiscentista cabe ser visto, em suma, como um palco de transformações que, no

entanto, não puderam ter continuidade devido aos efeitos devastadores da Conquista portuguesa. Afirmar que o xamanismo e as formas da liderança se transformaram e se transformariam ainda mais não significa, contudo, concluir que o destino dos indígenas da região era o de se tornar cristãos ou, dito de outro modo, de sucumbir a formas culturais e religiosas alheias. Isso porque aqueles indígenas eram, decerto, os sujeitos – tanto ativos como criativos – daquelas transformações.

## Segundo movimento: rumo à Cordilheira

Como se sabe, o mar – o leste – não era a única direção das migrações tupi-guarani no período anterior à Conquista. Alguns povos tomavam o caminho inverso: rumo ao oeste, às cordilheiras. Alfred Métraux (1927) faz menção à chegada, em 1549, de cerca de 200 índios de língua tupi-guarani a Chacapoyas, no Peru. Segundo ele, o litoral era o seu ponto de partida e eles falavam aos espanhóis de terras ricas em ouro e pedras preciosas com as quais se deparavam no caminho. Poucas informações, no entanto, restam sobre esse evento. Há também notícias, durante o Quinhentos, de grandes migrações guarani em direção aos Andes. Hélène Clastres (1975), baseada em relatos de diferentes cronistas espanhóis, sinaliza que alguns desses grupos guarani referiam-se ao Império Inca, terra dos senhores do metal, como Kandire, lugar onde não se morre, conforme as traduções de Leon Cadogán. Métraux (1927) não descarta, no entanto, a atração que o Império exercia sobre os povos do Alto Paraguai devido à profusão de riquezas, sobretudo minérios, ali encontrada. O autor deslinda, aliás, um vasto sistema de trocas que ali se estabelecia, pondo em comunicação indígenas de terras altas e baixas.

A principal migração de grupos guarani aos Andes documentada diz respeito aos Chiriguano, que se instalavam no piemonte boliviano um pouco antes da chegada dos espanhóis<sup>25</sup>. Os Chiriguano preferem ser denominados *avá* (humanos) – em oposição aos *karai*, brancos – e se concebem “mestiços”, uma vez que possuem uma história de amplas relações – matrimoniais e comerciais – com grupos quéchuas e, sobretudo, aruak<sup>26</sup>. Thierry Saignes identifica entre eles a tendência a uma liderança forte e o desenvolvimento de uma organização hierárquica, pouco comum entre os grupos tupi-guarani, baseada numa distinção entre senhores e servos, estes últimos constituídos pelos descendentes dos Guaná ou Chané, grupo de língua aruak. Saignes refere-se aos Chiriguano como “povo conquistador”, empenhado em ganhar territórios e domesticar outros povos (“guaranizá-los”), mas não dissocia, contudo, o seu movimento de expansão da busca de terra sem mal, transfigurada em terra do Inca, dono do metal e das coisas virtuosas. Segundo o autor, a memória Chiriguano, bastante “apagada”, é pontilhada por feitos heróicos, como a conquista de outros povos que habitam a região, subordinando-os a um sistema hierarquizado, e as inúmeras guerras e rebeliões.

Para Hélène Clastres, que se debateu com o estudo de Alfred Métraux sobre esses povos, não é possível encontrar nos profetismos chiriguano algo como a busca religiosa da terra sem mal: “o seu projeto não era a busca de uma nova terra, mas a reconquista da terra da qual eles começaram a se ver expropriados” (1975: 85). Não haveria, ali, peregrinações, mas expedições guerreiras e investidas contra pequenas cidades fortificadas que os espanhóis aos poucos faziam multiplicar. Em suma, não havia desterritorialização, mas, pelo contrário, territorialização. As rebeliões proféticas documentadas não se-

<sup>25</sup> Os Guarani que migraram para a Bolívia hoje dividem-se em dois grupos: os Chiriguano propriamente ditos, habitantes do piemonte, e os Guarayo, que ocupam uma região entre Santa Cruz de la Sierra e o Pantanal.

<sup>26</sup> Com efeito, Combès & Saignes (1991) mostram que, atualmente, as sociedades chiriguano (Guarani) e chané (Aruak) estão profundamente imbricadas, o que explica em parte certas “características aruak” do sistema chiriguano.

riam mais que ações revivalistas, e os profetas em questão, líderes em busca de prestígio e competição com os chefes de guerra. Thierry Saignes, intrigado com o debate iniciado por H. Clastres e Métraux, retoma cerca de cinco séculos de história chiriguano para examinar de perto a relação entre profetas e chefes de guerra, indígenas e espanhóis. Segundo ele, se os profetismos em questão não podem ser dissociados do contexto colonial em que estavam inseridos, isso não significa que eles não trouxeram elementos cruciais da tal “religião profética” tupi-guarani. Debruçando-se sobre o material histórico, além do trabalho de campo com os reminiscentes chiriguano, o autor busca compreender a ligação entre os tais movimentos e a constituição de um domínio político e de redes supralocais mais amplas. Como os demais grupos de língua tupi-guarani, o sistema de alianças supralocais, bem como a regionalidade chiriguano caracterizavam-se pela sua inconstância, pela sua dificuldade de estabilização. A imagem que resulta desse estudo é, pois, a combinação entre um sentimento da iminência da destruição do mundo, impulsionando à evasão, e a luta incessante por posições de liderança, que por seu turno se metamorfoseiam incessantemente. Nesse sentido, não haveria como dissociar em relação aos Chiriguano um fundo de profetismo guarani (ainda que mesclado a referências cristãs) e a manipulação política.

Saignes refere-se à miríade de homens-deus que despontaram durante a história chiriguano fazendo emergir um poder de tipo inédito, engendrado tanto na luta anti-colonial como na oposição interna aos chefes de guerra. Do jovem desconhecido que, por volta de 1571, apareceu vestido como um indígena declarando-se, todavia, Santiago, apóstolo enviado por Jesus Cristo, a Antonio Quispe, índio forasteiro de origem andina que, em fins do Oitocentos, dizia ter poderes sobrenaturais capazes de produzir riqueza e imortalidade pulularam muitos outros homens-deus, todos eles apresentando projetos existenciais divinos ao mesmo tempo em que imersos no jogo político colonial. Segundo Saignes, esses personagens, com efeito, personificações de relações mais amplas, eram denominados *tumpa*, do tupi Tupã. Nota-se que o que, entre os Tupi antigos, era coberto por apenas um termo – caraíba – aqui dissociava-se em dois: *karai* passava a ser a designação dos brancos, ao passado que o profeta era referido por Tupã, nome que os jesuítas da costa relacionavam ao “deus dos trovões”.

Entre os anos de 1778 e 1779, Saignes menciona a aparição de dois *tumpa* em regiões próximas ao Chaco. O “Tumpa de Caiza”, o primeiro deles, é referido como um líder religioso, que se dizia deus e que respondia a seus seguidores com uma voz “deformada”. Este homem, que dominava o espanhol e possuía traços “mestiços”, era responsável pela edificação de casas cerimoniais e pela configuração de novas formas de agrupamento, inéditas entre os Chiriguano. O “Tumpa de Mazavi”, por seu turno, levava consigo uma menina que se dizia Maria e proferia discursos ameaçadores, invocando a destruição da terra pelo fogo e a conversão de todos os seres vivos em pedra. Além disso, declarava guerra aos espanhóis, incitando a todos a matar suas vacas e raptar suas mulheres. Saignes apresenta-o como mestiço paraguaio que se declarava neto do Inca, “dono do metal”, e que se vestia como um espanhol, ansiando por ornamentos sacerdotais bem como bens ocidentais. Sua procedência era incerta: “errante profissional”, comportava-se de modo a-social e vagava por entre os grupos locais, entoando prédicas noturnas. Ao se instalar temporariamente em algum lugar, construía uma casa distanciada das demais seguindo hábitos “sacerdotais”, que incluíam isolamento e cantos solitários. Todos esses elementos, no entanto, não se afastavam sobremaneira da tradição xamânica guarani; pelo contrário, os discursos do *tumpa* consistiam na “versão apocalíptica do devir terreno muito próximo à concepção pessimista da cultura guarani; o velho deus Tupã sendo um deus criador e transformador” (1990: 170).

Saignes atenta para o caráter imperativo da palavra dos *tumpa*. Para ele, diferente dos muitos

líderes que navegavam em relações propriamente igualitárias, os profetas chiriguano visavam estabelecer uma certa hierarquia. Os *tumpa* ofereciam a garantia mágica e prometiam uma

[...] verdadeira inversão da ordem colonial: matar os *karai* [brancos] e seu gado, tomar suas mulheres e se vestir ao seu modo para, enfim, fazer com que todos os avá se tornassem espanhóis, ou seja, os novos potentes amos das coisas”. Com efeito, os *tumpa* mobilizavam fiéis e impunham unidade à sua ação, visto que o “radicalismo dos deuses respondia ao desejo dos homens. (1990: 172-173)

Mas, para rivalizar com eles havia os “chefes tradicionais”, os *mburuvicha*, que se aliavam aos padres, *paí*, cobrando dos tais profetas provas de invulnerabilidade. Mas Saignes demonstra que, nesse afã de compor alianças com os espanhóis, os *mburuvicha*, eles também, se transformavam, implicando outra rotação na liderança chiriguano. Saignes faz menção à emergência de “grandes chefes”, *mburuvicha guaçu*, que, “realistas frente ao assédio do colonizador, tratam de salvar o possível” (idem: 182). Se os profetas exigiam o impossível, exigiam as alianças com os deuses para combater os espanhóis e instaurar outro tipo de governo na terra, os chefes buscavam salvar o possível, aumentar ao máximo o número de alianças políticas, tanto com os espanhóis como entre os próprios Chiriguano, potencializando uma tendência confederativa. Todos esses conflitos não fazem senão transparecer a tensão que, segundo Saignes, funda a organização social chiriguano, entre movimentos de fragmentação e de reunião, entre o desejo de liberdade e o ato de sujeição.

Na segunda metade do Oitocentos, a urgência de alianças, que ia de encontro com a preferência pela dispersão e pela fragmentação, redundava, segundo Saignes, em uma defesa pela autonomia e na formação de um certo sentimento étnico. Tratava-se, outrossim, de uma época marcada pela peleja entre líderes diversos, muitos deles sujeitados a abusos, intromissões e manipulações de autoridades coloniais. Ademais, estreitavam-se alianças visando a guerra com inimigos “clássicos”, tais os Toba e os Mataco do Chaco. Não obstante as tentativas de estabilizar fronteiras confederativas – fortalecer alianças – e, decorrentemente, fortalecer o sentimento “étnico” ou “tribal”, multiplicavam-se personagens proféticos. Saignes vislumbra entre os *tumpa* oitocentistas um gradiente, evitando a oposição entre o “profetismo verdadeiro”, baseado na busca da terra sem mal, e o “messianismo oportunista”, ainda que ciente de certos casos em que o discurso profético pudesse se reduzir a uma retórica vazia, a um mero pretexto para o enfrentamento, casos em que se nomeava um profeta conferindo-lhe caráter divino sob a intenção de fomentar a unidade da ação bélica, como atentou assertivamente Hélène Clastres. De todo modo, o Saignes encontra nos diferentes profetismos um fator decisivo para a constituição de novas unidades sociopolíticas, uma vez reconhecida sua faculdade de reunir membros de diferentes grupos locais, na maior parte das vezes separados por sentimentos hostis.

Entre a colaboração e o enfrentamento episódicos, o *tumpa* oferece a perspectiva de uma espécie de terceira via fundada sobre a unidade (massiva) de ação (direta). Com efeito, seu clamor ao abandono das aldeias e a mobilização geral de todos os avá e *cunã* agrupados indistintamente traz à tona aspectos bem equívocos. *A agitação profética não se funda sobre um retorno à antiga tradição ou elaboração de uma nova síntese cultural*. Sob o pretexto de recuperar terras e aldeias usurpados pelos brancos e servir-se deles e de suas mulheres e contra uma garantia mágica de sobrevivência, trata-se mais de *fazer precipitar o advento de uma nova sociedade*. (1990: 198; grifos meus)

Saignes vislumbra nos *tumpa* uma possibilidade real de transformação da sociedade. Isso se deve à faculdade do profetismo de quebrar fronteiras entre grupos locais e hostilidades enraizadas no fortale-

cimento de unidades regionais. Assim, o profetismo tornaria possível o que parecia impossível, faz da estrangeiridade a regra, da fragmentação a aglomeração. O autor aponta, no final do Oitocentos, uma aliança entre homens-deus e jovens guerreiros e, com isso, a possibilidade mesma de unificação de um conjunto mais amplo devido à supressão de distinções de lugar, de origem e de parentesco. Saignes carrega as tintas na potência despótica do profeta chiriguano, esse detentor de uma palavra dura, ditadora de novas regras de existência; palavra que contrasta com a do chefe clastriano, que diz para nada dizer. O profetismo estaria, pois, na origem de um “conjunto étnico” – com efeito, um aglomerado dado por um movimento de territorialização – e da possibilidade de representá-lo como unidade, ambos aspectos pouco familiares aos Chiriguano. Saignes não chega a afirmar a iminência da emergência de algo como o Estado, no entanto, sinaliza que a aliança entre as lideranças bélicas e proféticas (xamânicas) contribuíam, mais e mais, para estabilizar uma unidade supralocal, tendo de conferir a ela representatividade<sup>27</sup>.

No caso chiriguano, se o profetismo emerge primeiramente como um movimento de crítica e negação – contra o poder dos *mburuvicha*, contra o poder dos espanhóis etc. –, indo ao encontro da definição de H. Clastres, ele acaba por ser responsável pela produção de uma outra unidade, composta desta vez pela massa de gente que aceitou seguir um líder religioso que, aos poucos, toma a feição de um líder político. Se, em princípio, o profetismo engaja-se na produção de heterogeneidades que se voltam contra uma forma política instituída, ele pode culminar numa espécie de fusão dessas heterogeneidades e na constituição de uma unidade dotada de alguma estabilidade, ainda que esta não possa ser, por si só, “étnica”. O que poderia defini-la como étnica, é importante ressaltar, é a sua relação com uma outra unidade estável e que se quer englobante, ou seja, o Estado nacional, no caso, o Estado boliviano.

O profetismo chiriguano como movimento desvairado, a exemplo de outros profetismos, traz em si mesmo o germe de seu repouso. Para continuar como tal, para seguir como movimento perpétuo, o profetismo deve eliminar o profeta ou, ao menos fazê-lo variar incessantemente, tornando-o incapaz de cristalizar-se numa posição política. Ou seja, o processo de personificação, que ele representa, não deve se estabilizar. O profetismo “prudente” deve produzir profetas como o Moisés do Êxodo que, consciente da sedução do poder e da servidão, adia o máximo possível a chegada da massa de seus seguidores à terra prometida, prolongando o deslocamento no deserto até o momento de sua morte. Moisés, mais do que ninguém, teve consciência de que o êxodo, busca da liberdade, poderia facilmente fazer repor a dominação da qual se havia fugido. Ainda que não fosse possível evitar a chegada, era preciso prolongar o caminho, adiar o repouso perigoso.

Com efeito, o profetismo – *xamanismo feito história* – será sempre um fenômeno assaltado pela incerteza. Na análise de Saignes sobre os Chiriguano, ao longo do tempo, podemos entrever ao menos três destinos. Em primeiro lugar, o profetismo pode simplesmente se dissipar, restringindo-se a um rompante de recusa. Massas proféticas se perdem, seus profetas são descreditados por líderes seculares ou quiçá por novos profetas, sua organização é simplesmente destruída por forças coloniais, culminando num final trágico. Em segundo lugar, o profetismo pode redundar na constituição de líderes religiosos magnificados, que acabam por abrir um campo de disputa com os já estabelecidos líderes de guerra – trata-se, no mais, de uma disputa pelo possível que há de ser decretado. Finalmente, líderes religiosos e líderes militares podem completar uma aliança consolidando uma unidade regional mais estável que, em casos de embate com o Estado nacional, pode ganhar forma étnica. Esse caso, menos provável, a não ser

---

<sup>27</sup> Uma hipótese semelhante foi lançada por Santos Granero (1993a), que vê na aliança entre o poder religioso e o militar a origem de proto-estados indígenas. Voltarei a essa hipótese nos item seguinte.

em condições como aquelas criadas pelo confronto com a sociedade nacional, reflete uma dupla captura: da guerra e do profetismo, ambos mecanismos de recusa da sujeição e afirmação da liberdade, a uma forma de poder centralizado.

Saignes reencontra essa aliança entre profetas e guerreiros no Novecentos, desta vez para vislumbrar aí mais uma espécie de desnaturação, no caso, a subordinação ao Estado boliviano. “O êxito do *tumpa* havia permitido o que os *avá* sempre recusaram: a cristalização de uma instância governamental, a divisão entre os que mandam e os que obedecem, ou seja, entre amos e súditos” (1990: 198). Saignes evidencia, no início do Novecentos, a emergência de grandes chefes regionais, que deixavam de estar vinculados à guerra e ao oferecimento de festas de chicha para enveredar na política nacional, perfazendo pactos escusos com os agentes dessa política. O autor refere-se a esse processo a partir do exemplo da figuras de três chefes. O primeiro, Mbaringay, é descrito como “chefe tradicional”, fiel ao passado e à ética propriamente indígena. O segundo, Madeponay, teria realizado uma aliança com os brancos, sem contudo abrir mão do direito de seguir as tradições *avá*. Já o terceiro, Aireyu, manifestava um desejo de assimilação total, cedendo às pressões da política nacional.

Saignes alega que, no momento em que realizou sua pesquisa, nos anos 1970, só havia entre os Chiriguano dois líderes regionais e os líderes locais com que ele se deparou eram apenas “nominais”, delegados dos subprefeitos, reduzidos à política do Estado boliviano. O autor atenta, em suma, para duas tentações opostas que pontilharam a história chiriguano: de um lado, a acomodação prática com os povoadores fronteiriços, fontes de bens, signos e mulheres; de outro, o acesso à terra sem mal, revelada cambiante pelo seu conteúdo. Em linhas gerais, o profetismo chiriguano desliza da figura dos Incas à dos brancos (*karai*), ambas transfigurações do tema dos “donos do ferro”. Mais uma vez, a questão é superar a condição humana – tornar-se deus, tornar-se Inca. Atualmente, sustenta Saignes, não haveria mais um profetismo propriamente dito. A busca da terra sem mal e o sentimento que ela acarreta se daria, como entre os atuais Guarani, por meio de saídas individuais. O único “vestígio” desse profetismo, se assim se pode chamá-lo, seria uma espécie de “ansiedade mística”, produzida diante de um contexto de secularização da política e de subordinação ao estado boliviano.

### **Terceiro movimento: o piemonte reavistado**

Rumemos ao Peru, em cujo piemonte persiste a figura dos “donos do ferro” e, sob ela, outras histórias de movimentos reconhecidos como proféticos, histórias que rasgam séculos, indo dos primeiros anos da conquista espanhola até os dias de hoje. Já foi mencionada, nas páginas anteriores, a revolta contra os espanhóis conduzida em 1742 por Juan Santos Atahualpa, “mestiço” de origem andina que teria se declarado descendente de Atahualpa, chefe do Império e considerado a encarnação do Sol, divindade reconhecida, ainda que de modo distinto, tanto para os povos de língua quéchua como para aqueles de língua aruak, habitantes do piemonte. Atahualpa, vale lembrar, fora morto por Pizarro e suas tropas em 1533. No entanto, para essa reflexão, a pessoa do tal imperador importa bem menos do que a de Juan Santos, figura híbrida da história e da imaginação indígenas. Conta-se que ele fora educado pelos jesuítas em Cuzco e que, entre outras coisas, teria visitado a Europa e certas missões na África (Congo e Angola). Ele era, ademais, bastante familiarizado com as culturas da floresta: fora, por exemplo, iniciado ao xamanismo da ayahuasca, provavelmente pelos Piro<sup>28</sup>. Prometia restabelecer o Império andino e

<sup>28</sup> José Pimenta refere-se à mitologia elaborada a partir da figura de Juan Santos Atahualpa: “A historiografia produzida sobre o líder da

expulsar os colonizadores e, para isso, contou com a adesão de membros de grupos quéchua, aruak e pano que, apesar de histórias de inimizades, reuniam-se contra um inimigo comum. Diferente de muitos outros, o movimento de Juan Santos pode ser dito muito bem-sucedido, ao menos da perspectiva dos povos da floresta: a expulsão dos espanhóis (missionários cristãos e colonos) foi lograda e acarretou um século de autonomia política.

Como apontam muitos autores, a região do piemonte andino foi, desde antes da Conquista espanhola, palco para a configuração de redes de relações, sobretudo comerciais, entre diferentes povos indígenas, andinos e amazônicos – os últimos sendo denominados Anti pelos primeiros. Sabe-se, por conta de estudos etno-históricos e arqueológicos, que os grupos pano e aruak da Alta Amazônia mantinham contato com os povos da cordilheira. Baseado nos estudos de Donald Lathrap, Oscar Calavia Saez lembra que “séculos antes de sua instalação como senhores dos Andes, alguns grupos quéchua teriam estabelecido seu reino na selva, e a tradição oral conservaria preciosos detalhes daquela época” (2000: 7)<sup>29</sup>. Segundo essa tese, os quéchua teriam se estabelecido no médio Ucayali, compondo chefaturas e mantendo relações regulares com os povos nativos da floresta. Anne-Christine Taylor (1992) faz referência a uma rede extensa que ligava essas chefaturas, os Pano do interflúvio e os Piro (Aruak) do baixo Urubamba, tendo nos Ashaninka (Campa) e nos Amuesha (Yanesha), povos de língua aruak, intermediários por excelência. Essas redes vastas teriam entrado em processo de dissolução no final do Quinhentos, quando os povos da floresta passavam a ocupar uma posição marginal no sistema de troca regional devido à interferência dos colonizadores, em especial, dos missionários jesuítas, franciscanos e dominicanos. Segundo a autora, nesse período, um movimento de cristianização em massa assaltava as populações andinas, ao passo que os povos da floresta optavam por refugiar-se em zonas de interflúvio, mantendo-se apenas alguns nos aldeamentos e bases missionárias. Assim, a dissolução das redes, marcadas por um certo “cosmopolitismo” (Brown & Fernandes 1992), dava origem a uma polaridade, antes pouco relevante, entre “andinos” e “selvagens”, cristianizados e arredios.

France-Marie Renard-Casevitz (1992) ressalta, diante deste quadro de trânsito interétnico avistado desde meados do Quinhentos, o lugar dos grupos língua aruak, tais os Campa e os Yanesha, como mediadores de uma vasta rede comercial, que tinha como ponto de convergência o Cerro de la Sal. Esses grupos eram reconhecidos, nos primeiros séculos da Conquista, como salinistas, tendo no sal uma espécie de moeda, fundamental na constituição do comércio que atravessava a floresta e a montanha. De certo modo, eles mantinham o monopólio do sal, atuando como peças-chave na trama supralocal. Diferente dos Piro e dos grupos pano, os Campa e os Yanesha apresentavam uma forte tendência confederativa, desenvolvendo um nexos coeso e repudiando formas de guerra e agressividade internas<sup>30</sup>. Fernando Santos Granero (2000, 2002) tampouco encontra nos grupos campá e yanesha o elogio da guerra e da

---

grande revolta indígena que abalou a Amazônia peruana no século XVIII apresenta-se como um caleidoscópio de imagens que podem ser interpretadas e manipuladas em função dos interesses de cada parte: criminoso em fuga induzindo os índios, segundo os franciscanos, símbolo da resistência dos povos nativos para o indigenismo, herói da independência para o Peru republicano, precursor da guerrilha armada contra as injustiças para a esquerda radical peruana... Atahualpa faz parte do imaginário peruano, declina-se no plural e serve a várias causas. Além do etnocentrismo da história oficial franciscana, do militantismo indigenista e das aspirações nacionalistas ou revolucionárias, na realidade, sabe-se pouco sobre o personagem. Depois de sua entrada na selva, além dos seus companheiros indígenas, poucos espanhóis cruzaram seu olhar, as testemunhas são raras e as principais fontes são de segunda ou de terceira mão” (2002: 173).

<sup>29</sup> Como lembra Philippe Erikson, o Império Inka estrito senso só se desenvolveu no Quatrocentos – “eventuais designações mais antigas dos andinos podem ter sido tardiamente substituídas por ‘Inka’” (1992: 252).

<sup>30</sup> Campa é o termo genérico atribuído, desde os franciscanos, a grupos da Selva Central como os Matsiguemga, Nomatsiguemga, Ashaninka. Os Amuesha, ou Yanesha, são por vezes denominados Campa. Os Piro, também aruak, não são, de sua parte considerados Campa, visto que não compartilham os laços sóciopolíticos e comerciais com os demais grupos. Estes estariam mais próximos dos grupos pano, tais os Conibo, que eram grandes guerreiros e praticavam antropofagia com cativos de guerra (Renard-Casevitz 1992 e 2002). A autora traduz o termo *kampa* como algo relativo à troca e ao comércio, e *kampararitti*, como “mestre do comércio”. Já Ashaninka, continua ela, seria um termo de auto-designação: *a* = nome inclusivo, *shaninka* = origem dos humanos.

predação apontado entre seus vizinhos pano e jivaro. Segundo ele, os Yanesha não valorizam a guerra nem o ato de morrer em combate. O mundo daqueles que morrem em lutas sangrentas é retratado como o negativo do ideal de vida social alimentado por esses povos<sup>31</sup>. Diferente dos Yanesha, há referência, entre os Campa, de chefias de guerra, guerra jamais entre membros de grupos lingüísticos próximos, mas sim com populações distantes. De todo modo, como alega Renard-Casevitz (2002), só é possível pensar a organização militar campá sob a luz de seu modelo comercial especializado, dotado de características fortemente amazônicas. Ora, é mediante essa forte capacidade de militarização e confederação que podemos compreender o êxito da rebelião de Juan Santos Atahualpa. Voltemos a ela.

Depois de muitas tentativas de redução, no início do Setecentos, os franciscanos se instalavam na Selva Central peruana. Eles permaneciam perplexos, sobretudo, com a falta de lideranças centralizadoras: os únicos “homens importantes” por eles encontrados eram os caçadores e alguns poucos guerreiros, chamados “caciques-curaca”<sup>32</sup>. A aceitação dos missionários dava-se muito em razão da posse das ferramentas que já faziam parte do comércio com os andinos em troca de coca e outros produtos tropicais. Coube aos missionários também ensinar as técnicas ferreiras aos Campa e Yanesha que, já no primeiro quartel do Setecentos, adquiriam fama de ferreiros na região. Não obstante essas apropriações, os indígenas eram obrigados, pelos franciscanos, a trabalhar nas empresas da serra e nas fazendas locais, sendo punidos muitas vezes por conta de práticas pagãs como a poliginia e a celebração de certos rituais.

É nesse contexto que urge a pregação profética de Juan Santos Atahualpa que, para voltar a utilizar a expressão de Carlo Severi, “capturava a imaginação”, além dos Campa e Yanesha, de diferentes povos, muitos deles hostis entre si, tais os Piro, os Shipibo e os Conibo. Todos eles abandonavam a missão sob o ensejo de seguir o Inka encarnado. Num segundo momento, escravos e mestiços eram incorporados ao movimento, contribuindo com armas e técnicas de guerra. Juan Santos criava um “quartel-general” em Metraró, uma ferraria da época colonial, tornada “centro do mundo” na cosmologia Yanesha. Como os grandes líderes yanesha, Juan Santos recebia presentes – coca ou outros produtos – de seus seguidores, no caso, os líderes locais. Os líderes indígenas alegavam que o Inka prometia a criação de uma nova ordem, o restabelecimento de um Império indígena, desta vez não unicamente quéchua, mas “pan-indígena”.

Com as rebeliões lideradas por Juan Santos de Atahualpa, que culminaram na expulsão dos missionários franciscanos e na produção de um estado de isolamento em relação aos espanhóis, o comércio interlocal teria se intensificado ainda mais, bem como a proliferação de espaços rituais comuns. As missões propiciaram aos indígenas o domínio sobre as forjas instaladas em locais como o Cerro de la Sal e o Vale do Chanchamayo e, assim, o desenvolvimento de técnicas para trabalhar o metal que criavam profissionais ferreiros. No Cerro de la Sal, os Campa cultivaram uma paisagem sagrada, onde havia divindades de pedra e onde se realizava, anualmente, um ritual para a celebração do Sol. Já os Yanesha passavam a conceber o local, onde supostamente estaria sepultado Juan Santos Atahualpa, como o “centro do mundo”, estabelecendo, ali, um templo<sup>33</sup>. Santos Granero (1993b) atenta para a intensa profusão, entre os Yanesha, do sistema de templos e sacerdotes, fortemente associados ao profetismo e à apropriação das ferrarias franciscanas. Em suma, com o isolamento

<sup>31</sup> Fernando Santos Granero (2000) faz referência, a esse respeito, a *sanrranesho*, o mundo das almas dos assassinos (*sanerr*). Para os Amuesha, acrescenta o autor, ser morto na guerra não representa vantagem alguma; pelo contrário, a vida após a morte passando a ser marcada pelo horror e pelo canibalismo, pela perda da capacidade de viver em harmonia.

<sup>32</sup> Cacique-curaca é um termo redundante. Ambos os termos designam chefe, porém em línguas diversas. Curaca tem origem quéchua e cacique, origem aruak (taíno).

<sup>33</sup> De fato, pouco se sabe sobre a morte do profeta, visto que seu corpo teria desaparecido.

propiciado pela rebelião de Juan Santos Atahualpa, as redes supralocais vigentes se transformavam, dando lugar a novas formas comerciais, econômicas e religiosas, formas que não eram simplesmente criadas, mas sim extraídas das formas tradicionais.

Ainda que não haja dúvida sobre o enorme impacto do movimento de Juan Santos Atahualpa para a configuração dos coletivos da Amazônia subandina, as interpretações sobre o seu caráter profético variam<sup>34</sup>. Em primeiro lugar, seria preciso perguntar por que esse “mestiço” de origem andina, que propõe a restauração do Império Inca, roubado pelos espanhóis, foi seguido fervorosamente – e em massa – pelos Anti, estes que jamais cederam à dominação imperial? Estaríamos diante de um processo de “indianização”, qual seja, o desejo de criar uma unidade sociopolítica indígena defronte a ameaça ocidental? Podemos reduzir todo esse processo a razões pragmáticas, tal o sentido da resistência à colonização, ou devemos, mais uma vez, nos dirigir aos fundamentos das cosmologias nativas? Decerto, não me parece que a “indianização”, bem como a resistência, ofereçam a única, tampouco a melhor chave de compreensão para o problema. É preciso, com a devida cautela, examinar o projeto utópico, abraçado pelos grupos subandinos, o que reenvia novamente a uma inflexão mítica e xamânica da ação política.

Segundo Michael Brown e Eduardo Fernandez, o “profetismo ashaninka” – “apropriação de idéias estrangeiras e sua configuração no idioma nativo” (1991: 214) – deve ser pensado como entrelaçamento de elementos amazônicos, andinos e franciscanos. Os autores vêem o fenômeno na perspectiva da longa duração, estabelecendo uma ligação entre dois momentos distintos da história ashaninka: a rebelião conduzida por Juan Santos Atahualpa no Setecentos e o encontro entre a guerrilha revolucionária de esquerda e as profecias xamânicas, como ocorrido na década de 1960. Em ambos os casos, os líderes da insurgência – Juan Santos Atahualpa e Guillermo Labatón, sempre um mestiço ou estrangeiro – eram associados à encarnação do Inka. Entre o movimento setecentista e aquele ocorrido nos anos 1960, Brown e Fernandez identificam outros que seguem os mesmos princípios, passando pela associação de um estrangeiro eminente – dono de mercadorias e líder religioso – ao Inka.

Se no Setecentos os movimentos respondiam à presença e ao controle franciscano, no século seguinte era a vez de responder aos padrões da borracha e ao sistema de dívida. Barões da borracha armavam os indígenas, escravizando muitos deles e destruindo suas redes de comércio, substituindo-as pela dependência em relação às suas mercadorias. Nesse contexto, emergiam chefes despóticos, que obrigavam outros a trabalhar para os patrões. Brown e Fernandes lançam foco sobre a figura de Carlos Fermin Fitzcarrald, barão da borracha, figura importante do *patronazgo*, que teria se aliado aos caciques-curaca, então responsáveis pela intermediação entre os patrões e o restante da população. Fitzcarrald, como era chamado, teria sido tomado pelos Ashaninka como um *amachenka*, figura da “classe de mártires”. Em 1920, a figura do messias era projetada sobre o adventista Fernando Stahl, que predizia o cataclismo volta de Cristo, responsável pelo estabelecimento de um mundo sem doenças e mortes. Tudo isso provocava a organização de novas comunidades, pois a missão trazia atrativos como auxílio médico, educação, mercadorias, comunicação por rádio, pistas de pouso etc.

A última manifestação desse fervor profético ocorreria com a guerrilha encabeçada pelo Movimento da Esquerda Revolucionária (MIR), cujo comandante, Guillermo Lobatón era associado, mais

<sup>34</sup> Os vários autores referem-se a um “messianismo”. Tendo em vista a diferenciação proposta por H. Clastres entre profetismo e messianismo, diferenciação que me parece pouco produtiva, prefiro generalizar o termo “profetismo”.

uma vez, ao Inka, cabendo a ele levar adiante a destruição da sociedade colonial e a redistribuição da terra para os indígenas.

Nós duvidamos que qualquer um desses homens tivesse compreendido por completo a maneira pela qual sua liderança foi manipulada pelos xamãs nativos, que estavam sob pressão para validar os seus próprios *insights* espirituais ao prover soluções para problemas urgentes do momento. Os forasteiros carismáticos ofereciam uma liderança que poderia, por um tempo, transcender conflitos e desavenças de longa data, possibilitando alianças poderosas. (1991: 214-215)

Uma perspectiva diversa a de Brown e Fernandes pode ser encontrada em Hanne Veber (2003) que, debruçada sobre as análises sobre rebeliões levadas a cabo pelos Ashaninka desde o Setecentos, atenta para a necessidade de contextualizar conceitos como profetismo e messianismo – ela, diferente de H. Clastres, não faz distinção entre eles. Para Veber, jamais houve algo como o “profetismo ashaninka”, justamente porque, entre os Ashaninka, conhecidos por ela, não haveria uma tradição propriamente profética tal como H. Clastres encontra entre os grupos tupi-guarani. O “profetismo ashaninka”, que povoa os relatos e as análises, não seria, assim, mais do que um “buraco negro”, uma invenção dos franciscanos e dos antropólogos, que teriam empreendido uma espécie de “mistificação”. Veber, em suma, desconfia da motivação verdadeiramente religiosa desse movimento. Segundo ela, antropólogos teriam transformado um fato histórico – o movimento em torno de Juan Santos Atahualpa – em um dado estrutural, ou seja, o profetismo como resistência construída em um dado latente. Os historiadores, por seu turno, não teriam desempenhado o trabalho correto de crítica de fontes, compactuando com as projeções judaico-cristãs muitas vezes intencionais realizadas pelos cronistas franciscanos<sup>35</sup>.

Para Veber, a rebelião de 1742 não emerge de uma crença na intervenção divina, mas de um “diálogo entre a auto-confiança nativa e a dinâmica histórica da reprodução física da sociedade nativa” (2003: 196). Segundo ela, não haveria figuras messiânicas na mitologia ashaninka, tampouco uma profecia do tipo “terra sem mal”. Ainda que Veber possa ter razão quanto ao exagero das análises etnológicas e históricas sobre as rebeliões ashaninka, negar a presença de elementos proféticos latentes é negar que, ali, o acesso à mitologia e ao xamanismo tenha qualquer implicação para a ação política indígena. Mesmo se os profetas não eram propriamente xamãs *campa*, isso não significa que o seu reconhecimento – no mais das vezes sob a figura de estrangeiros, mestiços bastante peculiares – não dependesse do xamanismo. Se uma “religião profética”, baseada na proposição de que é preciso buscar no espaço uma terra sem mal, não pode ser verificada em todas as partes das terras baixas sul-americanas, isso não significa que em certos lugares não floresceram outras reflexões e outras ações baseadas na idéia de reversibilidade de uma situação assimétrica estabelecida no tempo mítico. Diferente do que busca enfatizar Veber, é possível alegar que povos como os Ashaninka compartilhariam, com os povos tupi-guarani, um conjunto de mitos sobre a perda da agência, bem como um conjunto de práticas xamânicas que se dispõem a recuperar essa agência via mediação e comunicação com os diferentes patamares do cosmos. Ora, essa mitologia e essa práxis – o xamanismo – seriam fundamentais na concepção de uma ação jamais confinada ao mundo dos homens e ao tempo atual, mas que transborda ao mundo não-humano e ao tempo do mito. Veber “purifica”, como tantos outros, a ação

<sup>35</sup> Veber reproduz, em sua crítica ao conjunto da literatura sobre o profetismo ashaninka, a crítica de Obeyesekere a Sahlins, qual seja, de que a projeção de modelos míticos à realidade vivida, sobretudo às relações estabelecidas com os colonizadores europeus, seja uma invenção do antropólogo que reduz a racionalidade indígena a associações fantasiosas. Para uma revisão deste debate à luz da etnografia parakanã, e sob uma perspectiva diversa à de Veber, ver Fausto (2002b).

política indígena, reduzindo-a à lógica do Estado ocidental, que faz chefes poderosos, confederações, associações, tratos comerciais etc.

Para além da crítica de Veber, é possível reencontrar, em alguns estudos sobre as populações Ashaninka e Amuesha, evidências sobre essas tendências proféticas. Gerald Weiss (1975), por exemplo, remete a uma cataclismologia ashaninka, que responsabiliza o Sol (Pawa), divindade suprema, pela ameaça de destruição do mundo, e que antecipa o retorno do Inka, “gênio tecnológico”, filho do Sol capturado pelos *viracochas* (brancos), a quem teria dado toda sua cultura e seu conhecimento<sup>36</sup>. Os Ashaninka concebem o Inka como imortal e, por isso, aguardam o seu retorno, vendo nele a possibilidade de reversão da condição de despossuídos dos índios estabelecida no tempo mítico<sup>37</sup>. Muito mais do que uma figura histórica, produzida seja pelo contato com os povos andinos, seja durante o movimento de Juan Santos Atahualpa, o Inka permite uma reflexão – e, por conseguinte, uma ação – sobre a história, instaurando, antes de tudo, um lugar para o hibridismo.

Em uma revisão da literatura sobre os Ashaninka, José Pimenta (2002) aponta que, apesar da multiplicidade de variações, um ponto que atravessa toda a mitologia diz respeito ao lugar do Inka, filho desobediente e descuidado de Pawa, como responsável pelo aparecimento dos *viracochas* e, por conseguinte, por grande parte dos infortúnios vividos pelos Ashaninka. Em boa parte das versões míticas, os brancos seriam associados, no pensamento indígena, à morte e ao mundo subterrâneo e subaquático, onde vivem os seres *kamari*<sup>38</sup>. Pimenta resume o profetismo ashaninka como algo fundado na crença do retorno do Inka para reparar o malefício por ele produzido e, assim, salvar o seu povo. A figura mitológica do Inka vê-se, pois, fortemente relacionada à agência dos *viracochas*. Apesar de ter sido decapitado pelos brancos, Inka não perece, pois é imortal, passando, no entanto, a servi-los e a dispor a eles toda a cultura e o conhecimento obtidos de seu pai, Sol. Os profetas identificados pelos xamãs *campa* consistiriam numa espécie de inversão dos atributos do Inka: o causador dos infortúnios retornaria, ele também sob aspectos de um *viracocha*, tal o caso de Juan Santos Atahualpa e de muitos outros, para salvar os homens e restituir o seu destino imortal ao lado de Pawa. O profetismo seria, em suma, a inversão – a reversão – do mito, ou seja, a possibilidade de recuperar o que foi perdido na expectativa do retorno do filho do Sol.

Nem todos os grupos aruak subandinos associam Juan Santos Atahualpa e as outras figuras proféticas que o sucederam, em sua grande parte de origem estrangeira, à figura do Inka. Os mitos amuesha, por exemplo, não costumam atribuir a culpa da perda das ferramentas a um herói denominado Inka, mas sim aos próprios homens, que não souberam seguir corretamente os preceitos da moralidade nativa. Contudo, ainda que personagens e temas se percam, é preciso não perder de vista transformações lógicas fundamentais. Nesse sentido, entre as versões *campa* e *yanesha* aqui contrastadas permanece a idéia de que o infortúnio é sempre o resultado de um comportamento inadequado e, no mais, de um ato de desobediência que produz efeitos indesejados. Ora, para compensar essa inadequação é preciso supor a

<sup>36</sup> Note-se que *viracocha* era o nome também de uma divindade andina, titular de um grande culto oferecido no Império Inca, que fora, na época da Conquista, associada aos espanhóis. Podemos notar aqui a apropriação particular do vocabulário andino pelos indígenas da floresta.

<sup>37</sup> “Se é difícil saber se a tradição messiânica e milenarista, ainda muito presente hoje em diferentes grupos ashaninka, resulta da época de Atahualpa ou é anterior a esse movimento, o mito do *Inka* se apresentaria, todavia, como um importante fator de coesão pan-étnica ou transcultural, na medida em que ele também está presente entre os índios andinos” (Pimenta 2002: 79).

<sup>38</sup> Pimenta, na esteira de Weiss, sinaliza uma forte oposição, na cosmologia ashaninka, entre os espíritos *amachenka*, dentre os quais se encontram os deuses (*tasoretsi*), que têm sua realização máxima na figura de Pawa (o Sol), e os espíritos *kamari*, espíritos maléficos e patológicos, espectros dos mortos. Outra oposição fundamental na cosmologia ashaninka seria aquela entre Pawa (Sol) e Kashiri (Lua), o último, muitas vezes referido como pai do primeiro (que pode aparecer como de sexo feminino) e como ser canibal, pois que devora os mortos. A escatologia ashaninka supõe que, uma vez devorados por Kashiri, os mortos são entregues a uma estrela e podem ser “resgatados” por Pawa que lhes confere imortalidade e permanência no patamar celestial.

constituição de um estado de coisas em que reine a perfeição e que pode ser instituído por uma personagem enviada do mundo celestial.

Santos Granero identifica, entre os Amuesha, dois conjuntos de mitos que trazem a figura de Yompor Santo, emissário divino, filho do Sol (Yompor Ror), e uma “divindade messiânica com características de herói cultural baseada na figura histórica de Juan Santos Atahualpa” (1993b: 90). Em um caso, ele assume o papel do dono da metalurgia que transfere seu saber aos brancos, abandonando os índios. Em outro, é assassinado pelo irmão por parte de mãe, Shellmem, dono dos poderes agressivos e pai do brancos e da feiticeira. Os Amuesha referem-se a Shellmem como o primeiro feiticeiro e também o primeiro líder despótico, pois dispõe de seu poder de modo arbitrário. Santos Granero remete também a um certo mito, que narra a aliança de Yompor Yompuer, outro “deus tecnológico”, com os brancos, o que teria acarretado a usurpação, por parte deles, do conhecimento das técnicas metalúrgicas.

Em ambos os conjuntos míticos brevemente parafraseados, narra-se a história de uma perda – não apenas do ferro, mas da agência que ele contém – que institui a separação entre humanos e deuses, exigindo dos primeiros a adoção de uma conduta dentro dos padrões da moralidade estabelecida e a evitação de um comportamento a-social. Ambos os conjuntos trazem também uma reflexão sobre o lugar dos brancos nesse processo concomitante de perda das capacidades e criação da condição mortal dos humanos. Não obstante, sob esse aspecto, a relação entre eles é de inversão. No primeiro, os brancos ganham as ferramentas de um herói astuto, ou seja, são presenteados com uma virtude. Já no segundo, eles são designados como filhos do feiticeiro que matou um herói ingênuo, ou seja, como herdeiros de um comportamento imoral. Os brancos se distinguem dos Amuesha, em um caso, pela posse de ferramentas e, em outro, por um comportamento inadequado. Em ambos os casos, eles se distinguem, seja pelo excesso, seja pela ausência de virtude.

Santos Granero, que não se atém a uma análise estruturalista do mito, extrai desses exemplos uma teoria política amuesha, segundo a qual, o poder – capacidade, por exemplo, de obter o ferro – deve ser utilizado com moderação de modo a não se converter em despotismo. Em outras palavras, os mitos pensam e prescrevem um modo moderado de lidar com essas capacidades, essas agências perigosas, porém necessárias. O profetismo, por seu turno, poderia ser compreendido como urgência de recuperar a agência desses personagens cujo comportamento caracteriza-se por um excesso indesejável e ameaçador. Se a figura mítica de Yompor Santo está sempre ligada à perda, pelos humanos, dessa agência – em um caso, porque ele as transferiu, por vontade própria, para outrem, em outro, porque ele foi roubado pelo irmão feiticeiro – a figura histórica de Juan Santos Atahualpa é investida de uma missão de recuperação. Essa inversão (ou reversão) é possível, visto que o herói mitológico e o histórico compartilham a posição de *mediadores* porque se emprestam como veículo de comunicação entre homens e deuses e, sobretudo, porque são, eles mesmos, seres híbridos: nem homens, nem deuses, nem indígenas, nem brancos, mas, antes de tudo, aqueles que estão na *passagem*, no meio, homens-deuses, indígenas ocidentais.

O tema do Inka como “gênio tecnológico”, supostamente ausente na mitologia amuesha, pode ser reencontrado entre grupos de língua pano, muitos deles tendo integrado, no passado, o movimento de Juan Santos Atahualpa. Oscar Calavia Saez debruça-se sobre a figura do Inka na mitologia de três diferentes povos pano, para demonstrar que ele consiste num enunciado vinculado a significados muito diversos. “O ‘Inca’ não é nada além de um nome, que ao longo deste século tenta se conjugar do melhor

modo possível a uma série de temas míticos” (2000: 14). O autor propõe que, mais do que buscar nessa figura a referência a uma conexão, no passado, entre o Altiplano e a floresta, trata-se de deslindar um motivo comum que atravessa as mitologias pano e está associado a uma reflexão sobre as relações de parentesco e aliança<sup>39</sup>. Em poucas palavras, esse motivo diz respeito às maneiras de expressar o conjunto das relações entre uma sociedade e seus outros. O “Inka” shipibo e os “Inkas” kaxinawá são referidos pelo autor como “afins impossíveis” – espécies “afins potenciais” no sentido atribuído por Viveiros de Castro –, recusam-se à troca matrimonial, mas participam ativamente da elaboração formal da sociedade, ou seja, são provedores de arte e de agência<sup>40</sup>.

A discussão promovida por Calavia Saez problematiza a leitura do mito como reflexo da história. Segundo o autor, o mais importante é pensar o mito como algo que produz reflexões que podem estar na base ou à frente de outros fatos, e não apenas atrás deles. Em poucas palavras, os mitos não seriam, assim, máquinas anti-históricas mas, ao contrário, máquinas de pensar e produzir a história, produzir fatos e ações. O “Inka” não seria nem a reminiscência de um tempo passado – o tempo das confederações na selva, como enfatiza Michael Brown (1991) –, nem a imagem da alteridade sociológica ou sociocósmica – o andino, o branco etc. Ele seria, isso sim, um instrumento de pensamento e ação, algo dotado de eficácia histórica.

[...] O que me interessa não é a falseabilidade dos modelos, mas a sua verificabilidade, isto é, a sua capacidade de tomar corpo e alterar o sistema. Em essência, minha hipótese se limita a alterar o caráter de um símbolo, de passivo a ativo, do significativo ao performativo; isto é, a resgatar o que o símbolo tem de evento. Não me ocupo aqui de povos que lembrem uma figura histórica ou que expressem seja o que for mediante um símbolo, mas de um mito (ligado ao modelo) cujo estabelecimento tem colaborado decisivamente na configuração atual de determinados povos. O aspecto semântico dos símbolos é um tópico mais comum que a sua eficácia histórica; no caso do Inca é um bom exemplo desta última. (Calavia Saez 2000: 28)

Se o mito é, antes de tudo, *algo que faz*, o Inka aparece de imediato como figura propulsora dessa ação que, segundo o autor, teria menos a ver com a relação histórica com os grupos andinos e os brancos que com a “organização interna do conjunto pano”. Ou, dito de outro modo, implicaria menos a constituição de um ato resistência, *por causa da* história, que da organização da existência *na* história. Os mitos em questão trazem, portanto, uma reflexão sobre as possibilidades de existência da vida social, o que pressupõe, como sempre, considerações sobre a condição humana, sobre a mortalidade. Oferecem figuras responsáveis por essa existência e essa condição, figuras que, se materializadas, podem significar uma produção de eventos, tais os movimentos proféticos.

Nesse sentido, o profetismo subandino, para além de um produto da Conquista e da dominação colonial, pode ser compreendido como um modo de organizar o mundo, de habitar o tempo. O profetismo campá e yanesha não consiste, pois, simplesmente na busca da restauração de um Império ou de uma hierarquia implícita como resposta a uma situação de dominação colonial, mas sim num projeto de refundação do social a partir de formas já disponíveis e, no caso, a partir da apropriação de elementos ao

<sup>39</sup> O autor critica, com isso, os trabalhos sobretudo de Lathrap que procuravam validar as evidências arqueológicas – no caso, sobre as relações entre o Altiplano e a floresta – a partir da ocorrência, nas narrativas míticas, da figura dos Inka.

<sup>40</sup> O autor faz referência aos Yaminawa, cuja mitologia não contém a figura do Inka. Os animais, de sua parte, fazem a vez dessa fonte de agência, são eles os provedores de arte e agência aos humanos. Mas, ao contrário do Inka shipibo ou dos Inkas kaxinawá, eles não são “afins impossíveis”, mas “afins ideais”. Calavia Saez, com efeito, analisa a transformação dos mitos desses três grupos pano a partir da consideração das diferenças entre os seus sistemas de parentesco e aliança.

mesmo tempo do mundo andino e ocidental, tomados menos como limites ou como modelos que como objetos do pensamento.

Esses processos de apropriação andam de par com os de personificação, daí a emergência da figura dos profetas estrangeiros, eminentemente híbridos, reconhecidos pelos xamãs *campa* e *yanesha*. Entre os *Yanesha*, mais especificamente, o profetismo incidiu sobre uma figura interna, que Santos Granero e outros autores se referem como sacerdote, uma vez que atua como forte mediador entre homens e deuses, instaurando templos e sítios sagrados e, assim, conquistando uma certa posição política. Assim como o profeta estrangeiro, o sacerdote *amuesha* (*cornesha*), já apresentado nas páginas anteriores, personifica esse ato de (re)apropriação daquilo que foi roubado nos tempos míticos. Tanto profetas como sacerdotes trazem de volta elementos e saberes que lhes foram tomados, qual seja, a arte da metalurgia – e os objetos que ela materializa – e o restabelecimento da comunicação com o plano celestial e, mais propriamente, com o Sol. Ora, o profetismo seria, mais uma vez, um apelo urgente por uma transformação radical – a recuperação do ferro e da imortalidade –, ao passo que o sacerdotismo seria um esforço mais mediado de promover o reencontro com o mundo dos deuses, realizado por meio de um sofisticado aparato cerimonial. Esse segundo fenômeno teria sido vivido fortemente apenas pelos *Yanesha*, que desenvolveram o que Santos Granero denomina de sistema de templos e sacerdotes, muitas vezes associados às ferrarias. Entre os *Campa*, de modo diverso, os xamãs teriam se limitado a proferir profecias e identificar profetas sem acarretar a origem de um modelo político-religioso. Se, em um caso, o profetismo produzia uma grande verticalização do xamanismo, instaurando uma nova espécie de sistema político e religioso, em outro, ele enfatizaria uma certa organização militar.

É certo que os povos da Amazônia subandina não passaram incólumes ao movimento de Juan Santos Atahualpa que, entre outras coisas, implicou uma experiência de extroversão sociológica e a constituição de novas lideranças, que ganhavam pouco a pouco destaque supralocal. Hostilidades eram desfeitas em nome de certas alianças fazendo emergir figuras nem sempre frequentes naquele cenário, tais os chefes de guerra (entre os *Campa*) e os sacerdotes (entre os *Yanesha*). Isso sem falar na proliferação de doze ferrarias que perduravam sob o domínio dos indígenas até 1847, quando foi quebrado estado de autonomia conquistado em 1742.

O período que transcorreu de 1847 até o início do Novecentos, período de instauração do sistema da dívida devido ao *boom* da borracha, foi marcado por uma transformação considerável das antigas redes de trocas comerciais, bem como pelo crescimento da violência; ambos fatores implicados na constituição de novas formas de chefia. A introdução de mercadorias ocidentais provocava uma alteração significativa nas relações interpessoais e entre os diferentes grupos locais ou “étnicos”, que definiam suas posições conforme o acesso a essas mercadorias. Entre os *Ashaninka*, as guerras de caráter defensivo davam lugar a guerras mais ofensivas, que adotavam como objetivo a obtenção das tais mercadorias e de escravos – o tráfico de crianças, por exemplo, passava a consistir numa prática corrente. Segundo Brown e Fernandes, caciques-curaca despontavam fortalecidos nesse cenário, uma vez que se prestavam como intermediários entre os mercadores e a população indígena, fomentando um movimento acentuado de armamento bem como acobertando as práticas escravistas.

Como vemos, a colonização atuava como peça fundamental no processo de magnificação desses personagens, que acumulavam prestígio e se aproximavam de algo como a dominação econômica. Segundo Brown e Fernandes, é preciso compreender a violência e a emergência dessas figuras algo despóticas em função da expansão do Estado colonial. Já no Setecentos, “chefes aumentavam o seu poder por

redistribuir bens de valor, em especial instrumentos de metal, fornecidos a eles pelos missionários em troca da complacência com os esforços missionários” (1992: 192). A partir de meados do Oitocentos, depois de quase um século de autonomia, obtida às custas da rebelião de Juan Santos Atahualpa, os tais caciques-curacas voltavam a despontar, desta vez como aliados dos grandes barões da borracha, responsáveis pelo seu armamento. Brown e Fernandes fazem menção a um tal chefe ambicioso de nome Venâncio, que fazia uso da violência para aumentar seu poder e o tamanho de seu território de influência. Os autores fornecem a descrição da aldeia desse chefe como comportando mais de 500 habitantes e como contendo uma “praça militar com uma imensa fortaleza” (idem: 193). Chefes como Venâncio recrutavam seguidores para trabalhar com a extração de borracha. Para fugir da violência, os indígenas acabavam por recorrer a instituições ocidentais e às missões.

Note-se que a chefia ashaninka é descrita pelos antropólogos como um campo marcado por uma grande flexibilidade. Alternam-se momentos caracterizados por chefias fortes e aqueles em que esta pode se dizer inexistente. Como em muitos grupos ameríndios, não há termos específicos, na língua, para “chefe”, o que justifica o emprego, a partir do Oitocentos, do termo quéchua curaca. Gerald Weiss (1975) traduz o termo *pinkatsari*, que mais se aproximaria a uma noção de “grande homem”, por “aquele que é temido”, algo que poderia ser trocado por *ãtarite*, “aquele que sabe”. José Pimenta (2002) alega que entre os Ashaninka do rio Amônia, no lado brasileiro, o *curacazgo* foi uma posição praticamente imposta, passando a ser ocupada por pessoas que participavam ativamente do controle da administração da população nativa e que eram muitas vezes intermediários entre os patrões e os indígenas.

Voltando a tese de Brown e Fernandes, esta pode ser resumida na idéia de que o colonialismo teria produzido, entre os Ashaninka, dois movimentos. De um lado, o fortalecimento de lideranças políticas, os caciques-curaca, mediante a aliança com agentes seja do colonialismo (missionários, patrões etc.), seja do Estado peruano. Do outro lado, a explosão de atos de “resistência” e mesmo insurgências, conduzidas por personagens declarados profetas ou mesmo “messianizados” pelos próprios indígenas, tal o caso do comandante do Movimento da Esquerda Revolucionária (MIR). Não obstante, por tratar esses movimentos como simplesmente resistência, os autores acabam por perder de vista o desenvolvimento de outras formas de liderança, de possibilidades de reorganização da sociedade não pela importação de modelos andinos ou ocidentais, mas pela transformação de formas preexistentes. Segundo Brown e Fernandes, se os profetismos redundaram, hoje em dia, em não mais que uma linguagem para levar a cabo movimentos políticos de contestação e resistência, passando pelo Movimento Revolucionário Tupac Amaru e pelo Cendero Luminoso, o desenvolvimento de novas formas de lideranças por assim dizer “leigas” sob alianças com agentes da sociedade nacional teve forte continuidade.

Entre os Amuesha, Santos Granero sinaliza um processo distinto, em que a figura dos chefes de guerra é eclipsada por outra, menos freqüente entre os Ashaninka, os líderes xamânicos ou sacerdotes (*cornesha*), fortemente associados a um sistema de sítios sagrados ou templos (*puerahua*). Segundo Santos Granero, a configuração do sistema templo-sacerdote data do período compreendido entre 1742-1847, ou seja, o período de isolamento da zona central do piemonte em relação ao mundo ocidental.

Com efeito, os fatos que sucederam o fervor profético de 1742 redundaram num movimento de cristalização de espaços e lideranças supralocais, estas não simplesmente fundadas nas relações de parentesco e aliança, mas sobretudo na partilha de uma vida cerimonial. Santos Granero, comparando fatos amuesha ao profetismo caribe na Guiana Ocidental, que redundou na assim chamada “religião do Aleluia”, pensa a emergência desses líderes religiosos como algo que ocorre nos interstícios entre a chefia “tradi-

cional” e o xamanismo<sup>41</sup>. Tanto em um caso como no outro, um movimento de teor profético, impulsionado pelo desejo de superar a condição humana e alcançar a imortalidade divina, bem como de se apropriar de signos de agência advindos do exterior – do mundo andino e cristão, por exemplo – encontra repouso dando lugar à constituição, senão de uma nova religião, de um novo culto capaz de agregar integrantes de proveniências distintas e, por conseguinte, de configurar novos espaços sociopolíticos e novas figuras de liderança.

Os profetismos ucayalianos, assim como os da Guiana Ocidental, diferentes de muitos outros, não foram massacrados, conseguindo manter muitas de suas condensações e sínteses. Em outras palavras, o que havia começado como movimento desvairado e, depois, insurgência, abraçando como objetivo a expulsão dos missionários, resultava na configuração de um culto, conduzido por um dirigente espiritual ou sacerdote, que reunia gentes diversas sob a moldura de um território sagrado. Esse culto tinha por base uma espécie de templo, lugar isolado, centro para onde deveriam convergir peregrinações. Entre os grupos Caribe, a precipitação do culto do Aleluia prescinde de uma territorialização intensa e, por certo, ali, os líderes religiosos não são dotados de influência política na mesma proporção que o eram os *cornesha*. Ora, todos os fatores apontados por Santos Granero entre os Amuesha não podem ser dissociados de uma forte influência do mundo andino, que emprestava o modelo das *huacas*, sítios sagrados e, principalmente, de uma estrutura afeita a territorializações. O autor conclui, por fim, que as condições necessárias para a configuração desse sistema já estavam dadas por elementos estruturais próprios dos grupos aruak.

Entre os Aruak, o poder político está freqüentemente ligado à autoridade religiosa. Algumas vezes, isso toma a forma de uma associação entre líderes seculares e religiosos, como foi o caso entre os Taino, entre os Lokono e entre os Baniwa. Em outros contextos, o poder secular e místico foi investido em uma única pessoa, tal o caso dos líderes sacerdotais yanesha ou dos chefes guerreiros-xamãs manao. Essa conexão, ao lado de concepções milenaristas, freqüentemente deram margem a movimentos messiânicos em resposta a situações de crise interna ou externa. Acima de tudo, entretanto, ideologias religiosas promovendo generosidade, hospitalidade e fraternidade – mesmo com estranhos – contribuía para inibir a guerra interna e gerar esferas mais amplas de troca e solidariedade intra-étnica e interétnica. (2002: 47)

Não obstante a influência do mundo andino, diferente do que se poderia se fazer pensar, a emergência desse sistema de templos e sacerdotes não teria redundado na fundação de uma religião de Estado, como se pôde observar nos Andes e na Mesoamérica. Segundo Santos Granero, se o modelo abraçado pelos Amuesha era andino, a imagística pregnante ainda permanecia amazônica, não sucumbindo à sedução da hierarquia, mas apenas ao esforço de compor um espaço moral que transcende o localismo. Não se pode afirmar que esse sistema não vigesse antes da rebelião de 1742, o ponto é que ele passou a florescer no período compreendido entre 1742 e 1847. A sua principal característica consistia na construção de centros cerimoniais longe dos grupos locais. Estes eram dirigidos pelos sacerdotes, que mantinham ao seu redor sua família e os discípulos mais próximos.

Os seguidores de um sacerdote amuesha podiam provir de diferentes grupos locais. O que os mar-

---

<sup>41</sup> Não existem mais sacerdotes entre os Amuesha hoje em dia. Santos Granero teve de trabalhar, portanto, com a tradição oral para reconstruir o mundo dos *cornesha* estabelecido no pós-1742. “Dado que as fontes documentais não trazem nenhuma indicação sobre o sistema de relações sociais que se tecia ao redor da produção metalúrgica, usaremos a tradição oral para divisá-lo” (idem: 88). O autor trabalhou com relatos de velhos sob o objetivo de remontar o cenário dos templos e sacerdotes.

cava como seguidores de um determinado *cornesha* era sua assistência regular às cerimônias que este celebrava periodicamente em seu templo. Por isso, os *puerahua amuesha* devem ser considerados como verdadeiros centros cerimoniais, a partir de onde os *cornesha* irradiavam sua influência política, moral e religiosa sobre os membros dos diferentes grupos locais. (Santos Granero 1993b: 86)

Ninguém habitava o templo, grande edifício de pedra. No primeiro piso, distribuíam-se “tronos”: no mais alto, sentava-se o *cornesha* anfitrião, nos demais, os *cornesha* visitantes – os diferentes templos mantinham, assim, um bom nível de comunicação. Ali eram proferidos sermões e discursos, bem como realizadas danças e cantos. Nos pisos mais altos o *cornesha*, ajudado pelas crianças, oferecia cerveja de mandioca (*masato*) para os deuses. A entrada de mulheres era ali interdita. No exterior do templo, havia uma pequena praça, em torno da qual dispunham-se as casas e os alojamentos para peregrinos. Muitos desses espaços, que serviam de locais de peregrinação e sedes de autoridades políticas supra-locais, contavam com ferrarias<sup>42</sup>. Havia, ademais, figuras sagradas de pedra, evocando muitas vezes elementos andinos.

Malgrado a constituição dessa “comunidade moral”, essa macropolitéia, centralizada pelos sacerdotes, a idéia de uma unidade política estável permanecia ainda estranha aos Amuesha. Diferente de muitos grupos amazônicos, os Amuesha desenvolveram a idéia de um território compartilhado, muitas vezes coincidindo com o sítio de peregrinação, que se submetia à influência moral de um *cornesha*. No entanto, continuava a prevalecer um “padrão aberto de alianças políticas” fazendo com que grupos locais distintos se alinhassem em torno de um sacerdote. Ora, centralização e a influência dessa figura operaria apenas em determinados momentos. Em outros, mantinha-se o padrão de autonomia local e da autoridade de chefes “tradicionais”, isto é, fundados no parentesco.

A partir de 1847, os templos-ferrarias entravam em declínio devido às novas investidas tanto do Estado peruano como de agentes interessados em capturar o trabalho indígena e tornar os índios dependentes do mercado. Santos Granero faz menção a uma nova rebelião *campa* e *yanesha* em 1897, bem como uma tentativa de confederação *amuesha*, realizada em 1898 sem obter êxito. Nesse ínterim, estouravam epidemias e eram introduzidas ferramentas de melhor qualidade que rivalizavam com aquelas produzidas nas antigas ferrarias, aos poucos destruídas. Santos Granero vê aí o fim de uma utopia e o aparecimento de uma nova situação de dependência, que, no entanto, jamais deixou de ser pensada como reversível. Com o declínio do sistema de templos e ferrarias, o lugar da liderança religiosa e política atribuída aos sacerdotes passava a ser eclipsado por outras formas de liderança, desta vez constituídas no trato com as autoridades nacionais, no acesso à escola e aos cultos evangélicos (muitos deles adventistas). O último *cornesha* propriamente dito teria morrido em 1956, fechando um ciclo de mais de dois séculos.

Atualmente, a realidade política dos Amuesha é bastante diversa. Há dois tipos de chefes, formais e informais. Os primeiros (*amcha'taret*) são eleitos pela assembleia comunitária, devendo cumprir um mandato dois anos. Já os segundos são reconhecidos como os fundadores da comunidade, líderes de uma parentela extensa, isto é, baseados no parentesco. Ainda que entre um e outro possa se estabelecer uma atmosfera de tensão, não é incomum encontrar as duas funções aglutinadas em uma só pessoa. Santos Granero (2000) alega que muitos dos chefes informais pertencem à linha dos sacerdotes

<sup>42</sup> Santos Granero esclarece que nem todos os sacerdotes eram ferreiros, pois que alguns centros eram distantes das jazidas de ferro.

(*corneshamray*), ainda que não exerçam o papel de tais. Ademais, o termo *cornesha* passou a designar não mais os sacerdotes, guardiões do templo e mediadores entre homens e deuses, mas os chefes representativos do Congresso Amuesha, criado em 1969. Santos Granero apresenta-nos Muenaresa, da comunidade de Huacsho, como dotado das características necessárias de um bom (e grande) chefe. Pertencia à linha dos sacerdotes, era convertido ao protestantismo, além de ser bastante hábil no trato com as autoridades peruanas, o que resultou na sua eleição para o cargo de *cornesha* do Congresso<sup>43</sup>. O termo *cornesha* perdia, assim, a sua conotação religiosa para manter (e ampliar) a sua conotação política, qual seja, de liderança supralocal, transcendendo o campo fundado no parentesco. No caso, um espaço supralocal inflado, passando a designar “todos” os Yanesha, ou seja, os Yanesha como uma unidade “étnica”, essa que nasce no confronto com o Estado-nação. Certamente, essa unidade não faria sentido senão em circunstâncias específicas, sendo frequentemente assaltada pela máquina faccionalista, que jamais deixou de operar.

### **Pausa final: o profetismo como ação política**

Depois desse já longo percurso, no tempo e no espaço, que nos levou da costa quinhentista e seiscentista ao piemonte andino, do Quinhentos até os dias de hoje, é preciso enfim parar para refletir sobre certos pontos de convergência e de afastamento entre os assim chamados profetismos ameríndios aqui evidenciados. Começo, portanto, pelo problema das transformações desses profetismos na história para concluir com o problema dos corolários políticos dessas transformações, tal o tema que alinhava os seis capítulos deste trabalho.

Como vimos, não é apenas entre os grupos tupi da costa que podemos desconstruir a tese do profetismo como simples resultado da dominação colonial. Em todos os casos aqui evidenciados, o profetismo não deve ser reduzido a um ato de resistência à presença dos não-indígenas, devendo ser compreendido como uma reflexão sobre a gestão da própria existência, sobre a condição humana e social, e como um modo de organizar certas experiências de crise, tomando como modelo a própria ação xamânica, que lê os eventos – biográficos ou coletivos – sob a chave dos princípios contidos na mitologia. Nesse sentido, como bem ressaltou Carlos Fausto, em relação ao caso tupinambá, a Conquista não produz os movimentos proféticos e o seu desespero, mas os catalisa, fazendo despertar tendências latentes ou mesmo tornando agudos processos crônicos. Como quer Eduardo Viveiros de Castro (2002b), indo ao encontro do argumento de Fausto, porém ampliando o escopo da análise para as terras baixas em geral, o profetismo consiste numa espécie de “aquecimento histórico” do xamanismo, numa radicalização das premissas xamânicas diante de certos eventos por assim dizer críticos, não necessariamente associados a uma dada situação colonial. Ou ainda, como sugere Carlo Severi (2004), partindo de um exemplo norte-americano, o profetismo não é mais que a extensão de uma lógica ritual, criando, diante de momentos de crise coletiva, situações paradoxais e enunciadores plurais. Tanto em Viveiros de Castro como em Severi, defende-se a continuidade entre os movimentos proféticos e a ação ou comunicação ritual-xamânica. A diferença entre xamanismo e profetismo estaria, sob esse prisma, na intensidade, tanto da crise como da resposta oferecida a ela. Em um caso, o devir trabalha para a constituição de

<sup>43</sup> O autor demonstra que apesar da criação de cargos políticos “formais”, como “chefes representativos”, “presidentes”, “representantes” etc., continua a imperar a lógica indígena no que diz respeito à organização sociopolítica e à constituição das lideranças. Ele aponta, por exemplo, como a comunidade de Huacsho foi dissolvida depois de uma disputa entre o chefe e o seu irmão, que o acusava de “abuso de poder”. Em suma, mediante as tentativas de criar aglomerados populosos e duráveis, bem como à projeção de chefes supralocais, estoura o faccionalismo e o impulso à fragmentação.

posições no âmbito deste mundo, no outro, para a superação dessas posições e para a reversão das perdas e diferenciações ocorridas no tempo do mito.

Em linhas gerais, os movimentos proféticos buscam suspender o cotidiano – e, por conseguinte, a condição humana – proclamando um período ininterrupto de festas e cerimoniais. Podemos identificar, assim, a alternância entre uma fase aguda, em que o tempo de espera é abolido e um devir mais radical se faz urgente – é preciso reverter de uma vez por todas as posições engendradas no tempo do mito e, assim, recuperar a agência perdida –, e uma fase crônica, que pode vir antes ou depois, em que o tempo de espera é problematizado por meio de rituais que aceleram o grande momento reversivo. Se a fase crônica está associada à realização intensiva e, por conseguinte, à consolidação de rituais ou cultos proféticos, que anunciam o fim da espera, a fase aguda redundando em movimentos desvairados, tais as migrações e as rebeliões. No caso tupi-guarani, antigo como atual, essa agudez se manifesta por meio de um deslocamento no espaço – romper o cotidiano é buscar a terra sem mal, negar a fixidez, evadir. O mesmo teor desterritorializante não se encontra tão claramente entre outros grupos indígenas, como os Aruak subandinos que, de modo mais próximo aos grupos de língua jê, projetam a sua utopia no tempo, no retorno do Inka, herói tecnológico capturado e cooptado pelos inimigos, em determinados momentos associados aos brancos<sup>44</sup>. É sob esse ideal de retorno que se configurou, vale lembrar, a rebelião de Juan Santos Atahualpa contra os colonos e missionários espanhóis.

Em todos os casos analisados, não é possível negligenciar a incorporação de elementos cristãos aos cultos e discursos proféticos, o que remete, de imediato, a uma transformação, cujo sentido deve ser, no entanto, interrogado. Se o cristianismo afetava os rituais indígenas, não era para fazer deles algo radicalmente diferente do que eles já eram, mas sim para produzir neles reflexões e condensações criativas. Se esses rituais aparecem, à primeira vista, como híbridos, pois que misturam elementos indígenas e cristãos, isso ocorre não porque o hibridismo seja em si uma novidade – fruto da colonização, da ocidentalização e das políticas da mistura –, mas sim porque ele já consiste num instrumento cognitivo e político para lidar com a tensão fundante da existência entre os mundos humano e não-humano, humano e divino, indígena e não indígena. A Conquista não produz, porém intensifica essa hibridização, engendrando, entre os antigos Tupi, fenômenos como os rituais de batismo e rebatismo, imagens quiméricas, identificação dos profetas com o Papa ou Jesus Cristo etc. Para os antigos Tupi, tornar-se cristão consistia num meio de alcançar um patamar de imortalidade e, assim, superar a condição humana. Ora, não se tornava cristão de qualquer modo, mas sim ao modo indígena, e era isso o que chocava os missionários, que mal percebiam que a conversão era, de fato, um ato de apropriação da agência alheia para produzir socialidade, pessoas e grupos.

A apropriação do cristianismo – ou melhor, de elementos cristãos – pelos cultos proféticos dos antigos Tupi reenvia a muitos outros momentos da história indígena. Entre os atuais Guarani Mbyá, por exemplo, podemos encontrar muitos dos elementos descritos nas crônicas e documentos históricos relativos ao Quinhentos e ao Seiscentos, como as casas de rezas, os batismos e as imagens quiméricas, em seus rituais periódicos, rituais dirigidos por um xamã respeitado, considerado um líder espiritual. Tudo se passa como se o caráter agudo das insurgências tupinambá ecoasse no caráter crônico do profetismo guarani, engajado numa intensa atividade de comunicação com o plano divino, dada por meio de um vasto repertório de cantos e de uma ética cotidiana de comedimento. Nota-se que, entre os Guarani Mbyá, as referências ao mundo cristão vêm sempre mediadas por uma leitura xamânica e, portanto, indígena.

<sup>44</sup> Ver, a esse respeito, o estudo de Manuela Carneiro da Cunha (1987b) sobre o profetismo kanela.

Algo próximo pode ser vislumbrado entre os Caribe da Guiana Ocidental, autores do culto do Aleluia<sup>45</sup>. Stela Abreu (2004) faz referência, mais precisamente entre os Ingarikó, à passagem de uma fase aguda – as insurgências como reivindicação de um acesso imediato à imortalidade – para uma fase crônica – os rituais periódicos baseados na promessa de um acesso diferido, que envolve a profusão de cantos e danças. Ambas as fases anunciam a chegada de um personagem sobrenatural – Jesus Cristo, o “grande banco de luz” –, capaz de devolver aos homens a imortalidade (agência) perdida nos tempos do mito devido ao mau comportamento dos homens<sup>46</sup>. Como entre os grupos tupi-guarani, Jesus Cristo é associado à quintessência da noção de divindade – múltipla por definição – e, portanto, à promessa de superação da condição humana. A aposta em seu retorno é justamente a possibilidade de reverter a perda ocorrida no tempo do mito, que fez dos indígenas despossuídos, e dos brancos possuidores. Jesus Cristo aparece como o grande xamã celestial, modelo que deve ser seguido pelos demais xamãs e horizonte de todo adepto do culto. Ora, se os rituais indígenas se agarram ao caráter apocalíptico do cristianismo – a volta do grande xamã e a reversão do tempo do mito –, eles minimizam o seu caráter transcendental – a distância entre o mundo celestial e terreno. Mais uma vez, a figura de Jesus Cristo só surte sentido em termos xamânicos, ou seja, em termos da metamorfose do humano em não-humano, de uma figura a um só tempo humana e divina.

O movimento de Juan Santos Atahualpa, engendrado por grupos aruak, entre tantos outros, põe em cena uma dupla apropriação – mítica e xamânica – do mundo cristão e do mundo andino, ambos objetos de fascínio e disputa. Ao menos no que toca os grupos da floresta, aruak e pano, esse movimento pode se dizer apenas superficialmente associado a um projeto de restauração do Império Inca por meio da união de povos andinos e amazônicos, muitos deles, aliás, bastante hostis entre si. Se este era o discurso veiculado, chegando rapidamente aos ouvidos dos padres e das autoridades espanholas, o propósito dos grupos amazônicos parece ter sido bastante diverso, visto que o Inka evocado na mitologia era menos o Imperador andino que uma possibilidade de superação da condição humana e de reversão, mais uma vez, das perdas sofridas no tempo do mito. Ao identificar estrangeiros como encarnações do Inka, filho do Sol, o que possibilitava também a sua associação com Jesus Cristo, xamãs *campa* e *yanasha* mobilizavam princípios de sua cataclismologia e pregavam a urgência de uma grande transformação. O envolvimento de diferentes grupos nas rebeliões organizadas em torno desse misterioso personagem, Juan Santos Atahualpa, acabou por acarretar uma considerável transformação política e religiosa, gerando novos cultos, novas figuras políticas e novas formas de agrupamentos. Entre os *Amuesha*, Santos Granero (1991) sinaliza como a expulsão bem-sucedida dos missionários e colonos deu origem a um sistema de templos e sacerdotes, erguidos a partir da apropriação de elementos ocidentais – as ferrarias, montadas pelos franciscanos – e andinos – a idéia de um território sagrado, passível de ser percorrido por meio de peregrinações a templos de pedra alocados em pontos estratégicos. Ora, essa apropriação se dava de maneira propriamente amazônica e *amuesha*, não sucumbindo à hierarquia e a esquemas de coerção.

Nota-se que os cultos que redundavam desses diferentes movimentos proféticos, baseados na apropriação de elementos alheios, cristãos e andinos, caracterizavam-se pelo privilégio do eixo vertical – comunicação entre homens e deuses – em detrimento do eixo horizontal – comunicação entre humanos

<sup>45</sup> Jean Pierre Chaumeil (1989) faz referência, entre outros, ao movimento da Santa Cruz, seguidos por grupos como *Tikuna* e *Cocama*, como exemplo de “nova religião”. No caso, uma ruptura mais radical é exigida: renega-se os laços com o xamanismo e funda-se uma sociedade sob fortes laços de hierarquia, sob uma organização de tipo teocrático.

<sup>46</sup> Abreu aponta os diferentes desenvolvimentos da religião do Aleluia entre os *Kapon* e os *Pemon*, ambos grupos caribe da Guiana Ocidental. Entre os *Kapon*, o Aleluia teve continuidade, ao passo que entre os *Pemon* (*Taurepang*, por exemplo), foram criados diferentes tipos de cerimonial, como o de São Miguel e do *Chochiman* (ver *Andrello* 1999).

e animais. Em grupos tupi-guarani e, sobretudo, caribe, em que o mundo animal parece figurar muitas vezes como foco do xamanismo, essa transformação demanda reflexão dos antropólogos. Carlos Fausto (2005) pergunta-se, tendo em vista o xamanismo e os rituais dos Guarani atuais, pelo processo de “desjaguarização”, ou seja, de deslocamento de uma ênfase na predação e no devir-animal para uma ênfase na convivialidade – no “amor”, na “reciprocidade” – e no devir-deus, sendo a divindade não mais concebida em termos predatórios, como no caso araweté. Entre os antigos Tupi, esse deslocamento apenas se esboçava, visto que os movimentos proféticos e seus cultos ainda traziam muitos elementos dos rituais antropofágicos, como já ressaltado. Como vimos por meio das crônicas sobre o Maranhão seiscentista, o grande desconcerto dos missionários residia na dificuldade dos antigos xamãs em dissociar os “novos” cultos – por exemplo, o batismo – do âmbito guerreiro e da feitiçaria, ou seja, o trato com o mundo dos “demônios”, espíritos de animais, espectros de mortos. Com efeito, o contato com os missionários fazia, paulatinamente, com que os indígenas privilegiassem certos aspectos em prejuízo de outros, o que não significa que os últimos fossem simplesmente descartados, pelo contrário. A profusão de novos cultos, aparentemente sincréticos, pois que misturavam – condensavam – elementos indígenas e não-indígenas, nos coloca diante do problema de suas transformações, que devem ser analisadas menos como imposição de formas externas, mas como produção de novas formas a partir de formas já dadas, como produção dirigida a partir de uma lógica inerente ao sistema. Dizer que tudo muda, e que sistemas distintos se entre-afetam parece ser mais um truísmo, o que se deve considerar é, por conseguinte, *como* as coisas mudam e, assim, o que preside as escolhas e as transformações. Os movimentos proféticos, ao questionar a condição humana e, por conseguinte, social, abrem a possibilidade de mudança sem, no entanto, abrir mão de certos princípios fundantes, como o devir e a reversibilidade, princípios ontológicos que incidem fortemente sobre a organização sociopolítica.

Em todos os casos analisados neste capítulo, demo-nos conta dos corolários políticos dos movimentos proféticos, que devem ser pensados para além do problema da colonização. De modo geral, a passagem do profetismo agudo ao crônico, que redundava na constituição de certos rituais ou cultos, implica muitas vezes o que Viveiros de Castro (2002b) denominou como “resfriamento político”. Da negação da diferenciação entre os mundos humano e não-humano passamos para um mundo humano assegurado por meio da comunicação entre homens e deuses, mediada por um especialista ritual ou sacerdote. Ora, esse especialista ritual tende a ocupar uma posição política: representante dos humanos perante os deuses, ele torna-se também representante de certos humanos perante outros humanos. Em alguns casos, como o dos antigos Tupi e dos Guarani atuais, figuras proféticas e sacerdotais tendem a se confundir, a última jamais se completando. Em outros, como o dos Aruak subandinos e, como sugeriu Stephen Hugh-Jones (1994), entre os Tukano do Uaupés, essas se mantêm apartadas. A primeira, sempre a serviço da entropia, a segunda, sob a missão de restabelecer a ordem. Em todos os casos, contudo, o sacerdotismo e a constituição de um novo coletivo humano sucedem o profetismo, essa negação da condição humana, esse elogio de um devir-deus coletivo. A formulação de uma nova possibilidade de organização nasce, assim, dessa exigência do “impossível”.

O profetismo, em suas diversas versões históricas, não pode ser dissociado do campo de ação de “grandes xamãs” ou líderes religiosos. O caraíba dos antigos Tupi é, em princípio, aquele que conduz a migração, que agrega gente de diferentes proveniências para constituir uma massa movente. Devido à sua familiaridade com o mundo guerreiro, ele pode turvar-se também em líder de uma rebelião. Em um caso como no outro, ele é, antes de tudo, aquele incita todos a um movimento desvairado, um deslocamento no espaço – em busca da terra sem mal –, mas também um sair de si, uma divinização. Via de regra, o caraíba tupi é um personagem *sui generis*: desgarrado, rompe as amarras com o seu grupo de

origem, não sendo mais percebido nem como parente, nem como inimigo. Não espanta, assim, que crédito fosse dado a profetas de origem incerta ou mesmo mestiça, tais os indígenas aldeados ou mesmo escravos, marcados pelo forte contato com o mundo ocidental. Ou mesmo a certos missionários, dada a identificação, neles, de propriedades xamânicas. O profeta tupi é, portanto, expressão de um forte hibridismo: figura do meio – ora deus, ora homem; ora xamã, ora padre – ele conduz seguidores visando um devir coletivo. Assim como ele, todos se tornariam deuses. Ele seria, pois, o pivô de uma série de transformações. Podemos afirmar, com relação aos antigos Tupi, que esse movimento desvairado – negação do tempo da espera – não pode se perpetuar para todo sempre, encontrando, finalmente, um estado de repouso, submetendo-se a uma espécie de desaceleração, uma reposição do tempo da espera. Da mesma forma, a massa movente, composta por pessoas unidas para além de seus laços de parentesco, faz-se novamente um coletivo humano, no interior do qual pululam novos processos de diferenciação e, por conseguinte, produção do parentesco.

Decorre daí que o líder da migração ou rebelião pode se converter em líder cerimonial ou mesmo político, passando do puro devir – fazer dos homens deuses – à esfera da representatividade – representar os homens perante os deuses e, por conseguinte, os seus seguidores perante outros homens. Ou seja, falar em nome de outrem. O que principiou como um movimento de negação da condição humana e social culmina, pois, na constituição de uma liderança a um só tempo religiosa e política e, concomitantemente, de um agrupamento social com suas devidas diferenciações. Esse processo de resfriamento não parece compor uma novidade, mas sim um dado inerente à sociogênese e à morfogênese nativas, pois se o profetismo desfaz, por meio das migrações e rebeliões, grupos fundados em relações de parentesco, ele também oferece as condições necessárias para a formação de novos grupos. Se ele rivaliza com formas não-xamânicas de liderança, tais os chefes fundados no parentesco (locais) e os chefes de guerra (supralocais), ele também repõe formas de liderança, desta vez de cunho religioso, lideranças capazes de reunir em torno de si um grande número de seguidores. Em suma, ao exigir o impossível – a transformação de todos os homens em deuses –, o profetismo estabelece novas condições para se implantar o possível, constituindo-se como peça fundamental para a ação política indígena.

São poucas as referências, nas crônicas quinhentistas e seiscentistas, sobre esses líderes religiosos (xamãs) e a sua atuação na constituição de unidades sociopolíticas. Na historiografia dos Guarani e Chiriguano, pelo contrário, eles pululam a todo momento, sendo muitas vezes reportados pela sua potência despótica e pela oposição que engendravam em relação aos outros tipos de chefes. Entre os Guarani atuais, sobretudo os Mbyá, é possível reencontrar esses personagens, que aglutinam funções proféticas e sacerdotais, sem apresentar um comportamento que se poderia afirmar despótico. Função profética, pois estes líderes estão fortemente associados ao movimento: são eles que devem conduzir os seus seguidores em busca de novas terras, concebidas como espaços de realização de um estado de perfeição, ou seja, um estado que aproxima, o máximo possível, homens e deuses. Função sacerdotal, pois eles não escapam da função representativa: os grandes xamãs guarani são, ainda, aqueles que, devido ao seu grande conhecimento da mitologia e dos cantos, permitem a comunicação, via rituais específicos, entre homens e deuses. Assim, eles podem se tornar também líderes políticos, fundando grupos locais e contrastando não raro com os “capitães”, em determinados contextos nomeados pelos brancos, visto que, para os Mbyá, a vida social está fundada na vida cerimonial. O líder espiritual mbyá seria, pois, uma figura de transição entre o pólo profético e o sacerdotal, anunciando a constituição de um domínio político e de uma alguma representatividade a partir de uma base religiosa e de um ideal de devir-deus. Não seria impossível, se não houvesse logrado a conquista portuguesa e a grande dispersão e massacre, encontrarmos essas mesmas figuras no Maranhão seiscentista: xamãs que passavam a ocupar posições

políticas, devido à sua capacidade de acumular agências não-humanas e atrair seguidores, preenchendo, assim, o vácuo deixado pelas chefias de guerra.

Entre os Caribe da Guiana Ocidental, adeptos do Aleluia, podemos notar, de modo transformado, a pregnância dessas figuras de profetas-sacerdotes. Stela Abreu traduz o termo kapon *inaepunu*, que designa o mestre de cerimônias, oficiante ou profeta, como “nossa ponta”, “nossa extremidade”, aquele que propicia a comunicação com os seres celestiais. Como o líder espiritual guarani, o *inaepunu*, aquele cuja língua torna-se cheia de luz, conduz seus seguidores por um caminho vertical, o caminho do céu, habitado pelos seres celestiais, dentre os quais está Jesus Cristo, o grande banco de luz. Segundo Abreu, o profeta-sacerdote é, ao lado, do tuxaua, intermediário entre a sociedade indígena e a sociedade nacional, uma figura fundamental da vida política kapon na atualidade. Ambos apontam um domínio que transcende o campo do parentesco e se configuram num âmbito supralocal. Entre os Kapon e os Pemon da Guiana Ocidental, ressalta a autora, as esferas de liderança religiosa e política podem ou não se recobrir, a sua coincidência não é necessária ainda que não incomum<sup>47</sup>.

Entre os grupos aruak do piemonte andino, profetismo e sacerdotismo parecem estar mais dissociados, ainda que o segundo deva sua gênese, muitas vezes, ao primeiro. Vimos que os profetas eram geralmente estrangeiros – andinos, missionários, patrões etc. – e identificados como tais pelos xamãs nativos. Não eram xamãs, mas estrangeiros xamanizados e atribuídos de uma agência especial, que se revelavam capazes de reunir gente de diferentes proveniências, muitas vezes hostis entre si, como entre os Tupi antigos. Como alegam Brown e Fernandes (1991) em relação aos Ashaninka, esse procedimento se estende aos tempos recentes, em que lideranças de movimentos como o Cendero Luminoso e o Movimento Revolucionário Tupac Amaru são investidos de propriedades proféticas e, portanto, legitimadas no seio do grupo. Em outras palavras, ainda que diluído, dada a sobreposição de um modelo ocidental da política, o profetismo passa a se emprestar como idioma para a reivindicação e para a ação. Estaríamos próximos, pois, do que Dominique Gallois (1989), com referência aos Wajãpi, denomina “profetismo moderno”, qual seja, enunciação, por certas lideranças, de discursos políticos, dirigidos a não-indígenas, calcados na cataclismologia. Ora, se os Wajãpi tomam a ação dos brancos – o garimpo de ouro, por exemplo – como capaz de provocar catástrofes cósmicas, tal o apodrecimento da terra, e exigem uma providência urgente e mobilizam as falas duras dos chefes, os Ashaninka projetam nas lideranças das guerrilhas, que não cessam de manipular elementos culturais andinos, a encarnação de dons proféticos, capazes de salvar e refazer o mundo. Em ambos os casos, o profetismo serve de chave de leitura dos acontecimentos e, sobretudo, base para uma ação contestatária.

Entre os Amuesha, mais especificamente, o fechamento da Selva Central possibilitou o fortalecimento de certa categoria de xamãs, que passavam a se converter em sacerdotes, oficiando cerimônias nos templos de pedra. Diferente dos profetas estrangeiros, esses não eram pensados como a encarnação do filho do Sol, mas como mediadores cruciais – humanos, parentes – da comunicação entre homens e deuses. Diferente de um profetismo crônico, tal o que se pode notar entre os Guarani e os Kapon, em que uma transformação radical da série humana em série divina ainda é o horizonte, o sacerdotismo amuesha funda-se no estreitamento de uma comunicação moderada entre plano humano e divino, planos separados, e na constituição de territórios sagrados. Se entre os Guarani atuais e os antigos Tupi, o líder espi-

---

<sup>47</sup> Como comenta Stela Abreu: “É importante sublinhar que xamãs e chefes não constituíam termos de uma oposição com respeito ao discurso sobre a abundância, que era, antes, ideal comum a ambos. Além disso, aos brancos foi dado partilhar o espaço povoado pelos chefes e xamãs. Na mesma esfera da abundância, eles disputaram por vezes a posição de mensageiro deste ideal” (Abreu 2004:149). Sobre a relação entre xamanismo e chefia entre os Pemon, ver Thomas (1973) e Santilli (1994).

ritual é aquele que conduz o deslocamento no espaço e, portanto, que inicia um ato de desterritorialização, em princípio avesso à representatividade, o *cornesha* – pensado sob o modelo do “grande pai” – faz-se pivô de um processo de territorialização, de fixação e cristalização de unidades supralocais, estendendo o modelo da chefia tradicional (local), baseado não tanto na aliança, mas na filiação. Como evidencia Santos Granero, nos dias de hoje, em que não há mais templos e sacerdotes, mas apenas determinados cultos, prevalece a profusão de intermediários entre os Amuesha e as instâncias governamentais peruanas. Nesse novo contexto, o título de *cornesha* persiste, emprestando-se, desta vez, para designar lideranças eleitas para falar em nome da “etnia” como um todo. Poderíamos tomar esse fenômeno como algo próximo de um “sacerdotismo moderno”, um sacerdotismo sem sacerdotes, que mantém apenas essa possibilidade confederação de diferentes grupos yaneshas, de constituição de uma unidade englobante e, por conseguinte, de um grau mais elevado de representatividade, ainda que este permaneça limitado devido à irrupção constante de disputas internas que, entre outras coisas, freiam o poder dos representantes. Em suma, se antes o cimento supralocal era buscado numa esfera por assim dizer religiosa, agora, cabe apreendê-lo no campo das relações interétnicas.

Como vemos, os profetismos desembocam em processos políticos, nos quais se fazem – se metamorfoseiam – líderes e coletivos diversos. Diferente do que pensou Hélène Clastres, para os antigos Tupi, talvez não haja aí qualquer contradição. Isso porque o profetismo talvez não seja, ao menos em princípio, nem um projeto revolucionário, no sentido da derrubada de um poder já instituído, nem um projeto hierarquizante, no sentido de um retorno à realidade das supostas chefaturas, como conjecturado por Michael Brown. Parece-me apenas, dada a análise realizada ao longo dessas páginas, que o profetismo, menos que um projeto político propriamente dito, revela-se como potencialidade para a ação política. Apresenta-se como negação de uma diferenciação ou separação estabelecida no tempo do mito, como demanda de reversibilidade e, assim, como exigência do impossível, qual seja, a radicalização de um devir coletivo. Ora, se o movimento desvairado não se dissipa, ele acaba por encontrar repouso, fazendo da massa movente um novo coletivo humano, reinaugurando o possível.

Entre os Tupi antigos, esse possível poderia ser simplesmente o restabelecimento de uma ordem das coisas fundada na guerra ou, como se pôde vislumbrar em certos momentos no Maranhão seiscentista, de uma organização em torno de chefes-xamãs, muitas vezes afeitos ao mundo dos brancos. Entre os Guarani e os Chiriguano históricos, tudo redundava na gênese de grandes lideranças religiosas, que rivalizavam fortemente com os chefes de guerra, muitos deles legitimados por alianças escusas com autoridades da sociedade nacional. Entre os Mbyá atuais, bem como entre os Caribe da Guiana Ocidental, a escolha incide na recusa de uma desaceleração absoluta e na manutenção, via ritual, do profetismo como algo não mais latente, mas crônico, o que surte efeitos consideráveis sobre a configuração dos grupos e das lideranças. Em suma, o líder religioso faz-se líder político sem, no entanto, livrar-se da concorrência de outros líderes, estes configurados pela relação com uma exterioridade, o mundo não-indígena, a sociedade nacional. Entre os Amuesha do piemonte, por fim, o possível despontava na criação do sistema de templos e sacerdotes que, com a abertura da Selva Central, perdia a força, culminando numa política dividida entre o parentesco e abertura à sociedade peruana. Ora, essa notável política dos homens que então despontava, flertando com movimentos centrípetos, não se desfazia jamais de sua cosmopolítica. O representante “étnico” era ainda visto sob o modelo do sacerdote, e o faccionalismo, esse mecanismo de contra-poder, ainda movido por causas “místicas”.

Nessas paisagens ameríndias, a ação política jamais distanciou-se da metamorfose. Ainda que movimentos como a guerra e o profetismo, ambos compromissados com o devir, possam ser apropria-

dos de modo a criar focos de estabilidade, a fazer pessoas e grupos, sujeitos e coletivos, estes se revelam avessos a qualquer fixidez preferindo multiplicar-se. Figuras como o chefe de guerra e o profeta, morubixaba e caraíba, frutos de um processo de magnificação, possibilitado pela apreensão de agência ou relacionalidade, são ainda – ou sobretudo – figuras do movimento. Se elas assumem alguma função representativa, esta se dá durante um repouso momentâneo que, por mais que pretenda durar, por mais que possa ser retido, anuncia uma nova metamorfose. Ora, como sugeriu Elias Canetti (2005), a metamorfose é mesmo inimiga do poder político, que insiste em fixá-la sob as suas formas.



## Bibliografia

- D'ABBEVILLE, Claude, 1614/1975. *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia.
- ABREU, Capistrano de, 1982. *Capítulos de história colonial e Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- ABREU, Stela Azevedo de, 2004. *Aleluia e o banco de luz: messianismo indígena no norte amazônico*. Campinas, Centro de Memória – Unicamp.
- ANDRADE, Lúcia, 1985. “Xamanismo e cosmologia assurini” in *Revista de Antropologia* (27 -28).
- AGOSTINHO, Pedro, 1974. *Kwarip : mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo, Edusp.
- ALBERT, Bruce , 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, mimeo.
2000. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza” in Albert, B. & Ramos, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Ed. Unesp.
2001. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira” in Ricardo, C. A. (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo, ISA.
- ALLARD, Olivier, 2003. « De l'os, de l'ennemi et du divin : réflexions sur quelques pratiques funéraires Tupi-Guarani » in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXXIX).
- ALMEIDA, Mauro, 1999. “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss” in *Revista de Antropologia* (42).
- ANCHIETA, Pe. José de, 1933. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira.
- ANDRELLLO, Geraldo, 1999. “Profetas e pregadores: a conversão taurepang à religião do Sétimo Dia” in *Transformando os deuses: os múltiplos sentido da conversão entre os povos indígenas no Brasil*.
- ARENDRT, Hannah, 1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
1995. *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Seuil.
- ÅRHEM, Kaj, 1981. *The Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwest Amazon*. Uppsala studies in cultural anthropology. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
1989. “The Maku, the Makuna and the Guiana system: transformation of social structure in Northern Lowland South America” in *Ethnos* (1/2).
- ARISTÓTELES, 1991. *A política*. São Paulo, Martins Fontes.
- ARVELLO-JIMENEZ, Nelly, 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal : estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas venezolano*. México, Ediciones Especiales.
- BALANDIER, Georges, 1967. *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
- BARBOSA, Gabriel C. , 2003. “Redes de relações e intercâmbio de bens” in Gallois, Dominique (org.). *Redes de sociabilidade na região sudeste das Guianas*. São Paulo, NHII/Humanitas, no prelo.
- BARBOSA, Gabriel & DIAS LOPES, Paula M., 2003. “Aparai e Wayana” in *Enciclopédia dos povos indígenas*. [www.socioambiental.org/pib/epi/aparai](http://www.socioambiental.org/pib/epi/aparai).
- BARBOSA, Gustavo B., 2002. *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
2005. “A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres” in *Revista de Antropologia* (47/2).
- BARCELOS NETO, Aristóteles, 2001. “O universo visual dos xamãs wauja (Alto Xingu)” in *Journal de la société des américanistes* (LXXXVII).
2003. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/ Assírio Alvim.
2004. *Apapaatai : rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.
2005. “O chefe e o jaguar : notas etnográficas sobre a cosmopolítica no Alto Xingu”. Ms.
- BLANCKAERT, Claude, 1985. « Unité et alterité. La parole confisquée » in Blanckaert, Claude (ed.). *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique XVI-XVIII siècle*. Paris, Les Éditions di Cerf.
- BROWN, Michael 1991. “Beyond resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia” in *Ethnohistory* (38/4).
- BROWN, Michael & FERNANDES, Eduardo, 1991. *War of shadows : the struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley, University of California Press.

1992. "Tribe and state in a frontier mosaic: the Ashaninka of Eastern Peru" in Ferguson, Brian & Whitehead, Neil (eds.). *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fe, School of American Research Press.
- BUTT, Audrey, 1960. "The birth of a religion" in *Journal of Royal Anthropological Institute* (90).
1963. "The shaman's legal role" in *Revista do Museu Paulista* (16). São Paulo, Museu Paulista.
- CABALZAR, Aloísio, 2000. "Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexos regional no noroeste amazônico" in *Revista de Antropologia* (43/1).
- CABALZAR, Flora Dias, 1997. *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo
- CAIUBY NOVAES, Sylvia, 1999. "Estruturas elementares de reciprocidade" [Apresentação da tradução de um artigo de Joanna Overing] in *Cadernos de Campo* (10).
- CALAVIA SAEZ, Oscar, 2000. "O Inca pano: mito, história e modelos etnológicos". *Mana* (6/2).
- CARDOSO, Sérgio, 1989. *A crítica da antropologia política na obra de Pierre Clastres*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.
1995. "Fundações de uma antropologia política (o caminho comparativo na obra de J. W. Lapierre)" in *Revista de Antropologia* (38/1).
- CANETTI, Elias, 2005. *Massa e poder*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CARDIM, Fernão, 1980. *Tratados da terra e da gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp.
- CARNEIRO, Robert, 1970. "A theory of the origin of the state" in *Science* (169).
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Hucitec.
- 1987a. "Etnicidade: da cultura residual, mas irredutível" in *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- 1987b. "Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963" in *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo, Brasiliense.
1992. "Introdução" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1996. "Da guerra das relíquias ao V Império: importação e exportação da história do Brasil" in *Novos Estudos Cebrap* (44).
1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução" in *Mana* (4/1), Rio de Janeiro, Contra Capa.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1985. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá" in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXI).
- CARVALHO Jr., Almir Diniz de, 2005. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia indígena*. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp.
- CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen, 1995. "Introduction" in Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen (eds.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte, 2000. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil (1580-1620)*. Lisboa-Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- De CERTEAU, Michel, 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- CHAUÍ, Marilena, 1999. « O mau encontro » in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre, 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, Editions de l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.
1989. « Chamanisme et phénomènes de résistance dans les basses-terres sud-amérindiennes ». Ms.
1992. « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie » in *Diogène* (158).
1997. « Les os, les flûtes, les morts : mémoire et traitement funéraire en Amazonie » in *Journal de la Société des Américanistes* (83).
- CIMI (Conselho Indigenista Missionário), 1984. *Confederação dos Tamoios: a união que nasceu do sofrimento*. Petrópolis, Vozes.
- CLASTRES, Hélène, 1972. « Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme tupinambá » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (6 – *Destins du cannibalisme*).
1975. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi*. Paris, Seuil.
1985. « Présentation » in D'Évieux, Yves. *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot.
1988. "La religion sans les dieux: les chroniqueurs du XVIe siècle devant les Suavages d'Amérique du Sud" in Schmidt, Francis (ed.). *L'Impensable Polythéisme: études d'historiographie religieuse*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- CLASTRES, Pierre, 1962/2003. "Troca e poder: filosofia da chefia indígena" in *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify.

- 1963/2003. "Independência e exogamia" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1966/2003; "O Arco e o cesto" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1967/2003. "De que riem os índios" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1969/2003. "Copérnico e os selvagens" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*.
- 1970/2003. "Os profetas na selva" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1972/1995. *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo, Ed. 34.
- 1972/2003. "Do Um sem o Múltiplo" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1973a/2003. "Elementos de demografia ameríndia" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1973b/2003. "O dever da palavra" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1973c/2003. "Da tortura nas sociedades primitivas" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
1974. *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit.
- 1974/1978. "A sociedade contra o Estado" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1974/1990. *A fala sagrada. Cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus.
2003. "Entrevista com Pierre Clastres para a revista *L'Anti-Mythes* n. 9" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac & Naify.
- 1976a/2004. "A questão do poder nas sociedades primitivas" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
- 1976b/2004. "Liberdade, Mau Encontro, Inanimável" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
- 1976c/2004. "A economia primitiva" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
- 1977a/2004. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
- 1977b/1981. "Infortúnio do guerreiro selvagem" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
- 1977c/2004. "O retorno das luzes" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
- 1978/2004. "Os marxistas e a sua antropologia" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
1980. *Recherches d'Anthropologie politique*. Paris, Seuil.
- 1981/2004. "Mitos e ritos dos índios da América do Sul" in 1972/1995. *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo, Ed. 34.
1992. *Mythologie des Indiens Chulupi*. Louvain/Paris, Peeters, v. 98, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S., 2001. "Virando gente: notas a uma história awetí" in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- COHN, Clarice, 2001. "Os vários modelos jê". Ms.
- COHN, Clarice & Sztutman, Renato, 2003. "O visível e o invisível na guerra ameríndia" in *Sexta-Feira*(7). [Guerra]
- COLPRON, Anne-Marie, 2005. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo" in *Mana* (11/1).
- COMBÈS, Isabelle, 1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris, PUF.
- COMBÈS, Isabelle & SAIGNES, Thierry, 1991 *Alter Ego : naissance de l'identité chiriguano*, Paris: EHESS/Cahiers de l'Homme.
- COSTA, Luis Antônio Lino da Silva, 2000. *Modelos do presente, narrativas do passado: por uma antropologia histórica nas Guianas (1596-2000)*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- DENEVAN, William (org.), 1992. *The native population of Americas in 1492*. Madison, University of Madison.
- DELEUZE, Gilles, 1998. *Diálogos* (Com Claire Parnet). São Paulo, Escuta.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Felix, 1980. *Mille plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit.
1991. *O que é a filosofia?* São Paulo, Ed. 34.
- DESCOLA, Philippe, 1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique" in *Revue Française de Science Politique* (38).
1992. "Societies of nature and the nature of society" in KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Londres, Routledge.
1993. *Les lances du crépuscule: relations jivaros, Haute-Amazonie*. Paris, Plon.
1998. "Razão e sentimento: a relação com o animal na Amazônia" in *Mana* (4/1). Rio de Janeiro, Contra Capa.

2001. « Par-delà la nature et la culture » in *Le débat* (114).
2003. “As afinidades seletivas : aliança, guerra e predação no complexo jivaro” in *Sexta-Feira* (7) [Guerra]. São Paulo, Ed. 34.
2004. « Las cosmologías indígenas de la Amazonia » in Surrallés, Alexandre & Garcia Hierro, P. (dirs.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague, IWGIA.
- DESCOLA, Pierre & LORY, Jean-Luc, 1982. « Les guerriers de l’invisible : sociologie comparative de l’agression chamannique en Papouasie Nouvelle Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar) in *L’ethnographie* (87-88 (2-3).
- DETIENNE, Marcel, 2000. *Comparer l’incomparable*. Paris, Seuil.
- DIAS Jr., Carlos M., 2000. *Próximos e distantes: estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região Sudeste das Guianas*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
2003. “Unidades sociais e padrões de relações: fusão e fissão entre os Waiwai no Jatapuzinho” in *Estudios Latinoamericanos* (23).
- DO PATEO, Rogério, 2005. “Guerra e devoração” in Gallois, Dominique (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, NHII/Associação Editorial Humanitas.
- DUMONT, Louis, 1995. *Homo hierarcus: o sistema de castas de suas implicações*. São Paulo, Edusp.
- EISENBERG, José, 2000. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, UFMG.
- ELLIOT, T. S., 2004. *Poesia completa*. Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira. São Paulo, Ed. Arx.
- ERIKSON, Philippe, 1986. « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la beliqueuse quête de soi » in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXII).
1992. “Uma singular pluralidade: a etno-história pano” in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
2004. « Bières, masques et tatouages chez les Matis de l’Amazonie brésilienne » in Erikson, Philippe (org.). *La pirogue ivre : bières traditionnelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port, Musée Français de la Brasserie.
- D’ÉVREUX, Yves, 1916/1929. *Viagem ao Norte do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro. [Organização e notas de Ferdinand Dennis]
- 1916/1985. *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot. [Organização e notas de Hélène Clastres]
- FARAGE, Nádia, 1991. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- FAUSTO, Carlos, 1992. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1995. “De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará” in Viveiros de Castro, E. (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro, UFRJ.
2000. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.
- 2002a. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia” in *Mana* 8 (2).
- 2002b. “The bonnes affair: indigenous knowledge practices in contact situation seen from na Amazonian case” in *Man* (8/4).
2003. “Masks, trophies and spirits: making invisible relations visible”. Ms.
2004. “A blend of blood and tabaco: shaman and jaguar among the Parakanã of Eastern Amazonia” in Whitehead, Neil & Wrighr, Robin (orgs.). *Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonian*. Chapel Hill, NC.
2005. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani do Paraguai”. Ms.
- FERNANDES, Florestan, 1948/1989. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Hucitec.
- 1952/1970. *A função da guerra entre os Tupinambá*. São Paulo, Edusp.
1975. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis, Vozes.
- FOUCAULT, Michel, 1988. *A história da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.
1992. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir” in Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*. Paris, Gallimard.
- FRANCHETTO, Bruna, 2000. « Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu : la parole du chef » in Monod Bequelin, Aurore & Erikson, Philippe. *Les rituels du dialogue*. Nanterre, Société d’Ethnologie.
2001. “Línguas e histórias no Alto Xingu” in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- GALLOIS, Dominique T., 1985. “O pajé waiãpi e seus espelhos” in *Revista de Antropologia* (27-28), São Paulo, USP.
1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi*, São Paulo, FFLCH-USP, Série Antropologia.

1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, São Paulo, FFLCH-USP.
1989. “O discurso wajãpi sobre o ouro: um profetismo moderno” in *Revista de Antropologia* (30/31/32).
1991. “Relatório da visita dos Waiãpi do Amapari às aldeias do médio Oiapoque (Camopi, julho de 1991)”. Ms.
1994. *Mairi revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Wajãpi*. São Paulo, NHII/USP.
1996. “Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*” in Langdon, Jean (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Ed.da UFSC.
2000. “Nossas falas duras: discurso político e auto-representação wajãpi” in Albert, Bruce & Ramos, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, IRD/Editora da Unesp.
2001. “Essa incansável tradução: entrevista com Dominique Gallois”, por Evelyn Schuler, Florencia Ferrari, Renato Sztutman e Valéria Macedo” in *Sexta-Feira* (6) [Utopia].
2005. “Os Wajãpi frente à sua ‘cultura’”. Ms.
- GELL, Alfred, 1992. *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford, Berg.
1993. *Wrapping in images: tattooing in Polynesia*. Oxford, Claredon Press.
1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, Clarendon Press.
1999. “Strathernograms” in *The art of anthropology: essays and diagrams by Alfred Gell*. London, Athlone.
- GINZBURG, Carlo, 1991. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GODELIER, Maurice, 1982. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez le Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Flammarion.
1991. “An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies” in Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GOLDMAN, Márcio, 1999. “Lévi-Strauss e os sentidos da história” in *Revista de Antropologia* (42). São Paulo, USP.
2001. “Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus” in *Mana* (7/2). Rio de Janeiro, Contra Capa.
2005. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Ms.
- GOULART, Jean Pierre, 2000. « La parole et le livre dans la configuration religieuse d’Amazone : chamanisme et messianisme chez les tikuna » in Aigle, Denise ; Perrière, Bénédicte & Chaumeil, Jean-Pierre (eds.). *La politique des esprits*. Nanterre, Société d’Ethnologie.
- GOW, Peter, s/d. “Asleep, drunk, hallucinating: altering bodily state through consumption in eastern Peru”. Ms.
- GREGORY, Christopher, 1982. *Gifts and commodities*. London, Academic.
- GRELAND, Pierre, 1982. *Ansi parlaient nos ancêtres: essai d’ethnohistoire waiãpi*. Paris, ORSTOM.
- GRUPIONI, Denise Fajardo, 2005a. “Tempo e espaço na Guiana indígena” in Gallois, Dominique (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, NHII/Associação Editorial Humanitas.
- 2005b. “Espaço e tempo no sistema de relações tarêno”. in Gallois, Dominique (org.) *Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo, NHII/Humanitas.
- GRUZINSKI, Serge, 1985. *Les hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale XVIe – XVIIIe siècles*. Paris, Editions des Archives Contemporaines.
1999. « O renascimento ameríndio » in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
2003. *A colonização do imaginário*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HARRISON, Simon, 1991. “The symbolic construction of aggression and war in a Sepik river society” in *Man* (24).
- HECKENBERGER, Michael, 1999. “O enigma das grandes cidades: corpo privado e Estado na Amazônia” in Novas, A. (org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- 2001a. “Estrutura, história e transformação da cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C.” in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- 2001b. “Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu” in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- HECKENBERGER, Michael; NEVES, Eduardo & PETERSEN, James, 1998. “De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi da Amazônia” in *Revista de Antropologia* (41/1).
- HILL, Jonathan & Santos Granero, Fernando (eds.), 2002. *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture área in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press
- HOUSEMAN, Michael, 1998. “Quelques configurations relationnelles de la douleur” in Héritier, F. (ed.) *De la violence II*. Paris, Odile Jacob.
2004. “O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual” in *Mana* (9/2).

- Houseman, m. & SEVERI, C., 1994. *Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, Eds. MSH/CNRS.
- HOWARD, Catherine, 1993. "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia" in Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história*. São Paulo, NHII/Fapesp.
2001. *Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. PhD thesis. Chicago, University of Chicago.
- HUGH-JONES, Christine, 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen, 1979. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
1988. "The gun and the bow: myths of white men and indians" in *L'homme* (106-107).
1993. "Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization" in *L'homme* (126-128).
1994. "Shamans, profets, priests, and pastors" in Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline (eds.). *Shamanism, history & the state*. Michigan, University of Michigan Press.
1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in the North West Amazonia" in Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen (eds.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
2003. "Etnias do rio Uaupés: Rituais" in *Enciclopédia dos povos indígenas*. www.socioambiental.org/pib/epi/uaupés/ritual.
- ISA, 2001. "Palavras indígenas" in Ricardo, Carlos Alberto (org.) *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- KRACKE, Waud, 1978. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press.
1992. "He who dreams: the nocturnal source of transforming power in Kagwahiv shamanism" in Langdon, Jean & Baer, Gerhard (eds.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New México Press.
- LADEIRA, Maria Inês, 2001. Espaço geográfico Guarani Mbyá: significado, constituição e uso. Tese de doutorado em Geografia Humana. São Paulo, USP.
- LANNA, Marcos, 2004. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres". Ms.
- LANGDON, Jean, 1994. "Poder y autoridad en el proceso político siona: ascenso y ocaso del cacique-curaca". in *Informes Antropológicos* (7). Santa Fé de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología – Colcultura.
- LANGDON, Jean & BAER, Gerhard (eds.), 1992. *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New México Press.
- LATOURE, Bruno, 1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Ed. 34.
1997. "On actor-network theory: a few clarifications". Ms.
2001. *A Esperança de Pandora*. Florianópolis, UFSC.
- 2004a. "Which cosmos for which cosmopolitics? Comments on Ulrich Beck's peace proposal". Paper for common knowledge special issue of War and Peace. Ms.
- 2004b. « Por uma antropologia do centro: entrevista a Stelio Marras e Renato Sztutman » in *Mana* (10/2).
- LAZARATTO, Maurizio, 1999. "Postface. Gabriel Tarde: un vitalisme politique" in *Monadologie et sociologie. Oeuvres de Gabriel Tarde I*. Paris, Institute Synthélabo.
- LEFORT, Claude, 1987. "L'oeuvre de Pierre Clastres". in Abensour, Miguel (dir.). *Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil.
- LÉRY, Jean de, 1578/1994. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris, Livre de Poche.
- LESTRINGANT, Jacques, 1991. *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*. Paris, Albin Michel.
1994. « Léry ou le rire de l'indien » in Léry, Jean. In *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris, Livre de Poche.
1997. « Introduction à *Les singularités de la France Antartique* » in Thevet, André. « Introduction à *Les singularités de la France Antartique* ». Paris, Éditions Chandeigne.
1999. « À espera do outro » in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1944. "Reciprocity and hierarchy" in *American Anthropologist* (46).
1955. *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.
1967. *Du miel aux cendres. Mythologiques II*. Paris, Plon.
1976. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário.
1982. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo, Vozes.
1987. *O totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70.

1989. *O pensamento selvagem*, Papirus, Campinas.
1991. *O cru e o cozido. Mitológicas I*. São Paulo, Brasiliense.
1993. *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras
1999. “História e etnologia” in *Textos didáticos*. IFICH/UNICAMP.
1994. “Sur Jean de Léry: entretien avec Dominique-Antoine Grisoni” in Léry, Jean. *Histoire d’une Voyage fait en la Terre du Brésil*. Paris, Le Livre de Poche.
- LIMA, Tânia, 1995. *A parte do cauíim: etnografia juruna*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi” in *Mana* (2/2).
1999. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna” in *RBCS* (14).
2005. “Um história do dois, do uno e do terceiro”. Ms.
- LIMA, Tânia & Goldman, Márcio, 1998. “Como se faz um grande divisor” in *Sexta-Feira*(3). [Fronteira]
2001. “Pierre Clastres, etnólogo da América” in *Sexta-Feira*(6) [Utopia]. São Paulo, Ed. 34.
- MAIZZA, Fabiana, 2004. « L’ennemie dans la tête: ou pourquoi les Tupinamba se rasaient-ils la tête ? ». M. Mémoire de DEA. Nanterre, Paris X.
- MARRAS, Stelio, 1999. “Corpo, cosmologia e subjetividade” in *Sexta-Feira* (4) [Corpo].
2005. *Fronteiras da natureza: biotecnologia sob exame antropológico*. I Relatório de pesquisa para Fapesp. Ms.
- MAYBURY-LEWIS, David, 1984. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MELATTI, Júlio Cezar, Web. [www.paginadomelatti.com.br](http://www.paginadomelatti.com.br)
- MELIÁ, Bartolomeu, 1988. *El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción, Universidad Católica.
- MENEZES BASTOS, Rafael, 2001: “Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (*jawari*)” in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- MENGET, Patrick., 1985. « Notes sur l’ethnographie jésuite de l’Amazonie portugaise (1653-1759) » in Blanckaert, Claude (ed.). *La naissance de l’anthropologie ?* Paris, 1985.
- 1993a. “Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)” in *L’homme* (126-8).
- 1993b. « Notas sobre as cabeças munduruku » in Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: história e etnologia*. São Paulo, NHII/Fapesp.
1996. « De l’usage des trophées en Amérique du Sud – esquisse d’une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et munduruku (Brésil) » in *Systèmes de pensée en Afrique noire* (14) [Destins de meurtriers] .
- 1999a. « Entre memória e história » in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- 1999b. “A política do espírito” in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
2003. “Ikpeng” in *Enciclopédia dos povos indígenas*.  
[www.socioambiental.org/pib/epi/ikpeng](http://www.socioambiental.org/pib/epi/ikpeng)
- MÉTRAUX, Alfred, 1927. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine.
- 1928/1979. A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo.
1967. “L’anthropophagie rituelle des Tupinambá” in *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.
- MEUNIER, Jacques, 1999. “Itinerários de uma criança normanda” in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MONTARDO, Deise, 2003. “O fazer-se de um belo guerreiro: música e dança no jeroxy guarani” in *Sexta-Feira* (7). [Guerra]
- MONTEIRO, John, 1992. “Os Guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVII” in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- 1999a. “Armas e armadilhas: história e resistência dos índios” in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- 1999b. “The crisis and transformations of invaded societies: coastal Brazil in the Sixteenth Century” in Salomon, Frank & Schwartz, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Natives Peoples of the Americas. South America*, vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press.
2001. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de livre-docência. Campinas, Unicamp.
- MONTERO, Paula, 2001. “Utopias jesuítas na América” in *Sexta-Feira* (6) [Utopia].
- MONTES, Maria Lúcia, 2000. “Fragmentos de uma entrevista jamais realizada” in *Sexta-Feira* (5). [Tempo]
2001. “Relatório da pesquisa para o filme Ouro de Tolo”. Ms.
- MÜLLER, Regina Polo, 1990. *Os Assurini do Xingu: história e arte*. Campinas, Editora da Unicamp.

- NEVES, Eduardo, 1998. *Paths in dark waters: archeology as indigenous history in Northwest Amazonia*. Tese de doutorado. Indiana University.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel, 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
2001. "Nimongaraí" in *Mana* (7/2).
- NÓBREGA, Pe. Manuel, 1955. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- NOELLI, Francisco da Silva, 1996. "As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos Tupi" in *Revista de Antropologia* (39/2).
- OVERING, Joanna, s/d. "Styles of manhood: an amazonian contrast in tranquility and violence". Mimeo.
1975. *The Piaroa: a people of the Orenoco basin*. Oxford, Clarendon Press.
1983. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on guianese, central-brazilian and north-west amazon social political-thought" in *Anthropologica* (59/62). Caracas, Fundación La Salle.
1984. "Dualism as expression of danger" in Kesinger, K. (org.) *Marriage practices in lowland south american societies*. Urbana, University of Illinois Press.
1987. "Personal autonomy and the domestication of self in piaroa society" in JAHODA, G. & LEWIS, I.M. (orgs.) – *Acquiring culture: cross cultural studies in child development*. London, Croom Helm.
1994. "O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia" in *Idéias* (1/2). Campinas, Unicamp.
1995. "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões", in *Mana* (1/1).
2000. "Introduction" in Overing, J. & Passes, A (eds.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge.
- PÉCORRA, Alcir, 1999. « Cartas à segunda escolástica » in Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- PEGGION, Edmundo, 2003. "Alianças e facções : a organização política dos Kagwahiva da Amazônia" in *Estudios Latinoamericanos* (23).
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz, 1992. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1996. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.
2000. "A vida nas aldeias dos Tupi da costa" in *Oceanos* (42).
2003. "Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial" in *Sexta-Feira*(7). São Paulo, Ed. 34.
- PIMENTA, José, 2002. "Índio é todo igual": a construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de doutorado. Brasília, UnB.
- PISSOLATO, Elizabeth, 2004. "Mobilidade, pessoa e vida breve: revisitando o tema da terra sem mal a partir de uma etnografia atual entre grupos mbya no sudeste do Brasil" in *Estudios latinoamericanos* (24).
- POMPA, Cristina, 1998."A construção do fim do mundo: para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil 'rústico'" in *Revista de Antropologia* (41/1).
2003. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*.
2004. "Leituras do 'fanatismo religioso' no sertão brasileiro" in *Novos Estudos Cebrap* Cebrap (69). São Paulo, Cebrap.
- PORRO, Antônio, 1992. "História indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos XVI a XVIII" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1996. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, Edusp.
- PUNTONI, Pedro, 1996. "Confederação dos Tamoios: Gonçalves Magalhães e a historiografia do Império" in *Novos Estudos Cebrap* (45).
- RAMINELLI, Ronald, 1996. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro, Zahar – São Paulo, Edusp.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1971. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the tukano indians*. Chicago, Chicago University Press.
1973. *Desana: le symbolisme universel des indiens tukano du Vaupés*. Paris, Gallimard.
1975. *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the indians of Colombia*. Philadelphia, Temple University Press.
1978. "Desana animal categories, food restriction and the concept of color energies" in *Jornal of Latin American Lore* (4/2).
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1992. « História campa, memória ashaninka » in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

2002. « Social forms and regressive history : from the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the bolivian savanna” in Hill, Jonathan & Santos-Granero, Fernando (eds.) *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.
- RICHIR, Marc, 1987. “Quelques reflexions épistémologiques preliminaries sur le concept e sociétés contre l’État” in Abensour, Miguel (dir.). *Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil.
- RILKE, Rainer Maria [CAMPOS, Augusto de], 2001. *Coisas e anjos de Rilke*. São Paulo, Perspectiva.
- RIVIÈRE, Peter, 1984. *Individual and society in Guiana*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2001a. “A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas” in *Mana* (7/1), Rio de Janeiro, Contra Capa.
- RODGERS, David, 2002. “A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng” in *Mana* (8/2).
- ROOSEVELT, Anna C., 1993. “The rise and fall of the Amazon chiefdoms” in *L’homme* (126-8), 1993.
- SAIGNES, Thierry, 1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz: HISBOL.
- SANTILLI, Paulo, 1994. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco*. São Paulo, NHII/Fapesp.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1986. “Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America” in *Man* (21/4).
1991. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres, The Athlone Press.
- 1993a. “From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland South America” in *L’homme* (126-8).
- 1993b. “Templos e ferrarias: utopia e reinvenção cultural no oriente peruano” in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/FAPESP.
2000. “The Sisyphus syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia” in Overing, Joanna & Passes, Allan (eds.). *Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge.
2002. “The arawakan matrix: ethos, language and history in Native South-America” in Hill, Jonathan & Santos Granero, Fernando. *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.
- SAHLINS, Marshall, 1963. “Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia” in *Comparative studies in society and history – an International Quarterly, vol. V*.
1972. *Stone age economics*. Chicago, Aldine-Atherton.
1976. *Culture and practical reason*. Chicago, University of Chicago Press.
1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
1995. *How natives think: about Captain Cook, for example*. Chicago, University of Chicago Press.
- SALVADOR, Frei Vicente, 1918. *História do Brasil*. [Nova edição revista por Capistrano de Abreu]. São Paulo e Rio de Janeiro, Weizflog Irmãos.
- SEEGER, Anthony, 1981. “Substância física e saber: dualismo na liderança suyá” in *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. Campos.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1987. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas” in Oliveira, João Pacheco. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Marco Zero/Editora da UFRJ, Rio de Janeiro.
- SCHADEN, Egon, 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo Epu-Edusp
- SCHWARCZ, Lilia, 2005. “Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história” in *Novos Estudos Cebrap* (72).
- SERVICE, Elman, 1975. *The origins of State and civilization*.
- SEVERI, Carlo, 2000. “Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamanística kuna” in *Mana* 6(1).
2002. “Memory, reflexivity and belief: reflections on the ritual use of language” in *Social anthropology* (10/1).
2003. “Warburg anthropologue ou le déchiffrement d’une utopie” in *L’homme* (165).
2004. “Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity”. Ms.
- SILVA, Márcio Ferreira da, 2000. “Perspectivas do tempo” in *Sexta-Feira*(5). São Paulo, Hedra.
- SIMONDON, Gilbert, 1964. *L’individu et sa genèse physico-biologique: l’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Paris, PUF.
1989. *L’individuation psychique et collective : à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*. Paris, Aubier.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel, 1587/1987. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

- STADEN, Hans, 1557/1979. *Nus, feroces et anthropophages*. Paris, Éditions de la Métailié.
- 1557/1998. *Hans Staden*. Rio de Janeiro, Dantes.
- STERPIN, Adriana, 1993. “La chasse aux scalps chez les Nivacles du Gran Chaco” in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXIX).
- STRATHERN, Andrew, 1971. *The rope of Moka; big men and ceremonial exchange in Mount Hagen*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn, 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
1991. “One man and many men” in Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
1999. *Property, substance and effect: essays on people and things*. London, The Athlone Press.
- SZTUTMAN, Renato, 2000. *Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
2002. “O agente e seu revés: um problema para a teoria antropológica”. Ms.
2003. “Comunicações alteradas: festa e xamanismo na Guiana oriental” in *Campos* (4).
2004. “Kawewi pepike: les cauinages anthropophages des anciens Tupi-Guarani” in Erikson, Philippe (org.). *La pirogue ivre : bières traditionnelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port, Musée Français de la Brasserie.
2005. “Sobre a ação xamânica” in *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, NHII/Associação Editorial Humanitas.
- TARDE, Gabriel, 1999. *Monadologie et sociologie. Oeuvres de Gabriel Tarde I*. Paris, Institute Synthélabo.
- TAYLOR, Anne-Christine, 1985. « L’art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro » in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXI).
1992. “História pós-colombiana da alta Amazônia” in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1993. « Remembering to forget : jivaroan ideas of identity and morality » in *Man* (28/4).
2001. “Wives, pets and affine : marriage among the Jivaro” in Rival, Laura & Whitehead, Neil (eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press.
2003. “Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro” in *L’homme* (165).
- TEIXEIRA MONTEIRO, Duglas, 1974. *Os errantes do novo século*. São Paulo, Duas Cidades.
- THEVET, André, 1557/1997. *Les singularités de la France Antartique*. Paris, Éditions Chandeigne.
- 1575/1953. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle : Le Brésil et les brésiliens*. Paris, PUF.
- THOMAS, David, 1976. “El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon” in *Antropologica* (43).
- THOMAS, Keith, 1991. *Religion and the decline of magic*. Londres, Penguin.
- THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline, 1996. “Introduction” in Thomas, N. & Humphrey (eds.). *Shamanism, history & the state*. Michigan, University of Michigan Press.
- TODOROV, Tzvetan, 1982. *La conquête de l’Amérique: la question de l’autre*. Paris, Seuil.
- VAINFAS, Ronaldo, 1995. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Juliana B. Almeida, 1999. “Nossa senhora, o fumo e a dança” in Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Funarte/Companhia das Letras.
- VAN VELTHEM, Lúcia, 2003. *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- VASCONCELOS, Simão, 1633/1977. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes.
- VEBER, Hanne, 2003. “The production of a ‘black hole’ in western amazonian ethnography” in *Current Anthropology* (44/2).
- VIDAL, Silvia, 2002. “Secret religious cults and political leadership: multiethnic confederacies from Northwest Amazonia” in Hill, Jonathan & Santos Granero, Fernando. *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalaptí*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, mimeo.
- 1985a. “Propostas para um segundo encontro Tupi” in *Revista de Antropologia* (27/28).
- 1985b. “Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière” in *Anuário Antropológico* 1985, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.
- 1992/2002. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
1992. *From the enemy’s point of view: humanity and divinity in an amazonian society*. Chicago, Chicago University Press.

- 1993/2002. “O problema da afinidade na Amazônia” in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
1993. “Histórias ameríndias” in *Novos Estudos Cebrap* (39).
1996. “Comentários ao artigo de Francisco Noelli” in *Revista de Antropologia* (39/2).
- 1996a/2002. “A imanência do inimigo” in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naif.
- 1996b/2002. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
1998. “Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere”. Mimeo.
- 1999a. “Etnologia indígena” in Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995) – Antropologia*. São Paulo, Sumaré/Anpocs/Capes.
- 1999b. “Entrevista com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro”, por Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stelio Marras” in *Sexta-Feira* (4). [Corpo]
- 2000/2002. “Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco” in *Ilha* (1). Florianópolis, UFSC.
2001. “A propriedade do conceito”. Ms.
- 2002a. “O nativo relativo” in *Mana* (8/1). Rio de Janeiro, Contra Capa.
- 2002b. “Xamanismo e sacrifício” in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.
- s/d. “Ensaio sobre o dado”. Ms.
2004. “Entrevista com Jean-Christophe Royoux, em 8/8/2004” in Ohanian, Melik & Royoux, Jean-Christophe. *Cosmograms* Kristale Company.
2005. “On Tukanoan onomastics: four remarks and a diagram”. Ms.
- WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo, 1961. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, MEC.
- WAGNER, Roy, 1981. *The invention of culture*. Chicago, University of Chicago Press.
1991. “The fractal person” in Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WEISS, Gerald, 1975. *Campa Cosmology: the world of the forest tribe in South America*. American Museum of Natural History.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1956. *Remarks on the foundations of mathematics*. Editado por G.H. von Wright, R. Rhees e G.E.M. Anscombe. Cambridge, The MIT Press.
- WHITEHEAD, Neil, 1990. ‘The snake warriors: sons of the Tiger’s teeth: a descriptive analysis of Carib warfare; 1500-1820. in Haas, J. (org.) *The anthropology of war*. Cambridge, Cambridge University Press.
1992. “Tribes make States and States make tribes” in Ferguson, Brian & Whitehead, Neil (eds.). *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fe, School of American Research Press.
2000. “Hans Staden and the cultural politics of cannibalism” in *Hispanic American Historical Review* (80/4). Duke University Press.
- WRIGHT, Robin, 1996. “Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa” in LANGDON, J. (org.) – *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC.
2002. “Prophetic traditions among the Baniwa and other arawakan people of the Northwest Amazonia” in Hill, Jonathan & Santos-Granero, Fernando (eds.) *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.
- WRIGHT, Robin & HILL, Jonathan, 1992. “Venancio Kamiko: Wakuénai shaman and messiah” in in Langdon, Jean & Baer, Gehard (eds.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New México Press.
- ZOURACHVILLI, François, 2000. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)” in Alliez, Éric (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo, Ed. 34.

