

LIVRO SEGUNDO

OS MECANISMOS TRIBAIS DE CONTROLE SOCIAL E A GUERRA

INTRODUÇÃO

A FUNÇÃO DA GUERRA no plano das *relações reais* foi metodicamente analisada na primeira parte desta monografia. Apesar das dificuldades inerentes aos trabalhos de reconstrução histórica, a documentação empírica acessível permitiu examinar os principais problemas relativos ao papel desempenhado pela guerra na adaptação dos tupinambá ao meio natural circundante (inclusive, é claro, no condicionamento e na determinação das relações adaptativas dos tupinambá entre si e com outros grupos da mesma espécie). Contudo, o alcance explicativo da análise desenvolvida restringe-se às ações e às atividades imediatamente ligadas ou desencadeadas pelos empreendimentos guerreiros, pois mesmo a discussão prévia dos motivos e objetivos da guerra tribal (cf. pp. 58 ss.) foi realizada com o intuito de mostrar que relação existia entre os empreendimentos guerreiros e a organização da sociedade tupinambá. Por isso, o conhecimento obtido é apenas parcial: abrange somente as conseqüências e os efeitos da guerra tribal que eram “ignorados” pelos tupinambá.

Tais aspectos da guerra caíam, como já foi indicado, fora de seu campo de consciência social; pois não existia, na cultura desses povos, nenhuma objetivação que exprimisse o significado prático e a importância material das expedições guerreiras.

Portanto, para completar a análise da guerra na sociedade tupinambá, seria preciso investigar as seguintes questões fundamentais: a) por que os indivíduos empenhados nos empreendimentos guerreiros agiam de modo coordenado, isto é, como “personalidades socializadas”, com referência às ações e atividades sociais especificamente ligadas com a guerra; b) quais eram os fundamentos sociais em que repousava, durante os “estados de guerra”, o comportamento coletivo; c) que aspectos da guerra caíam no campo de consciência social dos tupinambá, recebendo assim uma explicação etnocêntrica, e que função desempenhavam na preservação do equilíbrio social. Como se vê, todas estas questões dizem respeito a problemas de controle social. Compete-me indicar nesta introdução: se as fontes compulsadas fornecem dados capazes de suportar a investigação desse tipo de problemas; e, no caso positivo, qual a orientação adotada no estudo sociológico desses problemas na sociedade tupinambá e na apresentação dos materiais.

Quanto aos dados de fato disponíveis, um trabalho anterior, de crítica interna do conteúdo etnográfico das fontes quinhentistas e seiscentistas, patenteou a consistência das mesmas nesse particular e as possibilidades de aproveitamento sociológico das informações nelas contidas. Constatei, então, que a documentação disponível não parece inferior, sob muitos aspectos, à que um especialista poderia reunir através da observação direta, e que ela permite examinar os principais problemas que poderiam ser suscitados pela análise sociológica da integração e da

função da guerra no sistema organizatório da sociedade tupinambá.[\[402\]](#)

Quanto à segunda questão, convém salientar que encarei o controle social como uma das esferas de sistema organizatório da sociedade tupinambá. Delimitando o problema dessa maneira, cheguei à conclusão de que o controle social desempenha duas funções básicas: 1) desenvolve nos indivíduos associados a capacidade para a convivência e para a ação conjugada; 2) promove a integração das situações sociais de vida de modo a imprimir um caráter suprapessoal ou coletivo às ações e às atividades sociais dos *socii*, tornando-as reciprocamente coerentes entre si. As duas funções são complementares e interdependentes. Se os ajustamentos dos indivíduos às situações sociais de vida pressupõem que atuem como “personalidades socializadas”,[\[403\]](#) a emergência e o desenvolvimento destas constituem, por sua vez, resultados da participação das situações sociais de vida. Contudo, a presente investigação comprovou que as duas funções possuem mecanismos próprios e que, sob esse aspecto, são unilaterais e infrutíferas as teorias sociológicas que acentuam a predominância de uma função sobre outra, ou que sublinham a equivalência de ambas.[\[404\]](#) A primeira função é diretamente responsável pela criação das condições sociopsíquicas da interação social, enquanto a segunda interfere profundamente, como um dos fatores dinâmicos da vida social, no estabelecimento do grau de coesão e de unidade do comportamento coletivo.

Em consequência das duas funções, o controle social liga-se mediatamente à preservação do equilíbrio social. Neste trabalho terei que dar, em virtude da importância que ela possuía no sistema organizatório da sociedade investigada, muita atenção a essa função derivada do controle social. Entretanto, penso que o conhecimento indicado não é suficiente para fundamentar a generalização, aceita e sustentada como cientificamente verdadeira por vários sociólogos, segundo a qual a função do controle social seria a de manter a “ordem social”. Primeiro, semelhante explicação apenas apanha o controle social no plano da “estática social”. É sabido, no entanto, que o controle social também desempenha, em proporções variáveis de acordo com a natureza dos tipos sociais,[\[405\]](#) uma função dinâmica. Além disso, não é exato que a preservação da “ordem social” seja um produto exclusivo do controle social. Simmel já demonstrou, em uma análise brilhante, que a *estabilidade* ou a *ordem social* depende de múltiplos fatores, inclusive os que foram definidos acima como funções específicas do controle social.[\[406\]](#) O objeto desta investigação não comporta, todavia, o tratamento de ambos os problemas. De um lado, lidei com fenômenos que, por sua própria natureza, dizem respeito a uma “situação estática”. De outro, foi visto acima que era nula a potencialidade da guerra como “fator social construtivo” na sociedade tupinambá (cf. pp. 133-4 e nota 324), pouco aberta a mudanças.

A subdivisão em dois tópicos gerais da segunda parte deste trabalho, a qual corresponde às duas funções básicas do controle social, constitui um esforço para esclarecer, de modo tão completo quanto possível, os três complexos problemas referidos no começo desta introdução. De fato, a primeira subdivisão (“A socialização e a guerra”) permitirá tratar do problema a), enquanto a segunda (“Os fundamentos guerreiros do comportamento coletivo”) abrangerá os problemas b) e c) (cf. p. 175).

Tenho a impressão de que a orientação metodológica adotada facilitou sobremaneira a exploração dos dados disponíveis, e que o método expositivo empregado simplificou a apresentação dos resultados da investigação. Como norma de trabalho, procurei analisar todos os problemas envolvidos pelo assunto sobre os quais a documentação apresenta uma consistência mínima. Assim, suponho ter contribuído, no que estava ao meu alcance e com as lacunas inevitáveis, para esclarecer melhor o objeto desta parte da monografia, mostrando como a guerra penetrava ou interferia nos mecanismos de controle social da sociedade tupinambá. Apenas deixei de lado o controle social das ações e atividades guerreiras vinculadas à organização e à realização das excursões guerreiras e ao choque armado, naturalmente porque isso já foi analisado na primeira parte.

1. A SOCIALIZAÇÃO E A GUERRA

O emprego do termo *socialização*, na sociologia, não se tem subordinado a uma conotação uniforme. O contraste entre sua utilização como um “termo de apreciação” e suas aplicações com fim meramente “descritivo”^[407] acarreta inúmeras confusões. Acresce, além disso, que o termo possui, no segundo sentido, duas acepções distintas: 1) uma, mais geral, que se refere aos processos sociais através dos quais personalidades em interação influenciam-se reciprocamente e a “herança social” é transmitida; 2) e outra, restrita às sociedades ocidentais ou ocidentalizadas, que designa os processos sociais através dos quais o Estado tem estendido ou tende a estender o seu poder de *controle*, e as situações criadas pelo solapamento, extinção ou desnivelamento de certos direitos e privilégios. Evidentemente, o termo é empregado, nesta monografia, de modo descritivo e na primeira acepção, mais inclusiva. A seguinte definição caracteriza a compreensão sociológica do fenômeno, assim delimitado: “a socialização é a forma, realizada de diversas maneiras, através da qual os indivíduos, sobre a base de interesses naturais ou ideais, momentâneos ou duradouros, conscientes ou inconscientes, que impulsionam causalmente ou induzem teleologicamente, constituem uma unidade na qual se realizam aqueles interesses”.^[408]

Os dados contidos na documentação disponível são, no entanto, de natureza a favorecer antes a análise do “conteúdo ou matéria” da socialização, segundo a terminologia de Simmel, do que a sua forma. Para compensar tais lacunas das fontes históricas (quando apreciadas de um ângulo sociológico), pareceu-me conveniente considerar os dados positivos e explícitos como descrições de “situações de vida” na sociedade tupinambá. Este artifício de análise, em si mesmo legítimo e necessário, além de justificável diante da natureza da documentação explorada, permitiu lidar com os problemas de socialização em termos de “posição social” (status) e de “participação da cultura” nas suas vinculações recíprocas. Assim, não só ambos os aspectos do fenômeno (a “forma” e o “conteúdo”) foram focalizados sociologicamente, na medida em que o poderiam ser em uma monografia como a presente; mas ainda foi esclarecida que parte a guerra tomava nos subprocessos de

socialização, que interferiam na formação da personalidade dos guerreiros, e em sua distribuição e localização na estrutura social.

A. Os ideais guerreiros na formação da personalidade masculina

Há autores que se preocupam em saber, em seus estudos ou discussões de natureza “sociológica”, se a guerra constitui ou não uma *atividade masculina*. Suponho, no entanto, que a análise sociológica do fenômeno não alimenta semelhante preocupação. Em nenhuma sociedade a “guerra” se apresenta como algo que diga respeito a ou que afete exclusivamente o setor masculino da população. Se isso quase sempre é verdade quanto aos aspectos “militares” da guerra, não é, ou é em grau muito menor, quanto às demais situações envolvidas ou desencadeadas pela guerra. Na sociedade tupinambá, como foi visto na primeira parte deste trabalho, a guerra só constituía uma “atividade masculina” em suas esferas “militares”. Assim mesmo, as mulheres participavam de alguns tipos de expedição guerreira e chegavam a desempenhar nelas algumas atividades de caráter cooperativo, embora “amilitares”. Nas situações posteriores ao combate, os seus papéis eram relevantes, pois participavam ativamente dos rituais de recepção dos prisioneiros, de seu sacrifício ritual e das cerimônias antropofágicas, sendo além disso, como os homens, afetadas por seus resultados ou efeitos. Contudo, é a esfera “militar” que serve de ponto de referência para a caracterização das personalidades masculina e feminina com relação à guerra. Na sociedade tupinambá, o *guerreiro* era o homem, e não a mulher (excetuando-se as mulheres tríbades, que representavam desvios do tipo normal de personalidade feminina, e eram raras). Nesse sentido, pode-se dizer que a guerra era uma *atividade masculina* na sociedade tupinambá.

As conseqüências teóricas dessa constatação são óbvias, pois o problema da formação e desenvolvimento da personalidade do *guerreiro* fica naturalmente confinado ao setor masculino da sociedade investigada. Graças a isso, ao invés de indagar como se processava, de um modo geral, a organização da personalidade tupinambá e que importância os valores guerreiros possuíam dentro dela, procurei conhecer diretamente os meios através dos quais os tupinambá imprimiam uma configuração guerreira à personalidade masculina. As questões prejudicadas, relativas à comunhão de certos valores guerreiros por todos os membros ativos da população, são esclarecidas no lugar conveniente (cf. adiante, “Os fundamentos guerreiros do comportamento coletivo”, segunda subdivisão desta parte do trabalho). O caminho a ser percorrido por enquanto envolve apenas duas perguntas fundamentais: 1) é possível caracterizar a função desempenhada pelos ideais guerreiros no processo de formação da personalidade masculina na sociedade tupinambá? 2) como se processava a aquisição dos valores guerreiros e que influência eles exerciam na configuração da personalidade masculina dos tupinambá? Destas duas questões, apenas a segunda precisa ser examinada à luz da documentação empírica disponível, pois a primeira é suficientemente esclarecida

pelos conhecimentos já obtidos a respeito da formação e da organização da personalidade masculina na sociedade tupinambá.

O adestramento dos indivíduos para a vida social se processava no seio dos grupos domésticos e através da participação concreta das atividades rotineiras, sendo desenvolvido e organizado na base do sexo e da idade dos pacientes. Por isso, na análise sociológica do processo de formação da personalidade masculina na sociedade tupinambá convém tomar as categorias de sexo e de idade como ponto de referência. Aliás, como salienta Linton, este método permite considerar os problemas relativos à constituição da personalidade “em termos da comunidade, de posição social e de participação da cultura” por grupos de indivíduos,[\[409\]](#) ou seja, em termos dos mecanismos sociais de atribuição de status e papéis a indivíduos que apresentam, em comum, determinados requisitos psicossociais. É verdade que os tupinambá não chegaram a elaborar um sistema de categoria de sexo e idade que sulcasse profundamente a estrutura social, como acontece em outras sociedades tribais; contudo, em uma investigação do tipo da presente este aspecto da questão tem pouca importância, pois só está em jogo o funcionamento das categorias de sexo e idade como existiam na sociedade tupinambá em sua conexão com a guerra. Os adestramentos guerreiros específicos começavam quando os indivíduos do sexo masculino passavam a ser designados como *kunum~i-guasú*, isto é, quando atingiam, segundo Evreux, a idade de quinze a 25 anos, aproximadamente. Nesta idade, eram admitidos nas reuniões dos “adultos” (os *avá* e *tujuaé*), embora lhes fosse vedado manifestar-se a respeito dos assuntos discutidos, e participavam das expedições guerreiras, na qualidade de “tripulantes” (remadores) das canoas ou de caçadores dos bandos armados. Não exerciam ainda, no entanto, atividades propriamente guerreiras; estas só podiam ser praticadas pelos indivíduos considerados socialmente como “adultos”. Porém, ao alcançarem os limites da categoria da idade em apreço (segundo suponho, pois esse aspecto do sistema tribal de determinação de status continua obscuro), viam suspensas certas proibições inerentes ao seu *estado*, entre elas a de combater os inimigos em companhia dos guerreiros. Em conseqüência, podiam participar das expedições e das operações à mão armada. O reconhecimento formal do status de guerreiro se processava posteriormente, em função dos sucessos alcançados pelos jovens nos combates: se conseguissem aprisionar um inimigo e sacrificá-lo ritualmente, podiam passar, então, pelos rituais de renomação e ser chamados “homens” (*avá*). Por isso, a participação das expedições guerreiras engendrava, de fato, certas oportunidades aos mancebos, para que demonstrassem suas aptidões pessoais. Os que atravessassem tais provas de modo satisfatório conquistavam o direito de passar pelos rituais que dariam acesso ao status de “homem”. Portanto, o status que lhes era atribuído nessa época pela comunidade consistia em um *status condicional*. Graças às relações e às obrigações de parentesco, alguns jovens não se submetiam às provas “militares”; limitavam-se a sacrificar um inimigo, recebido de “presente” do seu *pai* ou do marido da irmã, e a passar pelos ritos subseqüentes de renomação.[\[410\]](#) Semelhante alternativa sugere que as provas “militares”, por que passavam os jovens nas expedições de que participavam com um *status condicional* de guerreiro, não

possuíam a rigor uma função seletiva, de peneiramento social. Como os indivíduos que não contavam com a cooperação indicada dos parentes (parece que esta era a norma) dependiam diretamente dos resultados de seus esforços pessoais, impõe-se a conclusão de que o sucesso “militar”, pelo menos para uma parte considerável da população masculina ascendente, constituía uma condição fundamental no sistema tribal de “promoções sociais”.[\[411\]](#)

Quando os indivíduos alcançavam essa fase de sua vida, que os tornava aptos para receberem os adestramentos guerreiros específicos, através da participação direta da luta armada, já tinham acumulado uma série de experiências e de conhecimentos indispensáveis ao exercício dos novos papéis que deviam desempenhar. Como se verá adiante, o adestramento no manejo das armas começava na infância; os neófitos não precisavam ser treinados pelos adultos, pois sabiam empregá-las tecnicamente. Do mesmo modo, o conhecimento do meio físico circundante crescia correlatamente com o desenvolvimento natural do homem, literalmente integrado à paisagem. A participação prévia de outras atividades acessíveis (caça, pesca, coleta etc.) favorecia seja o conhecimento íntimo do meio físico ambiente, seja a aquisição das técnicas tribais de adaptação às circunstâncias criadas pela presença de inimigos, da mesma espécie ou não. A consciência das obrigações atribuídas aos guerreiros não se subordinava, por sua vez, à admissão aos bandos armados. Ao contrário, os tupinambá expunham seus filhos, desde a mais tenra idade, à influência dos valores guerreiros tribais e às solicitações belicosas de seu sistema sociocultural. Portanto, ao serem admitidos nos bandos guerreiros, os mancebos estavam não só habilitados para combater, mas ainda capacitados para sentir os impulsos sociais que impeliam coletivamente os tupinambá à luta armada. O significado sagrado das obrigações dos guerreiros e dos fins das expedições ou incursões punitivas não lhes eram estranhos nem precisavam ser aprendidos.[\[412\]](#) Estes fatos são de suma importância para a interpretação da organização da personalidade masculina dos tupinambá. Pois eles indicam, claramente, que a transição de uma categoria de idade para outra (de *kunum~i-guasú* para *avá*) se processava sem que os neófitos precisassem receber dos adultos amplos conhecimentos de ordem “militar”, mantidos até aquela época como segredos para eles. A rigor, só aprendiam a se comportar diante dos inimigos nas situações grupais de luta armada inerentes às modalidades tribais de combate. E essa aprendizagem se efetuava sem nenhuma complicação ritual, isto é, estritamente de acordo com o padrão tribal de educação dos jovens; este consistia, como se sabe, em expô-los a situações concretas, nas quais pudessem pôr em prática seus conhecimentos e habilidades e aprender, através de experiências pessoais e dos *exemplos* fornecidos pelos adultos, novas combinações daqueles conhecimentos ou coisas desconhecidas por eles. Contudo, é óbvio que a transição de uma categoria para outra, correspondendo a uma das fases críticas da vida dos homens, deveria afetar de algum modo não só a forma de constelação dos valores integrados à personalidade masculina, mas primariamente o seu próprio conteúdo. Se os reflexos da transição, provocados pelos adestramentos guerreiros específicos, de caráter “militar”, não alteravam substancialmente nem a primeira nem o segundo, é provável que outras

determinações, ligadas com a situação social de guerreiro, o fizessem, transformando a ambos ao mesmo tempo. Em outras palavras, é preciso considerar a questão do ângulo das atribuições e obrigações totais contraídas socialmente pelos indivíduos do sexo masculino que passavam de uma categoria para outra, ou seja, em termos da configuração imprimida à personalidade masculina em virtude da ascensão ao novo status. De fato, a análise anterior nada mais esclarece senão que a estrutura básica da personalidade masculina comportava um tipo de desenvolvimento que poderia ser comparado ao esquema do crescimento biológico (*orgânico*, no sentido de Dewey). Resta isolar o próprio produto desse desenvolvimento na fase em apreço, para ver como as ações e as atividades guerreiras, mediante a alteração de status, repercutiam então na organização da personalidade masculina.

Isso implica uma consideração psicológica preliminar do problema. A psicologia descritiva nos ensina que o desenvolvimento psíquico se processa de modo gradativo e contínuo, possuindo porém cada época ou fase da vida um “valor vital”, que lhe é peculiar. Embora a cada época ou fase se associem desenvolvimentos psíquicos mais complexos, elas não têm por fim senão a sua própria plenitude.[\[413\]](#) Ora, a *vivência* engendrada pelos desenvolvimentos psíquicos indicados (transição para categoria de *avá*, “homem”), não era a do Homem *tout court*, mesmo segundo as representações dos tupinambá, mas a de indivíduos que passavam a fazer da guerra uma atividade rotineira, além do mais essencial na complexa teia de dramas de sua existência cotidiana. Pelo que se pode inferir indiretamente, com base nos complicados rituais a que se submetiam os mancebos nessa época, tratase de uma vivência carregada de emoções e de experiências, de incertezas e de provações, graças à qual, pela primeira vez, os indivíduos adquiriam uma noção convicta e sentida do significado da vida para o homem. Ela correspondia, do princípio ao fim, aos “anos de decisão”, em que se resolvia, no sentido mais amplo possível, o *destino* dos homens — seja quanto ao curso imediato e futuro da existência terrena, seja quanto às relações com os espíritos dos antepassados e à perspectiva de uma existência *post-mortem* conforme aos ideais de vida futura no além. Foi tendo em vista a expressão desses acontecimentos da vida anímica no plano social da vida dos tupinambá, que escrevi o seguinte:

[...] pode-se considerar esta categoria — a categoria de *Avá* — como sendo a mais importante na vida de um homem tupinambá, embora não fosse aquela em que iria possuir mais poder e prestígio. Ele tornava-se guerreiro, obtinha o reconhecimento social da sua maturidade e contraía núpcias, isto é, realizava três coisas fundamentais em um lapso de tempo relativamente curto. A consecução dos três objetivos, doutro lado, processava-se segundo uma ordem bem definida, pois cada um deles dependia estreitamente dos demais.

[\[414\]](#)

O “valor vital” dessa época ou fase da vida dos tupinambá equivale, portanto, ao da conquista e afirmação da “maturidade” masculina em outras sociedades. Mas, o dinamismo interno da mesma, condicionado em grande parte por influxos das novas “experiências de vida”, apresenta aspectos peculiares, que precisam ser postos em

relevo aqui. A classificação social de “homem” repercutia imediatamente em toda a vida social dos indivíduos: no plano das adaptações ao mundo físico e biológico, estendendo o alcance das relações entre eles e a natureza, através da ampliação dos quadros de suas atividades e da permissão à satisfação regular de certas necessidades fisiológicas; no plano dos ajustamentos ao meio social ambiente, alterando o seu círculo de convivência e de atuação social, enquanto e como *socii*; e, por fim, no plano das vinculações com as entidades sobrenaturais, com as quais entravam em contacto e sob cujo signo, aliás, se processava a própria classificação deles como “homens”. Isso quer dizer, então: 1) que todas as personalidades masculinas classificadas sob a categoria de “homem” (*avá*) estavam expostas à atuação de um conjunto de fatores externos, de ordem cultural e social, cuja influência na vida anímica dos tupinambá pode ser constatada sem que se tornem necessárias referências especiais às flutuações e diferenças de reações pessoais, ocasionadas pela diversidade dos tipos psicológicos; 2) que os desenvolvimentos psíquicos posteriores, em direção a configurações mais integradas e complexas da personalidade masculina, e as uniformidades que podem ser notadas em suas tendências básicas, também se ligavam à atuação daqueles fatores externos. Em síntese, os aspectos peculiares dessa época ou fase da vida dos tupinambá repousavam, realmente, nas condições de existência social, nos fatores externos que contribuía para imprimir um caráter definido à estrutura de sua vida anímica, embora não determinassem o dinamismo interno da mesma.

Ora, as descrições das “situações de vida” enfrentadas pelos tupinambá nessa época mostram que os fatores externos dominantes (que não só davam *sentido* às ações sociais e às aspirações mais profundas dos indivíduos, mas ainda conformavam a própria manifestação e a ordenação dos demais fatores) eram de natureza religiosa.

Em torno das obrigações dos vivos para com os mortos, da vingança dos antepassados e da satisfação dos desejos antropofágicos dos espíritos, [415] é que se polarizavam as vivências masculinas e os núcleos de condensação e de intensificação da vida social, especialmente dos homens. A conquista do novo *nome*, que condicionava socialmente a transformação da personalidade masculina, segundo as concepções tribais, e que daria lugar à “promoção” para o status de *homem*, através dos rituais de sacrifício do inimigo e de renomação, se processava graças às relações que se estabeleciam entre o matador e o espírito do ancestral ou do parente morto de modo sangrento, vingado publicamente. Além disso, era mediante os valores religiosos e à sua observância estrita que se constituía e se mantinham a equivalência e o mútuo entrosamento entre os dinamismos ou desenvolvimentos psíquicos (na vida psíquica dos indivíduos) e o ritmo social da vida tribal. De acordo com as concepções tribais, o desenvolvimento da “pessoa” constituía um processo sem termo definido. Mesmo após o desaparecimento do círculo dos vivos, os *avá* e *tujuaé*, por exemplo, precisavam arrostar várias provações e superar diversos riscos para atingirem a “sociedade dos antepassados” (*guajupιά*); e, segundo insinuam certas informações de Abbeville, o seu retorno à terra sob aparência humana constituía ponto de crença para os tupinambá. [416] Nos limites da vida terrena, o sistema de categorias de idade continha os marcos sociais que referiam as etapas

percorridas pelos indivíduos nesse desenvolvimento, em que o *motus perpetuus* eram os mortos. As obrigações dos vivos diante deles possuíam um *caráter circular*, e o próprio ato da “vingança” envolvia um compromisso sagrado: praticando as incisões, os matadores se expunham de novo ao “protesto de vingança”,^[417] ao invés de se libertarem dele. A morte sangrenta de companheiros, em combates coletivos ou singulares, ampliava as malhas daquela complexa cadeia de obrigações ético-religiosas, mas não os seus mecanismos. Por isso, os cronistas se representavam, com ingenuidade e etnocentrismo mas empiricamente, a “carreira” dos grandes guerreiros como uma sucessão de homicídios.

Em que sentido, porém, tais valores promoviam a equivalência e o entrosamento do curso dos dinamismos psíquicos ao ritmo social de vida tribal? Propiciando aos indivíduos os estímulos mais profundos à satisfação dos papéis e atribuições inerentes ao status social ocupado, e contribuindo para concatenar, assim, as condições de influência dos fatores externos no processo da vida anímica. Desde que se encarem as situações de vida, enfrentadas pelos homens, de uma perspectiva funcionalista, não será difícil representar empiricamente essa explanação: as ações praticadas pelos indivíduos no decorrer dos rituais de sacrifício dos inimigos, de ingestão de sua carne e de renomação, estavam sujeitas a duas espécies de mecanismos, que repercutiam de modo distinto na determinação do significado e na padronização social das mesmas. De um lado, os valores religiosos que atuavam em sua motivação e as condições dentro das quais se processava o seu desenvolvimento imprimiam-lhes certa regularidade e davam-lhes certa estabilidade. A esses mecanismos se subordinavam os fatores socioculturais da vida anímica no que eles possuíam de “exteriores” aos indivíduos e de “objetivos”. Em um sentido literal, traziam em si a marca da sociedade tupinambá, do que fora herdado socialmente dos antepassados, através das relações educacionais com os velhos. Por isso, esses mecanismos compreendiam tanto os impulsos oriundos de um estoque comum de idéias e crenças, que repousava no modo de participação da cultura, quanto as condições externas das ações, criadas pela estrutura institucionalizada das situações sociais vividas. Mas, de outro lado, estavam os significados subjetivos das ações, os mecanismos que “quebravam” o seu caráter de mera repetição, contribuindo para dar uma feição pessoal às mesmas, ou para fazer com que elas se polarizassem em torno de tendências psicológicas, heterogêneas e variáveis de indivíduo para indivíduo. Infelizmente, esses aspectos da realidade escaparam aos cronistas. Apenas se sabe que determinados matadores, por exemplo, conseguiam empolgar a assistência, enquanto outros se expunham ao ridículo. Sabese também que as ações praticadas nos rituais referidos não eram unívocas quanto ao seu significado social. À medida que um homem ampliava o número de suas 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 delas 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 encadeavam entre si em função desses significados, descrevendo a trajetória percorrida pelos homens a partir do momento em que se viam reconhecidos como adultos. Em resumo, as ações em apreço, quando referidas a seus mecanismos sociais na sociedade tupinambá, revelam-se sob dois prismas à análise sociológica: 1) apresentam-se uniformes e idênticas a si mesmas em todas as situações de vida prováveis, no que diz respeito à motivação social e às condições que cercavam a sua atualização, prescritas ritualmente;[\[418\]](#) 2) mostram-se variáveis, dentro de certos limites, quanto aos significados, que presidiam a concepção delas como valores, por parte dos agentes, e quanto a seus efeitos sociais, embora entre estes o incremento de carisma fosse uma consequência constante.

Essa sumária descrição indica, apesar de demasiado esquemática, as conexões que existiam entre o desenvolvimento da vida anímica e o ritmo de vida social dos tupinambá, e até que ponto tais conexões se estabeleciam mediante valores religiosos. Estes valores saturavam cada um dos momentos da vida anímica, orientando os ajustamentos sociais que se deveriam processar, em virtude das situações que a sociedade tribal antepunha aos indivíduos, e organizando as bases sociopsíquicas dos desenvolvimentos ulteriores da personalidade masculina. Assim, à medida que as ações praticadas no decorrer dos rituais de sacrifício, de ingestão de carne humana e de renomação contribuíam para preencher os ideais de vida dos tupinambá,[\[419\]](#) relacionando os atos concretos aos valores que os regiam, elas articulavam reciprocamente o desenvolvimento da estrutura da personalidade e as seqüências da “carreira social” dos indivíduos.

As mesmas conexões são visíveis nos desenvolvimentos psíquicos posteriores. Como se sabe, aqueles indígenas acreditavam que um homem alcançava o máximo de “poder” depois dos quarenta anos, aproximadamente, quando se incorporava à categoria dos *tujuáe*. Era em torno dessa época da vida anímica que se projetavam as tendências mais significativas de diferenciação da personalidade masculina: os indivíduos podiam ser chefes de malocas, de grupos locais, líderes guerreiros e pajés. Não resta dúvida, a personalidade dos *tujuáe* representava culturalmente, para os tupinambá, o tipo de configuração mais complexa e harmoniosa da vida anímica do homem. Ora, o próprio processo de “crescimento” da personalidade de um *avá* comportava a emergência dessa configuração de personalidade masculina. O aumento de carisma, através do aprisionamento e do sacrifício de certo número de inimigos — variável de acordo com a diligência e as aptidões pessoais de cada um —, acompanhava o lento processo de adestramento dos sentidos, das emoções e da inteligência a que se submetiam os homens, fazendo com que a aquisição do status de *tujuáe* fosse uma ocorrência natural e necessária na vida de um homem “normal”. Mas, desde que um indivíduo se classificava como *tujuáe*, ele tinha que arcar com as obrigações mais “pesadas” que poderiam ser atribuídas a um homem,

segundo as concepções dos tupinambá. Nessa fase ou época da vida, mesmo sem se notabilizar de modo especial diante dos companheiros, um homem se aproximava tanto dos padrões ideais de personalidade, definidos na cultura tupinambá, que todas as suas ações — no trabalho, na guerra e nos cerimoniais — precisavam ser cuidadosamente ponderadas. Eles carregavam consigo a sabedoria dos antepassados e os ensinamentos da vida. E se tivessem sido bem-sucedidos na acumulação de “poderes” ou de carisma, através dos sacrifícios rituais e das relações com entidades sobrenaturais, podiam inclusive transformar-se em grandes pajés e locomover-se com relativa liberdade no mundo perigoso dos espíritos, aprendendo coisas inacessíveis a seus companheiros senão por seu intermédio. Por isso, os jovens se dedicavam à observação dos atos dos *tujuáe*, ouviam as suas palavras e os imitavam, criando para eles uma função importante: a de renovar os laços entre o passado e o presente, de que se desincumbiam preservando ou restaurando as tradições. Não admira, portanto, que esta fosse considerada a mais bela fase da vida pelos tupinambá, e que acreditassem que dela um homem poderia partir para o convívio com os espíritos dos antepassados.

A descrição precedente revela os fundamentos psíquicos da dominação gerontocrática naquela sociedade tribal e dá a chave para a compreensão dos estímulos mais profundos que agitavam as preocupações dos *tujuáe*. Um duplo sistema de solicitações imprimia, nessa época, uma direção definida e progressiva à vida psíquica dos homens, impedindo que se entorpecessem psicologicamente ou se isolassem socialmente, encerrando-se dentro do seu próprio mundo. De um lado, jamais um *tujuáe* se consideraria desobrigado de “deixar o exemplo”, destinado aos jovens, em geral, mas particularmente significativo para os seus descendentes. A

estes competiria manter o “nível” das tradições dos parentes mortos e dos ancestrais, às quais se incorporariam de modo imediato e como normas de ação os “exemplos” dos parentes vivos. Apreciada deste ângulo, a responsabilidade de um *tujuáe* era enorme, pois a sua conduta não daria a conhecer apenas o que ele e seus antepassados “valiam”, mas ainda o que presumivelmente seriam os seus “filhos” e os “filhos de seus filhos”. De outro lado, os espíritos [\[420\]](#) não se satisfaziam com as demonstrações de “valor” dadas por um homem no plano das relações sociais. Eles

exigiam muito mais dos vivos, e era por isso que os *avá* e *tujuáe* faziam tantos prodígios: a vontade ou as disposições dos espíritos precisavam ser constantemente descobertas e satisfeitas. E ainda que se possa dizer que os *tujuáe* transferiam para os espíritos, inconscientemente, a sua própria vontade, os seus próprios desejos, aproveitando as funções religiosas a eles atribuídas como instrumento de dominação, o fato é que lhes cabia zelar pelas relações entre os vivos e os espíritos.

As impulsões oriundas desse sistema de solicitações compeliavam os *tujuáe* a se manterem ativos e realizadores até o esgotamento de suas energias físicas, dando-lhes ânimo para cumprirem as atribuições inerentes a seu status, inclusive as que implicavam o exercício da dominação tradicional. Em suma, a correspondência entre o comportamento dos *velhos*, desenvolvido sob inspiração pessoal ou sob o influxo da coerção social, e o que a sociedade esperava deles constituía, no plano psíquico, uma função dos valores que inspiravam suas ações e que polarizavam positivamente

os seus desejos e ambições.

Contudo, em que sentido essa análise poderia nos esclarecer a respeito da função dos valores guerreiros na formação da personalidade masculina dos tupinambá? Suponho que, quanto a isso, não há margem para dúvidas. Já foi indicado várias vezes neste trabalho que a guerra, no que caía ou dependia da consciência social dos tupinambá, se reduzia literalmente a um *instrumentum religionis*. É difícil à nossa mentalidade, mesmo com o auxílio do método sociológico, uma inteligência completa desta afirmação. Ela não significa simplesmente que a guerra tinha, naquelas sociedades tribais, uma “origem” religiosa — os espíritos interferiam na determinação das incursões e das expedições guerreiras; ou que visava a um “fim” religioso — a captura de inimigos para o sacrifício ritual; ou, ainda, que ela seguia um “curso” religioso, estranho aos princípios da arte militar racional — o sucesso ou o insucesso das atividades guerreiras dependia diretamente do sobrenatural. Embora me fosse impossível penetrar mais profundamente que os outros em uma realidade tão complexa e esquiva, pareceu-me que a guerra, pelo menos dentro dos limites em que a pude compreender relacionando-a com alguns elementos conhecidos da concepção do mundo daqueles aborígenes, se integrava ao complexo tribal de valores religiosos e que, se ela possuía um significado existencial para os tupinambá, ele não se separava das condições e da natureza de sua vida religiosa. O fato de ter analisado a estrutura e os desenvolvimentos da personalidade em termos de suas conexões com os valores religiosos corresponde ao cuidado metódico que se impunha tomar, para não conceber os valores guerreiros em si mesmos e para não lhes imputar uma influência exorbitante na formação da personalidade masculina.

Seria conveniente particularizar a análise, já que esses riscos foram evitados, conduzindo-a para seu objeto específico.

É indispensável, porém, que fique claro o seguinte: constatar que a guerra é, em uma sociedade particular, “instrumento da religião” não equivale a dizer que ela não possui nenhuma função social própria. A guerra também pode ser, como demonstra a sociologia, “instrumento” de outras manifestações da vida social, como a economia, o direito, a política. Apesar disso, através das dependências a que se subordina é que a função social da guerra se eleva e se impõe com nitidez à investigação científica. Entre as críticas feitas à *Organização social dos tupinambá*, algumas atingiram esse aspecto da questão; mas de tal modo que se elas contivessem algum fundamento empírico a guerra seria destituída de qualquer função própria na sociedade tupinambá, em virtude de ser um *instrumentum religionis*! Ora, a análise anterior confirma o acerto da posição metodológica assumida pelo autor, impondo à consideração dois temas básicos: primeiro, se a guerra possuía, e até que ponto possuía, uma função socializadora na sociedade tupinambá; segundo, se os substratos guerreiros dos valores religiosos tinham, ou não, uma função positiva nos dinamismos psíquicos.

Quanto ao primeiro tema, é sabido que a guerra, como as demais formas de luta, exerce uma função socializadora. Simmel, entre outros, põe em evidência esse fato, tanto no que concerne à ação recíproca dos *socii* quanto no que respeita às suas atitudes: atuando nas relações dos militantes, a guerra se reflete na organização de

suas personalidades. Por isso, sustenta que a guerra produz, por si mesma, alterações significativas nas pessoas dos combatentes. Os indivíduos que lutam *recolhem-se sobre si próprios* e concentram suas energias em determinados fins. [421] Os cronistas se descuidaram dessas conseqüências da guerra, mas é possível reconhecê-las indiretamente. As situações de vida que os indivíduos enfrentavam após serem admitidos nos bandos guerreiros, como combatentes ou militantes, repercutiam nos quadros de suas atividades rotineiras, fazendo com que a guerra caísse dentro deles. Seria vão reunir cogitações sobre os prováveis efeitos psíquicos da transformação da guerra em atividade rotineira masculina, inclusive sobre seus reflexos nas vivências dos homens que se tornavam *guerreiros*. Essa não é uma tarefa da sociologia, malgrado o valor atribuído por alguns especialistas às elaborações de caráter puramente conjectural. [422] Uma coisa, porém, é certa e pode ser admitida sem o auxílio de documentação explícita. É que a participação dessas situações de vida alterava em algum sentido as vivências masculinas, pois acarretava a aquisição de novas experiências e a atualização ou enriquecimento de certos valores e emoções, conservados de modo latente até então na personalidade dos homens.

Por isso, pode-se falar em uma inflexão das vivências masculinas, em conseqüência da participação normal e constante das atividades guerreiras. Um *kunum~i-guasú*, a partir do momento em que se integrava a um bando guerreiro, começava a aprender como se comportar diante dos inimigos e transferia conhecimentos obtidos anteriormente, em particular sobre o manejo das armas e das técnicas adaptativas tribais, do plano da luta contra os animais para o plano da luta contra os homens.

Além disso, experimentava pela primeira vez, na qualidade de “militante”, as emoções proporcionadas por esse tipo de luta. Adquiria então uma noção concreta do que vinha a ser um *kerembave* ou um *tetanatu*, isto é, um “forte” e “valente”, dentro do seu próprio elemento, [423] e o que um homem precisava fazer no campo de luta para merecer semelhantes qualificações. Ao mesmo tempo, os ódios e as tensões contra os inimigos, acumulados desde a infância, encontravam na luta uma aplicação prática e efetiva. Parece, portanto, que a partir do momento em que a guerra se tornava uma atividade rotineira na vida de um homem, ela se incorporava à sua personalidade como uma realidade anímica, fazendo parte de si mesmo, exprimindo-se em suas ações, nas suas idéias e nos seus sentimentos.

Tais conclusões encaminham naturalmente a discussão do segundo tema. Separando a motivação e o condicionamento sociais das situações de vida, da influência que elas exerciam por si mesmas na determinação do comportamento e das atitudes dos indivíduos, a análise permitiu circunscrever, de certa forma, a função socializadora das atividades guerreiras. Resta saber, agora, se esta função pode ser representada de um ponto de vista genético, isto é, em termos de sua importância presumível nos dinamismos da vida psíquica dos tupinambá. Em virtude da carência de dados explícitos, seria conveniente lançar mão de um artifício analítico, qual seja o de considerar a guerra na sociedade tupinambá do ângulo em que ela se apresenta, nitidamente, como substrato dos valores religiosos.

Observadas deste prisma, as conexões entre a guerra e a religião naquela sociedade

tribal evocam a explicação hegeliana da dialética do senhor e do escravo. A guerra constituía um substrato da religião tribal, sendo uma de suas determinações ou, em outras palavras, um *instrumentum religionis*; mas, graças a esta conexão, ela se tornava, reciprocamente, uma das determinações da religião tribal. A guerra se realizava para e através da religião tribal: ela não possuía uma essência própria. Sua realidade anímica constituía uma conseqüência da função dos valores religiosos na formação da personalidade masculina. Por isso, os valores religiosos é que determinavam propriamente as orientações belicosas das vivências masculinas. O exercício ou não das atividades guerreiras, bem como a intensidade e o volume das mesmas, e o grau de consciência social da importância delas na vida prática dependiam da natureza das obrigações religiosas, atribuídas socialmente aos indivíduos, em cada época de sua vida, através do sistema de categorias de idade. Contudo, na vida religiosa dos tupinambá, pelo menos na forma pela qual ela foi descrita pelos cronistas, a guerra jogava o papel de *conditio sine qua non*. Todo o complexo sistema de ritos de comunicação com os antepassados e os fundamentos em que ele se assentava subordinavam-se ao sacrifício de vítimas humanas: e pelo que se sabe elas não se apresentavam espontaneamente ao massacre.[\[424\]](#)

Precisavam ser obtidas à força, por meio da luta armada.

Isso explica por que a conexão existente entre a guerra e os dinamismos psíquicos, descritos acima, era profunda, apesar de se estabelecer por mediação dos valores religiosos. Em certo sentido, a correspondência às obrigações atribuídas aos indivíduos em cada época de sua vida, inclusive as religiosas, ligava-se às aptidões guerreiras e à capacidade de fazer prisioneiros, demonstradas nos combates. Ainda que a cooperação dos parentes pudesse facilitar alguns dos ajustamentos esperados (por exemplo, a oferta da vítima para o primeiro sacrifício praticado por um jovem), os indivíduos que não possuíssem aqueles predicados guerreiros não conseguiriam corresponder às expectativas tribais de comportamento. De um lado, a cooperação dos parentes precisaria ser compensada posteriormente; de outro, aquele sacrifício, como foi indicado, não preenchia senão as condições de “passagem” para a categoria dos *avá*. O sistema de “promoções sociais” dos tupinambá funcionava de tal maneira que os fracassados nos empreendimentos guerreiros jamais poderiam colocar suas ambições e aspirações no nível das expectativas normais. Estritamente falando, o prestígio e o carisma dos *socii* não provinham, nem de modo mediato, de seus feitos guerreiros; entretanto, para que um indivíduo pudesse satisfazer as exigências instituídas no sistema tribal de “promoções sociais” e adquirir suficientes “poderes” ou dotes carismáticos, pelo menos até firmar sua posição no grupo dos *tujuá*,[\[425\]](#) precisaria não só realizar vários feitos guerreiros: teria que ser ele próprio um *guerreiro*, capaz de agir como um “forte” em todas as circunstâncias previstas de contacto à mão armada com inimigos. Esta expectativa era tão nítida e incisiva, que se refletia até nos comportamentos ritualizados do matador e da vítima no decorrer do sacrifício. Os indivíduos a cuja personalidade faltavam os predicados de belicosidade estavam condenados a uma vida terrena irrisória, sujeitos a ser designados depreciativamente como *cuave eim*,[\[426\]](#) e a uma vida *post-mortem* problemática, pois lhes seria difícilimo o acesso à sociedade dos antepassados.

Resumindo: a função socializadora da guerra na sociedade tupinambá contribuía para imprimir uma configuração característica às relações sociais, tanto no plano tribal quanto no intertribal, e repercutia nos dinamismos da vida psíquica, nos quais desempenhava um papel ativo, inflectindo a formação da personalidade masculina no sentido das orientações belicosas do *ethos* tribal. [427]

Visto isso, a análise pode ser estendida à segunda questão, de modo a apanhar os problemas que dizem respeito aos processos através dos quais os valores guerreiros eram integrados à personalidade masculina (cf. acima, p. 180). Esses problemas podem ser reduzidos, fundamentalmente, a dois: a) os processos sociais e as situações de vida correspondentes de caráter propriamente educativo, através dos quais as gerações dominantes procuravam orientar, de modo direto ou indireto, a formação dos imaturos e dos jovens do sexo masculino; b) os processos sociais e as situações de vida correspondentes que determinavam, de maneiras diversas e em graus variáveis, a atualização dos valores guerreiros tribais. Ambos os processos sociais podiam afetar tanto as esferas mais profundas da estrutura da personalidade masculina quanto suas zonas superficiais. Doutro lado, é visível a ligação de ambos, quanto à forma e à função, com o contexto social: respondiam, completando-se reciprocamente, à necessidade de formar “personalidades guerreiras”, isto é, personalidades afeitas à guerra como rotina. [428]

A educação dos imaturos se processava em grande parte no grupo doméstico, e seus primeiros desenvolvimentos eram regulados pelas obrigações dos pais para com os filhos, definidas em termos de sexo e de idade. Quanto aos indivíduos de sexo masculino, que nos interessam aqui, sabe-se que dependiam estreitamente dos cuidados da mãe até atingirem a idade aproximada de oito anos, em que passavam para a categoria dos *kunum̃i*. Durante esse período de tempo, que abrangia duas categorias de idade (*mitã* e *kunum̃i-mirĩ*), a mãe satisfazia diretamente as necessidades alimentares e higiênicas dos filhos, tornando-se sua principal fonte de conforto e de segurança. Por isso, desempenhava o importante papel de mentora dos filhos nos adestramentos sociais ocorridos nessas duas fases da vida masculina. As relações entre ela e os filhos possuíam forte cunho afetivo, embora os meios de disciplina empregados fizessem prevalecer, branda mas decididamente, a vontade dos adultos. O adestramento no uso do arco e da flecha e a aprendizagem dos cantos e danças da tribo começavam então: o primeiro, informalmente, nos grupos de folguedos dos meninos, que recebiam dos pais arcos e flechas proporcionados ao seu tamanho e vigor, e se exercitavam em seu manejo e na pontaria atirando em cabaças que eles próprios reuniam; a segunda, no convívio com os “pais”. [429]

Tornando-se um *kunum̃i*, porém, o menino se libertava da tutela da mãe, para cair na do pai, em cuja companhia passava a participar das diversas atividades masculinas, relacionadas com a pesca e com a caça, e sob cuja influência adquiria os conhecimentos necessários à sua “vida social”. Em síntese, cabia ao pai orientar os adestramentos básicos dos filhos e os ajustamentos às situações que precisavam enfrentar no início de sua “carreira” de homens. Depois de passarem por esta fase, que ia mais ou menos dos oito aos quinze anos, estavam capacitados para agir com maior independência nas atividades econômicas, cooperando de modo mais diligente

na manutenção da família, e para ser admitidos nos bandos guerreiros, seja na qualidade de remadores, seja com status condicional de combatente. Então, os *kunumi~guasú* saíam da órbita de tutela dos pais, passando para a dos velhos em geral, aos quais serviam nas reuniões dos homens e aos quais chegavam a obsequiar com pequenas ofertas, e em cujo convívio aprendiam as tradições tribais e sua aplicação à resolução dos problemas práticos.[\[430\]](#)

Essa sumária descrição das sucessivas relações educacionais dos imaturos na sociedade tupinambá revela: a) como e de que pessoas adquiriam estes conhecimentos indispensáveis aos ajustamentos sociais que deles esperavam em cada época de sua vida; b) em que sentido se alargava o círculo de relações sociais, com seus efeitos educativos, de um rapaz, em consequência da complicação crescente de suas atribuições e obrigações sociais. Contudo, se ela possuía algum, que papel desempenhava a guerra nesse processo? Os próprios cronistas tentaram responder a essa questão, procurando *avaliar* a importância dos valores guerreiros na educação tribal. Assim, escrevem Brandão, Thevet e Léry, por exemplo:

Aos filhos ensinam de pequenos a que sejam guerreiros e inclinados à guerra, e para efeito os adestram no arco e flecha, de modo que, com terem pequeno corpo, são grandes flecheiros, para que os exercitam na caça.[\[431\]](#)

Vê-los-eis ensinar às crianças, de três ou quatro anos de idade, a manejar o arco e a flecha, e, de vez em quando, a exortá-las à valentia, a vingar-se dos inimigos, ou a morrer de preferência a perdoar a quem quer que seja”.[\[432\]](#)

Se me perguntarem ainda o que ensinam os selvagens aos filhos, quando grandes, responderei que nos capítulos VIII, XIV e XV e noutros trechos desta narrativa já me referi à índole guerreira desta gente e a seus costumes em relação aos inimigos. Como é fácil de imaginar, não possuem colégios nem escolas de ciências ou artes liberais; a ocupação ordinária de todos, grandes e pequenos, é a caça e a guerra, no que se mostram verdadeiros sucessores de Lamech, Nemrod e Esaú; mas também se ocupam em matar e comer gente.[\[433\]](#)

Essas explicações são, porém, insatisfatórias. Elas sublinham as tendências mestras das preocupações educativas dos adultos: 1) ensinar aos imaturos como utilizar as armas de que dispunham; 2) estimular, através de motivações de caráter afetivo, as atitudes dos imaturos: a) de modo a criar em seu espírito um ideal de comportamento nas relações à mão armada com os inimigos; b) e levando-os a se identificarem com os seus parentes e com os companheiros de tribo, de maneira a dirigirem suas atitudes agressivas contra os inimigos tradicionais.[\[434\]](#) Mas, restaria saber como tais orientações da educação tribal eram praticadas e como elas se integravam na vida social dos imaturos. Como os cronistas não se manifestam a respeito desses aspectos do assunto, procurei elucidá-los indiretamente, através do que se conhece de certas situações sociais vividas pelos imaturos em determinados rituais.

Na realidade, poder-se-ia dizer que os tupinambá nasciam sob o signo da guerra e que a integração dos recém-nascidos à sua parentela e à tribo envolvia um compromisso guerreiro. Antes de se tornar consciente desse fato, o indivíduo já

suportava o peso de uma herança de ódios e de votos de vingança. Assim, os rituais de nascimento abrangiam uma cerimônia no decorrer da qual o pai oferecia ao filho um tacape e um arco com flechas; a cerimônia ocorria logo após a queda do umbigo e vem descrita por duas fontes:

[...] se é macho dá-lhe logo [o pai] um pequenino tacape e um arco miúdo com flechas curtas de penas de papagaio; depois de colocar tudo isso junto do menino beija-o risonho e diz: “Meu filho, quando cresceres serás destro nas armas, forte, valente e belicoso para te vingares dos teus inimigos”.[\[435\]](#) [...] até que lhe cai o umbigo, que é de ordinário até os oito dias, e até que não lhe caia não deixam o jejum, e em lhe caindo, se é macho lhe faz [o pai] um arco com flechas, e lho ata no punho da rede, e no outro punho muitos molhos d’ervas, que são os contrários que seu filho há de matar e comer.[\[436\]](#)

Embora a segunda descrição seja a mais completa, os dados contidos em ambas são consistentes entre si e se completam. Quanto ao significado da oferta do arco e flechas, outra fonte esclarece que constituía um “sinal e grito de guerra ou vingança contra os seus inimigos”.[\[437\]](#) Em sua tentativa de interpretação desta cerimônia, Karsten chegou à conclusão de que ela tinha um duplo objetivo, de caráter mágico; tornar o recém-nascido um virtuoso e um “bravo” e protegê-lo contra os inimigos sobrenaturais.[\[438\]](#) Essa interpretação encontra fundamento na explicação da oferta ritual de unhas de onça e garras de pássaro, observada logo depois do nascimento, a qual tinha por fim desenvolver no recém-nascido as qualidades de um caçador e de um bom pescador, e torná-lo “mais virtuoso” e “de grande coragem”.[\[439\]](#) A interpretação global da função dos ritos de nascimento revelou, por sua vez, que de fato as ofertas rituais constituíam técnicas mágicas através das quais os adultos supunham *comunicar* aos recém-nascidos certas qualidades, sentimentos e poderes virtuais.[\[440\]](#) Em suma, a oferta de armas tinha por fim transmitir aos recém-nascidos os atributos de um guerreiro. Ainda que se possa pôr em dúvida a eficiência prática das técnicas indicadas (do ponto de vista da comunicação efetiva de qualidades e sentimentos guerreiros aos recém-nascidos), a observância dos ritos patenteia por si mesma desde quando julgavam os adultos ser necessário interferir na vida dos imaturos e despertá-los para a guerra.

Outros exemplos mostram que a técnica de expor as crianças do sexo masculino a situações que implicavam a comunhão dos sentimentos e ideais guerreiros dos adultos representava uma constante da educação tribal. Uma dessas circunstâncias era muito importante para os meninos: trata-se dos rituais ligados à perfuração do lábio. Eis como uma das fontes os descreve, referindo-se às preocupações guerreiras dos tupinambá:

É-lhes peculiar também um outro costume estranho: o de furar o lábio inferior. Ao atingirem seus filhos a idade de quatro a seis anos, preparam os índios um festim (o cauim), para o qual convidam todos os parentes e amigos do menino, além de todos os habitantes da aldeia e circunvizinhanças.

Depois de *cauinar* bastante e de dançar durante três dias consecutivos, segundo seu costume, mandam vir o menino e dizem-lhe que lhe vão furar o lábio para que se torne um guerreiro valente e prestigiado. A criança assim

encorajada apresenta espontaneamente o lábio, com satisfação e decisão; pega-o então o índio incumbido de furá-lo e atravessa-o com um osso pontiagudo fazendo um grande buraco. Se o menino grita ou chora, o que raramente acontece, dizem-lhe que não prestará para nada, que será sempre um covarde, um homem sem coragem. Se ao contrário, como ocorre comumente, se mostra corajoso e forte, tiram da cerimônia bom augúrio e afirmam que será mais tarde grande, bravo e valente guerreiro.[\[441\]](#)

Segundo a descrição transcrita, os rituais de perfuração do lábio tinham por fim desenvolver as qualidades guerreiras nos meninos, mas serviam ao mesmo tempo como uma espécie de diagnóstico social de suas aptidões para a guerra. Contudo, do ponto de vista sociológico, merece particular atenção a referência ao comportamento dos pacientes naquelas circunstâncias. O autodomínio de emoções fortes em tão tenra idade sugere que a educação tribal conseguia submeter as ações dos meninos a um controle efetivo e que vários ideais dos adultos possuíam para eles o significado existencial de valores.

Noutra circunstância, em que se evidenciam as mesmas preocupações educativas dos adultos, os meninos se viam envolvidos de modo mais dramático nas relações com os inimigos e na teia de ódios intertribais. Refiro-me à aspensão ou esfregação ritual do sangue do inimigo sacrificado no corpo de crianças do sexo masculino;[\[442\]](#) esse ritual é descrito por várias fontes:

[...] tendo-se o cuidado de aparar o sangue e com ele banhar os meninos, a fim de torná-los, como dizem, bravios (nesse momento, os selvagens concitam os filhos a tomar o exemplo dos maiores, sendo de crer que de igual modo procedem os seus contrários).[\[443\]](#)

[...] e então, incrível crueldade, assim como nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais valentes.[\[444\]](#)

[...] e as mães com os meninos ao colo [...] estreiam-nos para a guerra tingindo-lhes os braços com aquele sangue.[\[445\]](#)

Cabeza de Vaca descreve esse ritual entre os guarani, em que se desenvolvia de modo diferente: quando o prisioneiro caía sob o golpe do matador, três meninos, de idade variável entre seis e sete anos, acercavam-se do seu corpo, empunhando uma machadinha cada um. O maior de todos ou o filho do principal descarregava o primeiro golpe; depois, os três se dedicavam à mesma tarefa em conjunto, até fazerem saltar sangue do inimigo. Enquanto isso, os adultos os estimulavam, dizendo-lhes em voz alta que fossem valentes e que tivessem “ânimo para matar seus inimigos e para andar nas guerras”, e que nunca se esquecessem de que o inimigo morto matara antes, por sua vez, seus próprios parentes. Por isso, deviam vingar-se deles.[\[446\]](#)

É impossível recuperar atualmente, com a documentação disponível, o significado integral desses ritos para os tupinambá. As descrições deixam claro a sua natureza e os seus objetivos, de ordem mágica: os adultos pretendiam, por seu intermédio, incorporar à personalidade dos meninos certas qualidades e sentimentos, como a

bravura e o ódio aos inimigos. Isso significa, em outras palavras: 1) que se estabeleceria uma ligação de tal ordem entre os meninos e a vítima, que aqueles assimilariam energias e predicados pessoais desta; 2) que as ações praticadas então pelos meninos produziam, como efeito fundamental, a identificação deles com os adultos, levando-os a desejarem a vingança dos parentes mortos pelos inimigos. Todavia, o teor positivo dos processos mágicos em jogo obrigam-me a admitir que essa interpretação é incompleta. “Estreiam-nos para a guerra”, assevera Cardim; o que pretenderia insinuar o atiladíssimo cronista? Segundo suponho, o mesmo raciocínio que explica por que os adultos expunham as crianças àquelas situações (“o semelhante produz o semelhante”) sugere uma resposta a essa questão.

Transferindo para as crianças certas qualidades do “contrário” sacrificado, os tupinambá provavelmente pretendiam defendê-las dos inimigos: não do espírito do morto, apenas, mas ainda das ações vindicativas dos seus parentes vivos.^[447] As qualidades incorporadas pelos meninos à sua personalidade alcançavam uma aplicação prática, a qual, pelo que se pode julgar a partir de uma informação de Thevet relativa ao sacrifício da onça (cf. adiante, p. 338), consistiria em protegê-los contra o espírito do morto. Além disso, é presumível que a impregnação do corpo deles com substâncias do corpo da vítima produziria outros efeitos protetivos: a incorporação de qualidades pertencentes a ela contribuiria para defender magicamente os imaturos contra os ataques dos inimigos, representando um ardil para reduzir os azares da guerra com relação às suas pessoas. Por isso, é provável que os rituais de aspensão ou de esfregação do sangue das vítimas possuísem um significado muito mais profundo, quer para os adultos, quer para os meninos.

Observando-os, os meninos assumiriam um verdadeiro compromisso sagrado naquela ocasião: obrigar-se-iam literalmente, diante dos parentes vivos e dos adultos circunstantes, a um *pacto de sangue*. Se alguns destes caíssem em poder dos inimigos ou fossem mortos em combate, nos imaturos recairia a obrigação da revindita, a ser praticada quando se tornassem guerreiros. Em síntese, aqueles rituais produziam resultados em dois planos distintos. No da magia, em virtude de sua natureza, preenchiam dois objetivos diversos, embora ligados entre si: a transferência de atributos dos guerreiros sacrificados para a personalidade dos meninos, e a proteção de suas pessoas, em conseqüência, contra os empreendimentos ulteriores de vingança, do espírito do morto ou realizados pelos companheiros e parentes das vítimas. No das relações sociais, atuavam como uma forma direta de controle social, através da qual os adultos desenvolviam nos imaturos do sexo masculino atitudes e sentimentos de lealdade e de identificação para com o grupo. O exemplo revela, nesse sentido, que o impacto dos valores religiosos na educação tribal e na vida dos tupinambá, graças ao qual os vivos eram governados pelos mortos, encontrava um fundamento nas relações sociais dos adultos com os imaturos.

As atitudes e sentimentos, adquiridos através da participação desses rituais, eram postos à prova e enriquecidos em outras ocasiões. As fontes assinalam, por exemplo, que a ingestão de carne humana não era praticada exclusivamente pelos adultos. Um mingau, feito com as vísceras das vítimas, era comido pelas mulheres e crianças;

[448] além disso, “o miolo do crânio, a língua e tudo o que podem aproveitar, comem as crianças”. [449] É provável que os adultos lhes dessem, ainda, outras partes do corpo das vítimas, pois Staden relata um incidente que teve com os tupinambá, ocasionado por suas observações a um menino que “tinha um osso da perna do escravo, com alguma carne, e a comia”. [450] Segundo Cardim, as crianças também tomavam parte ativa dos rituais de preparação do corpo do prisioneiro para o consumo: “[...] o qual [magarefe] lhe faz um buraco abaixo do estômago, segundo seu estilo, por onde os meninos primeiro metem a mão e tiram pelas tripas”. [451]

Embora as informações não esclareçam o significado dessas ações, elas são preciosas por uma razão: atestam que o princípio de *aprender fazendo*, que orientava as ações educativas dos adultos nos adestramentos referentes às atividades “produtivas”, dominava igualmente a preparação dos meninos para as relações com os inimigos. Doutro lado, os velhos se encarregavam de transmitir, por meio de “pregações”, aquilo que não poderia ser aprendido por intermédio das experiências diretas. Faziam-nas quer pela madrugada, quando concitavam os companheiros a cumprirem suas obrigações rotineiras de acordo com o que estipulavam as tradições e os exemplos dos antepassados, quer nas reuniões dos homens, nas quais perpetuavam os conhecimentos conservados na memória coletiva transmitindo-os ao *kunum~i-guasú* e aos *avá*. [452] O incitamento à guerra e a revivescência dos ódios tribais se processavam através dessas “pregações”; os estímulos mais vigorosos nesse sentido, porém, eram feitos nas reuniões dos homens, atingindo por isso entre os imaturos somente os “rapazes”, isto é, os *kunum~i-guasú*.

Os resultados da explanação anterior mostram que, apesar do alcance das relações educativas com os adultos, havia um círculo de experiências inacessível à maioria dos imaturos. Não é difícil perceber os fundamentos e a função desse aparente hiato do sistema educacional dos tupinambá: [453] ele constituía uma consequência e uma condição, ao mesmo tempo, da dominação gerontocrática. A continuidade e a estabilidade da sociedade tribal dependiam, naturalmente, da transmissão da cultura pelos adultos. Mas, a graduação dela se submetia a um ritmo social, que era o que correspondia aos desígnios, atribuições e aspirações da camada dominante. Os valores essenciais à formação e ao desenvolvimento da lealdade para com o “nosso grupo”, essenciais inclusive para a aceitação do “nosso grupo”, tal como era, e da própria dominação gerontocrática, achavam uma forma de expressão precoce, sendo transmitidos pelos adultos tão cedo quanto possível. Daí as preocupações educativas destes, que os levavam a expor as crianças a situações sociais do tipo das descritas acima. [454] Contudo, os demais conhecimentos precisavam ser transmitidos lentamente, de modo a impedir o nivelamento das gerações ascendentes e dominantes na base do que as distinguia: o grau de apropriação das tradições tribais e de domínio da sua aplicação às diversas situações de vida, criadas pelas relações dos tupinambá entre si, com o meio físico ambiente e com as forças ou entidades sobrenaturais.

Evidências diretas desses fatos se encontram, por exemplo, em ritos descritos por Staden e Léry. O primeiro autor observou que somente as mulheres e as crianças

participavam das cerimônias de recepção agressiva dos cativos. “Os homens estavam durante esse tempo reunidos em uma outra choça. Lá bebiam cauim e cantavam em honra de seus ídolos, chamados Maracá, que são matracas feitas de cabaças, os quais talvez lhes houvessem profetizado que iriam fazer-me prisioneiro. [...] O canto eu ouvia, mas durante meia hora não houve nenhum homem perto de mim, apenas mulheres e crianças”.^[455] O mesmo cronista se refere aos rituais de consagração dos maracás pelos pajés^[456] e assevera: “Depois disto, designam os adivinhos um dia. Desocupa-se uma choça, na qual nenhuma mulher ou criança deve permanecer. Os feiticeiros ordenam que cada um pinte de vermelho seu maracá, adorne-o com penas e lá entre. Querem então dar às matracas o poder de falar”. A outra fonte completa suas informações, indicando que tais cerimônias ocorriam “de três em três ou de quatro em quatro anos”, que elas abrangiam também a fumaça dos guerreiros pelos pajés (sendo, portanto, de natureza mágicoreligiosa), e que as mulheres e crianças se mostravam atemorizadas.^[457]

Paramos então e voltamos para saber o objetivo da assembléia; nisto os selvícolas se separaram subitamente em três bandos. Os homens recolheram-se a uma casa, as mulheres entraram noutra e as crianças numa terceira. Como vi dez ou doze caraíbas entre eles, suspeitei algum acontecimento extraordinário e convenci meus companheiros a permanecerem ali até averiguá-lo. [...] Antes de se separarem das mulheres e meninos, os caraíbas proibiram-lhes severamente de sair das casas em que se encontravam; aí também nos encerraram. Já havíamos começado a almoçar sem nada perceber ainda do que pretendiam os selvagens quando principiamos a ouvir na casa dos homens, a qual distava talvez trinta passos daquela em que estávamos, um murmúrio surdo de rezas; imediatamente as mulheres, em número de quase duzentas, se puseram todas de pé e muito perto umas das outras. Os homens pouco a pouco erguiam a voz e os ouvíamos distintamente repetir uma interjeição de encorajamento: *He, he, he, he*. Mas ainda nos espantamos, porém, quando as mulheres, por seu turno, a repetiram com voz trêmula: *He, he, he, he*. [...] Assim aconteceu durante um quarto de hora e nós não sabíamos o que fazer. Ao mesmo tempo urravam, saltavam com violência, agitavam os seios e espumavam pela boca até desmaiar como vítimas de ataques epiléticos [...] Também os meninos se agitavam e torturavam, no aposento em que se achavam encerrados e, embora já freqüentasse os selvagens há mais de seis meses e estivesse até certo ponto acostumado com seus costumes, confessarei que tive medo [...]. Ao cessarem o ruído e os urros confusos dos homens, calaramse também as mulheres e os meninos; mas voltaram todos a cantar, mas dessa feita de um modo tão harmonioso que o medo passou e tive o desejo de tudo ver de perto.^[458]

Ambos os exemplos mostram que as mulheres e as crianças eram excluídas de certos rituais, e portanto das experiências e conhecimentos correspondentes, só acessíveis aos homens adultos (a omissão das fontes não permite afirmar se os *kunum̃i-guasú* participavam ou não desses rituais). Embora sejam de ordem mágico-religiosa as razões que levavam os tupinambá a procederem desse modo, é

óbvio que semelhantes proibições tinham por função, no plano das relações sociais, acentuar a distância social existente entre os *homens* e as mulheres e crianças, pondo em atividade os mecanismos em que repousavam as formas tribais de dominação gerontocrática.

A hipervalorização da personalidade dos homens maduros (dos *tujuae*, em particular), produzida naturalmente no espírito dos imaturos em virtude das técnicas tribais de transmissão da cultura, era estimulada de modo direto pelos velhos. Estes procuravam em certas ocasiões intimidar as crianças, com o fito de desenvolver nelas atitudes de subordinação aos adultos e de conformismo social.[\[459\]](#) Os efeitos desse tipo de educação atingiam profundamente a vida psíquica dos imaturos. Os cronistas se impressionaram com a solicitude e o respeito revelados no tratamento que dispensavam aos adultos. Mas, suas observações se referem a ajustamentos externos, a comportamentos que não afetavam profundamente suas emoções e sentimentos. É na cataclismologia tribal que se poderá buscar um exemplo capaz de sugerir o grau de consciência social alcançado pelos imaturos quanto à sua desigualdade (e ao significado e efeitos a ela associados) com relação aos homens maduros.

A certa estrela chamam os índios *januare*, cão. Dizem, ao verem a lua deitar-se, que a estrela late ao seu encaço como um cão, para devorá-la. Quando a lua permanece muito tempo escondida durante o tempo das chuvas, acontece surgir vermelha como sangue da primeira vez que se mostra. Afirmam então os índios que é por causa da estrela *januare* que a persegue para devorá-la. Todos os homens pegam então seus bastões e voltam-se para a lua batendo no chão com todas as forças e gritando, *eicobé cheramoin goé, goé, goé; eicobé cheramoin goé, "au, au, au, boa saúde meu avô, au, au, au, boa saúde meu avô"*. Entrementes as mulheres e as crianças gritam e gemem e rolam por terra batendo com as mãos e a cabeça no chão. [...] Vim a saber que pensam morrer quando vêem a lua assim sanguinolenta após as chuvas. Os homens batem então no chão em sinal de alegria porque vão morrer e encontrar o avô a quem desejam boa saúde, por estas palavras: *eicobé cheramoin goé, goé, goé, au, au, au, boa saúde, meu avô, boa saúde*. As mulheres, porém, têm medo da morte e por isso gritam, choram e se lamentam.[\[460\]](#)

O desespero dos meninos se explica pela perspectiva de serem *destruídos* pelo cataclismo, pois a vida "post-mortem" na sociedade dos antepassados ainda não era acessível para eles (como o era raramente para as mulheres). Ficariam, ao contrário da maioria dos *avá* e *tujuae*, condenados à danação, vagando miseravelmente pela terra, como espíritos nefastos mas sujeitos a muitos riscos.

As análises precedentes comportam duas conclusões fundamentais: 1) que as condições de existência social compeliavam os adultos a envolver extensamente os imaturos na teia de suas complicações; 2) que isso se processava através da inclusão dos imaturos em certas situações de vida ou por meio da ação educativa pessoal dos adultos. Os adultos invadiam, assim, as esferas da vida psíquica infantil e juvenil, fazendo com que os imaturos encarassem como valores uma ampla série

de ações, de compromissos, de sentimentos, de idéias e de ideais; entre estes sobressaíam os que diziam respeito aos fundamentos sagrados da *vingança*, aos padrões de comportamento masculino na guerra e ao tratamento dos inimigos capturados. Por isso, embora os tupinambá não empregassem meios violentos de disciplina, eles sobrecarregavam a vida mental infantil e juvenil, saturando-a precocemente com as inquietações e preocupações sombrias que os dominavam.

Naturalmente, os efeitos desse tipo de educação se refletiam na dinâmica da sociedade tribal, afetando inclusive a função ativa da guerra. Nesse sentido, as análises precedentes entremostam duas evidências de conexões entre a guerra e a estrutura da sociedade tribal. Primeiro, que o sistema de “promoções sociais”, posto em funcionamento graças à estratificação por sexo e idade, estava fortemente articulado ao exercício da dominação tradicional pelos velhos. Por isso, a graduação social na transmissão dos conhecimentos não só seguia um ritmo social, como foi assinalado, mas repousava em todo um edifício social e se processava em moldes estritamente suprapessoais. Segundo, que a dominação gerontocrática determinava, por sua própria natureza e essência, a valorização das ações e das idéias dos velhos; por conseguinte, as suas pregações e a sua conduta *valorizavam*, aos olhos dos imaturos em geral, a guerra e as atividades a ela associadas. Isso quer dizer que a aceitação pelas crianças do sexo masculino e pelos jovens do significado atribuído culturalmente às ações e aos empreendimentos guerreiros não promanavam, pura e simplesmente, da vontade soberana dos velhos: suas reações subjetivas, estabelecidas com base nas atitudes exteriorizadas por estes, jogavam um importante papel nesse processo. Resta verificar, agora, em que sentido as conexões indicadas, entre a educação tribal e a guerra, se vinculavam ao funcionamento do sistema organizatório tribal.

Esse problema só pode ser considerado teoricamente, isto é, em termos dos resultados das análises desenvolvidas acima. Mas, tais resultados, por sua vez, fornecem uma estreita margem à interpretação sociológica. Por seu intermédio não é possível discutir senão dois aspectos do problema: a) as relações existentes entre os mecanismos de mobilidade social e o sistema tribal de “promoções sociais”; b) a situação social de guerreiro em face das condições de estabilidade do sistema organizatório tribal. Embora abranjam questões cruciais, os referidos resultados apenas esclarecem uma face do problema: a referente aos processos sociais que, na dinâmica daquelas sociedades tribais, atuavam por assim dizer sob um ritmo fisiológico.

Quanto à primeira questão, é preciso que se atente para a natureza da desigualdade social estabelecida entre as diversas categorias de idade. Ela repousava em um princípio biológico que alguns especialistas qualificam como sendo um “princípio natural de distinção e integração”.[\[461\]](#) Ainda que não se deva encarar semelhante princípio como um fator explicativo da estratificação social, o fato é que ele fornece um significativo ponto de referência à interpretação sociológica, pois exprime, de certo modo, as tendências sociais de classificação e de ascensão dos indivíduos por grupos, em determinadas sociedades. Na sociedade tupinambá, por exemplo, a distinção dos indivíduos do sexo masculino por categorias de idade deu margem a

um tal sistema de graduação social, que a maturidade e o envelhecimento biológico, na forma em que eram reconhecidos cultural e socialmente, acarretavam o aumento crescente de prestígio e de poder. Em outras palavras, o sistema de “promoções sociais” dos tupinambá concedia, pela base, as mesmas oportunidades reais de ascensão social a todos os indivíduos do sexo masculino. A evidência de aptidões pessoais (ou da ausência delas) e a cooperação dos parentes (concessão de vítimas e ofertas compensatórias de *noivas*) podiam adiantar ou retardar a classificação dos indivíduos; isso se patenteia através de alguns casos particulares, focalizados pelos cronistas. Mas, tanto uma quanto a outra apenas afetavam os limites dentro dos quais as transições de umas categorias para outras tendiam a ser realizadas. As transições, em si mesmas, não eram frustradas a ninguém, e as barreiras a transpor eram, fundamentalmente, idênticas para todos.

Em conseqüência, a desigualdade não caía, na esfera da consciência social — especialmente dos *kunum̃i-guasú* e dos *avá* —, como uma injustiça, sendo antes representada como algo “natural”. Nessas camadas da população masculina os privilégios dos velhos e a conseqüente concentração do poder político e mágico-religioso em suas mãos não originavam movimentos de inquietação social e de rebelião. Pode-se afirmar isso não só partindo das explicações anteriores, sobre os efeitos integrativos da educação tribal, mas ainda pelas seguintes razões: quase todos os cronistas ficaram impressionados com a harmonia transparente nas relações dos jovens com os velhos, cuja assimetria se caracterizava pelo tratamento respeitoso dispensado a estes por aqueles; nenhuma fonte menciona a existência de movimentos sociais dessa espécie nas sociedades tupi; por fim, são várias as indicações segundo as quais conflitos e antagonismos floresciam nas relações sociais dos tupinambá, mas na camada dominante dos *tujuaé*, especialmente entre os velhos que se tornavam “principais” e “pajés”, muito zelosos e ciumentos do prestígio e do poder porventura alcançados pelos companheiros. Os conflitos dos jovens com os adultos, descritos nas fontes, surgiram graças aos contactos com os brancos e a seus efeitos destrribalizadores, e não chegaram a assumir uma configuração definida, sob a forma de movimentos sociais. Além disso, essa interpretação encontra uma confirmação teórica na sociologia: os movimentos sociais de inquietação ou de rebelião correspondem à necessidade de reajustar as estruturas sociais às condições emergentes de existência, desenvolvendo-se e objetivando-se socialmente, por isso, em sociedades estratificadas nas quais a unidade social é mantida por meios dinâmicos (pela transformação social); ao contrário, os sistemas organizatórios de sociedades nas quais a unidade é preservada por meios estáticos (pela tradição, por exemplo, como acontecia com os tupinambá) não comportam o aparecimento desses movimentos como fatores sociais construtivos.^[462] Em suma, pode-se admitir que o sistema de promoções sociais dos tupinambá continha forças integrativas, que atuavam no sentido da conservação da estabilidade social.

Essa conclusão é muito importante, pois permite focalizar a guerra do ângulo de sua função integrativa na estrutura da sociedade tribal. Em sua forma de inclusão à estrutura social, a guerra constituiu um dos canais de ascensão social e um dos

principais mecanismos tribais de controle social. As atividades e os feitos guerreiros condicionavam a aquisição de prestígio e o aumento de carisma, particularmente dos jovens iniciados e dos guerreiros que pertenciam à categoria dos *avá*, refletindo-se assim no sistema de graduação social dos indivíduos. Todavia, em virtude da peculiar situação da guerra como *instrumentum religionis*, as atividades e os feitos guerreiros não eram perseguidos socialmente como valores em si e para si; sua exteriorização no comportamento dos indivíduos não era o fruto imediato dos “instintos combativos” ou do “espírito naturalmente guerreiro dos *tupinambás*”, como erradamente supuseram os cronistas. Eles resultavam, antes, das próprias condições da luta armada e dos adestramentos recebidos previamente. Por isso, a simples exteriorização de atos de bravura “militar” ou de “heroísmo” seria irrelevante do ponto de vista da avaliação dos combatentes por seus companheiros. As aptidões guerreiras só repercutiam na “carreira social” de um indivíduo quando suas atividades culminavam no aprisionamento de inimigos, cujo sacrifício ritual lhe daria a oportunidade de conquistar novos nomes. Em consequência, a vitalidade e o denodo dos guerreiros mais jovens não introduziam vantagens decisivas na competição com os *velhos*. Ao contrário, a experiência destes e a cooperação compulsória dos parentes (especialmente dos “filhos” e durante certo tempo a dos “genros”) compensavam-nos largamente, ampliando inclusive suas probabilidades de fazer prisioneiros e seu prestígio como guerreiros. Isso significa que a interferência da guerra no sistema de “promoções sociais” dos *tupinambá*, como e enquanto condição para a obtenção de prisioneiros, se processava de modo a torná-la uma força estritamente disciplinada da estrutura social. No ajustamento recíproco dos indivíduos pertencentes às distintas gerações em presença, sua função consistia em engrenar os canais de ascensão social ligados ao sacrifício ritual com os mecanismos preservadores da hierarquia tribal.

Estes se manifestavam, por sua vez, através da dominação gerontocrática. Graças ao fundamento mágico-religioso da guerra tribal, aos velhos cabiam os principais papéis nos rituais de consulta e de invocação dos espíritos, de determinação da guerra e de seleção dos seus objetivos “militares”, de preparação mágico-religiosa dos guerreiros e de liderança dos bandos guerreiros (cf. acima, Parte I, *O ritual guerreiro* e *O bando guerreiro*). Em outras palavras, os *meios da guerra* naquelas sociedades se concentravam nas mãos dos velhos e eram por eles manipulados. É certo que o faziam de forma impessoal, pois agiam em nome da tradição e como pessoas “experientes” e “capacitadas”, inclusive para comunicar-se com as entidades sobrenaturais sobre o curso da guerra; quaisquer que fossem, porém, as fontes de legitimação e as modalidades de objetivação de seu poder, o fato é que eles se impunham aos demais companheiros e os “dirigiam” praticamente, através da comunicação com os espíritos e da interpretação mágica das circunstâncias das ações. Por isso, os meios de controle social vinculados ou desencadeados pela guerra implicavam o exercício da dominação gerontocrática e contribuía, por seu intermédio, para reforçar os esteios em que repousava a estabilidade da sociedade tribal.

Coloca-se naturalmente, portanto, a segunda questão. Os resultados analíticos do

exame da primeira questão revelam que os mesmos fatores que explicam a inexistência de condições para o aparecimento de movimentos de inquietação social ou de rebelião na sociedade tupinambá também explicam quais eram e como atuavam os mecanismos que mantinham a estabilidade de sua estrutura social. Contudo, eles próprios insinuam que a situação social de guerreiro possuía uma conexão mais profunda com esses mecanismos, pois é evidente que no bojo deles operavam forças integrativas engendradas fora do plano das relações entre as camadas de idade, apesar de estarem vinculadas a elas como uma de suas conseqüências. Não será difícil representar a referida conexão, desde que seja considerada em termos dos ajustamentos produzidos pela educação tribal. Como foi visto, os tupinambá nasciam sob o signo da guerra e cresciam e se formavam em um clima de belicosidade. Todavia, os indivíduos só tinham oportunidades concretas de dar vazão efetiva aos impulsos de hostilidade e aos sentimentos belicosos a partir de certa fase de sua vida, a qual correspondia à transição operada com a passagem da categoria do *kunum~i-guasú* à de *avá*. Isso quer dizer que os conhecimentos obtidos até agora se referem a duas tendências psicossociais: 1) a formação de atitudes de hostilidade contra os “inimigos”, desde a infância, processo em que se observa como as técnicas tribais de educação se ligavam aos mecanismos psicológicos de projeção e de identificação;[\[463\]](#) 2) a atualização dessas atitudes em situações concretas de vida, processo em que os mesmos mecanismos psicológicos se objetivavam operativa e praticamente, dando origem a comportamentos agressivos nas relações com os “inimigos”. Para unir interpretativamente as duas tendências seria necessário enfrentar a seguinte questão: “existia alguma relação entre ambas as tendências, configuradas em torno de épocas distintas da vida anímica e social dos indivíduos?”. Uma resposta positiva, ainda que hipotética, a essa questão lançaria alguma luz sobre a parte tomada pela sociedade no condicionamento e na organização da vida psíquica dos seus membros. Ora, a existência dessa relação é evidente. Encaradas psicologicamente, ambas as tendências envolvem a satisfação dos mesmos impulsos (repressão de reações hostis contra os parentes e os membros do “nosso grupo”, projetadas nos “inimigos”, isto é, nos membros dos “grupos dos outros”); as modalidades de satisfação dos impulsos é que variavam: da satisfação simbólica, operada através de ofertas cerimoniais e da participação de certos rituais, os indivíduos do sexo masculino evoluíam gradativamente para a satisfação direta dos impulsos referidos, tornando-se assim eles próprios “matadores” e “vingadores”. Segundo suponho, isso indica: 1) que as modalidades de satisfação dos impulsos estavam correlacionadas ao sistema tribal de categorias de idade; 2) e que os nexos efetivos dessa correlação resultavam das técnicas educativas tribais, por cujo intermédio as gerações dominantes disciplinavam inconscientemente a intensidade da vida afetiva e social dos imaturos e dos guerreiros jovens. Portanto, se este raciocínio estiver certo, a concessão do status condicional de guerreiro aos *kunum~i-guasú* e as experiências dos guerreiros recém-iniciados constituíam uma espécie de coroamento da educação dos jovens e de sua preparação para a vida “madura”. Esta interpretação encontra uma evidência indireta, mas decisiva, nos efeitos sociais da atribuição do status de

homem aos rapazes que “provassem” suas aptidões, no mínimo por meio do sacrifício de uma vítima humana. De fato, a situação de guerreiro, conquistada desse modo pelos rapazes, lhes abria várias oportunidades de aquisição de prestígio, às quais correspondiam outras tantas possibilidades de afrouxamento das tensões emocionais acumuladas anteriormente ou de satisfação concreta de impulsos reprimidos.

A análise precedente, apesar de suas insuficiências, deixa entrever que a graduação da vida afetiva dos tupinambá seguia um curso paralelo à graduação de sua vida social, e, o que é mais importante para os sociólogos, que a forma de manifestação de certos processos psicológicos pode ser condicionada pela estrutura social, como no caso as modalidades de satisfação dos impulsos de hostilidade e de polarização das atitudes agressivas. Mas, ainda há outro aspecto relevante: a estrutura social também condicionava a época de manifestação desses processos. Isso significa que a organização social não se explica pura e simplesmente pelos mecanismos de projeção e de identificação, como acreditam alguns psicólogos e psicoetnólogos; e que, ao contrário, a sociedade desempenha um papel ativo, através das situações de vida em que coloca seus membros individuais, no desencadeamento dos processos psíquicos vinculados à construção e à preservação do equilíbrio social. No caso em questão, não é difícil constatar as relações entre as modalidades de satisfação direta dos impulsos de hostilidade e a dinâmica da sociedade tribal. A situação social de guerreiro (condicional, primeiro; normal, depois), quando era alcançada pelos jovens, dava origem a comportamentos que produziam duas espécies de resultados imediatos: a) a descarga dos impulsos agressivos dos rapazes em objetivos exteriores ao grupo; b) a intensificação dos laços afetivos para com os membros do “nosso grupo”, dirigida especialmente para aqueles que, então, se tornavam “companheiros” (isto é, os *avá* e os *tujuaé*, pertencentes às duas camadas dominantes na sociedade tribal.) Ora, é preciso que se atente para o fato de que isso ocorria em uma época na qual as atitudes agressivas dos jovens poderiam achar uma válvula em outros alvos, particularmente nos *velhos* do “nosso grupo”; cujas ações estavam nas próprias raízes psicológicas daquelas atitudes. Por aqui se vê que a guerra atuava, graças ao condicionamento social dos processos psíquicos e enquanto elemento do sistema tribal de técnicas educativas, como uma das principais agências de ajustamento dos jovens às situações sociais criadas em uma sociedade gerontocrática. Ela não era, como alguns intérpretes da guerra o supõem, ao tratarem de exemplos semelhantes, uma simples *distração* ou um *meio de despistamento*, inconscientemente empregado pelos *velhos* para afastar as condições insatisfatórias de existência social da esfera de consciência dos jovens; mas constituía uma das forças sociais que construía, por dentro, a estabilidade da sociedade tribal.

Ao lado desse sistema de técnicas educativas, por cujo intermédio os valores guerreiro eram incorporados à personalidade masculina, existia outro sistema por que promoviam a atualização daqueles valores (cf. acima, pp. 180 e 196-7), seja através de situações da vida cotidiana, seja através de meios especiais, destinados a criar um ambiente de exaltação bélica. Como o sistema de técnicas educativas, em

que repousava, também se refletia de modo construtivo na organização da personalidade masculina: pois o papel dos valores guerreiros na vida psíquica dos tupinambá constituía, em grande parte, uma função dos efeitos socializadores das técnicas de atualização daqueles mesmos valores.[464] A ele se ligavam tanto a seleção dos valores guerreiros que deviam ser retidos de modo permanente na lembrança vivida dos homens e das mulheres e exteriorizados repetidamente em seu comportamento, quanto a precipitação das impulsões belicosas do sistema organizatório tribal.

São muitas as referências ao modo de atualização dos valores guerreiros através de situações rotineiras; poucas possuem, porém, suficiente consistência para um aproveitamento científico. Os relatos mais informativos e completos, a esse respeito, se referem às situações vividas pelos sujeitos no desenvolvimento dos rituais observados durante a recepção lacrimosa e os funerais. Não obstante, pode-se reconhecer que o processo cultural em questão também dependia da guerra propriamente dita, pois a cadeia de ações sociais condicionadas ou motivadas pela luta armada e suas conseqüências abrangia comportamentos que, por sua natureza, determinavam a exteriorização de valores guerreiros. Assim, desde o comportamento das esposas durante a ausência dos guerreiros[465] e a conduta audaciosa dos líderes guerreiros no combate,[466] até as práticas antropofágicas[467] e a exibição ritual dos restos mortuários das vítimas,[468] as ações desencadeadas direta ou indiretamente pela guerra promoviam a atualização intensa dessa espécie de valores da cultura tribal.

Eis como Cardim descreve a parte da recepção lacrimosa, que nos interessa aqui:

Entrando algum hóspede pela casa a honra e agasalho que fazem é chorarem-no: entrando, pois, logo o hóspede na casa o assentam na rede, e depois de assentado, sem lhe falarem, a mulher e filhos e mais amigas se assentam ao redor, com os cabelos baixos, tocando com a mão na mesma pessoa, e começam a chorar todas em altas vozes, com grande abundância de lágrimas, e ali contam em prosas trovadas quantas coisas têm acontecido desde que se não viram até aquela hora, e outras muitas que imaginam, e trabalhos que o hóspede padecem pelos caminhos, e tudo o mais que pode provocar a lástima e o choro.[469]

Evreux informa que, nessa ocasião, narravam o que se conservava por tradição, “desde os tempos imemoriais”: “e o mesmo fazem quando se visitam, porque abraçando-se com amizade, e chorando, contam um ao outro, palavra por palavra quem foram seus avós e antepassados, e o que se passou no tempo em que viveram”. [470] Em particular, ressaltavam os sacrifícios feitos por seus hóspedes, e os riscos que naturalmente enfrentaram, durante a viagem: “*Sê benvindo! És um dos nossos bons amigos! Quanto sofreste para vir visitar-nos!*”. [471] “*Tiveste tanto trabalho em vir ver-nos. És bom. És valente.*” [472]

As cerimônias de recepção lacrimosa, como revelam as transcrições, implicavam a atualização das tradições tribais e, através destas, dos valores guerreiros conservados na memória coletiva. Uma das funções daquelas cerimônias consistia em determinar a posição social do hóspede; daí a importância das relações

genealógicas e a necessidade de expô-las com toda minúcia.[473] Isso explica por que “narravam”, em semelhantes circunstâncias, coisas relativas ao passado, aspecto da cerimônia que tanto preocupou Evreux. Todavia, várias alternativas se apresentavam nessas cerimônias, a julgar pelas descrições de Gabriel Soares; o recém-chegado, em vez de um *parente* desconhecido, podia ser um membro do próprio grupo local ou um parente de um grupo local circunvizinho. Nesse caso o relato dos acontecimentos recentes e imediatos tornava-se mais importante. De qualquer modo, os riscos inerentes à viagem caíam no campo de consciência social e punham em efervescência os laços de solidariedade social.[474]

O panegírico dos mortos dava oportunidade à exaltação das aptidões guerreiras, e nele transparece, presumivelmente melhor que em outras instituições tribais, a importância da guerra como critério de avaliação social das personalidades. As descrições dos cronistas, em particular as de Evreux,[475] mostram que o pranteamento se condicionava ao sexo e à idade do morto. Quando se tratava de um guerreiro, enquanto carpíam o morto as mulheres engrandeciam as suas qualidades, inclusive as belicosas:

As mulheres sobretudo se exaltam nas lamentações e gritam tão alto que mais parecem cães ou lobos a uivarem. Berram umas, arrastando a voz: “Era bom caçador e excelente pescador”. E outras acrescentam: “Que bravo matador de *perós* e *margaia* era ele, e como nos vingava”. E assim, excitando-se mutuamente e se abraçando, não cessam a ladainha de seus louvores enquanto o cadáver estiver presente e dizem por miúdo, tudo o que em vida o defunto praticou.[476] Nessa ocasião, ouvi-los-eis levantar tal ruído e harmonia quais os que fazem os cães e os gatos. Isto é, homens e mulheres, alguns estendidos em suas redes, outros acorados em terra e abraçados uns aos outros, exclamam em sua língua: — *Como nosso pai e amigo foi um homem de bem! Como combateu na guerra! Como destruiu tantos inimigos! Como era forte e possante, trabalhando bem os campos e apanhando caças ou peixe para o nosso alimento! Morreu! Nunca mais o veremos, senão após a morte, junto aos nossos amigos, na região onde já os viram os pajés, segundo nos contam!* E dizem outras palavras mais nesse mesmo tom, que repetem, em seus lamentos, mais de 10 mil vezes, dias e noites, por espaço de quatro ou cinco horas cada vez.[477]

Segundo Evreux, o panegírico do morto era feito por algum chefe: “Depois de muitas lamentações, o principal da aldeia ou o principal dos amigos fazia um grande discurso muito comovente, batendo muitas vezes no peito e nas coxas, e então contava as façanhas e proezas do morto, dizendo no fim — *Há quem dele se queixe? Não fez em sua vida o que faz um homem forte e valente?*”. [478]

Como se vê, as cerimônias funerárias, através do pranteamento e panegírico do morto, criavam situações em que os feitos guerreiros dos homens eram não só relatados, mas ainda postos em confronto com as expectativas e os ideais de comportamento encarados socialmente como *valores*. Os estímulos no sentido das impulsões guerreiras do sistema organizatório tribal tornavam-se mais fortes, no entanto, quando o morto caía em combate: então, as carpideiras exigiam no

pranteamento a sua vingança. “Mas quanto ao arrancamento do cabelo, ficai sabendo, que apenas as mulheres e as moças sabem do cativo ou morte na guerra dos seus pais ou maridos, cortam os cabelos, gritam e lamentam-se horrivelmente, excitando os seus semelhantes à vingança, a tomar as armas e a perseguir seus inimigo.”[\[479\]](#) Em casos dessa espécie, como o indica um exemplo descrito por Gandavo,[\[480\]](#) a observância das cerimônias funerárias dependia da consumação da vingança. O que significa que tais cerimônias se prendiam muito mais profundamente à guerra do que seria de esperar, quando se consideram apenas os casos de *morte natural*. Todavia, mesmo nestes elas tinham, entre outras, a função de exaltar o espírito guerreiro e de incentivar os ideais de conduta belicosa.

Thevet se refere de modo muito sagaz a esse fato:

Só no fim de um mês é que os filhos do morto celebram algumas festas e solenidades em honra deste [do morto], para o que convidam os seus amigos. Reúnem-se todos, recobertos de pinturas de diversas cores, de plumas e de outros adereços característicos, nessa ocasião praticando mil entretenimentos e cerimônias [...]. Assim, como dizia, reunidos e paramentados de cores várias, os selvagens americanos entregam-se a danças, jogos, batucada, ao som de instrumentos, peculiares ao país, inclusive flautas fabricadas com os ossos dos braços e pernas dos inimigos, enquanto os mais velhos não cessam de beber e comer, servidos pelas mulheres e demais parentes do defunto. *Esse costume, segundo fui informado, tem por objetivo elevar o ânimo dos jovens, comovê-los, incitá-los à guerra e encorajá-los contra seus adversários.*[\[481\]](#)

Quanto aos meios de excitação das atitudes belicosas, é preciso distinguir os valores em que se projetavam as impulsões e os ideais guerreiros da cultura tribal, das técnicas específicas de equilíbrio do moral dos guerreiros e de intensificação das atitudes agressivas contra os inimigos. As descrições disponíveis indicam que os primeiros penetravam todas as esferas do sistema sociocultural da sociedade tupinambá, enquanto as últimas eram reduzidas e repousavam em princípios mágico-religiosos.

A tecnologia, as maneiras, o cerimonial, a mitologia, a magia e a religião continham elementos construídos em torno ou sobre as obrigações e os ideais guerreiros. Bastam alguns exemplos para pôr isso em evidência. Assim, quanto à tecnologia, é conhecido o refinamento dos tupinambá na produção de suas armas e ornamentos, que constituíam os acessórios do seu equipamento guerreiro.[\[482\]](#) Abbeville, *verbi gratia*, escreve: “São muito engenhosos e ativos na fabricação de tudo o que precisam para a caça, a pesca ou a guerra. São capazes de mil invenções para enfeitar seus arcos, suas flechas, seus ornatos de penas”.[\[483\]](#) Outras fontes dão informações semelhantes, mas seria ocioso transcrevê-las aqui. O fato é que a guerra repercutia extensamente no sistema tecnológico tribal, inclusive de uma forma que passou despercebida aos cronistas: pois ela se refletia tanto nas técnicas de deslocamento no espaço, através da ordem de marcha ou de navegação e das relações entre os homens e as mulheres, quanto nas técnicas de exploração dos recursos naturais, circunscrita a raios de ação determinados em grande parte pelo

potencial guerreiro das tribos, como foi visto. Mesmo a domesticação, pouco desenvolvida entre os tupinambá, sofria uma inclinação belicosa: as mulheres, que se dedicavam ao adestramento de papagaios, ensinavam-nos a pedir farinha e, entre outras coisas, “a incitar os homens à guerra, a fim de aprisionar inimigos e, depois, devorá-los”. [484] Quanto às mulheres, o conhecimento que já possuímos a respeito do ritual guerreiro, da recepção lacrimosa, das cerimônias funerárias, do sacrifício ritual, da antropofagia cerimonial e dos ritos de renomação, demonstra quão estreitamente o comportamento manifesto, quando integrado a situações sociais sujeitas a controle, era condicionado por obrigações e atribuições definidas em termos das relações diretas ou indiretas dos sujeitos das ações com os inimigos. Conviria acrescentar alguns dados sobre o comportamento fúnebre dos homens, os temas das pregações dos velhos e o significado de certos símbolos. O pranteamento só era praticado pelos homens em algumas situações, entre as quais as produzidas pelos insucessos guerreiros: “Também os homens se choram uns aos outros, mas é em casos alguns graves, como mortes, desastres de guerra etc.”. [485] Em suas pregações, os velhos incitavam os companheiros à guerra, estimulando-os a se comportarem diante dos inimigos de acordo com os ideais tribais de valentia e de conduta heróica. [486] As penas e a forma de penteado funcionavam como símbolos, identificando os combatentes; [487] as incisões também exprimiam a capacidade de um homem como e enquanto guerreiro, significando o número de inimigos sacrificados por ele; e os tembetás não só correspondiam subjetivamente ao desejo dos guerreiros “de parecerem temerosos aos seus contrários”, mas ainda denotavam o prestígio, o valor e os feitos guerreiros de seus portadores. [488] Esses símbolos se incorporavam ao conjunto de valores descritos acima como “acessórios do equipamento guerreiro” e delimitam, para a sociedade tupinambá, o que Boas designava com a expressão *simbolismo militar*. [489] Quanto ao cerimonial, as análises feitas até agora (e que serão completadas adiante, no que concerne ao sacrifício ritual, à antropofagia ritual e aos ritos de renomação) patenteiam de que modo as regulamentações e os controles sociais estabelecidos por seu intermédio respondiam, mediata ou imediatamente, às impulsões belicosas do sistema organizatório tribal. Normalmente, os cerimoniais eram precedidos ou se seguiam, quando não se realizavam concomitantemente, das *cauinagens*; estas *fêtes de boisson*, como as chama Métraux, se integravam de fato aos cerimoniais e possuíam um caráter sagrado. [490] Pois, durante as *cauinagens* [os tupinambá] “cantam, assobiam e se incitam uns aos outros a portarem-se valentemente e a fazerem muitos prisioneiros na guerra”. [491] Essa informação é confirmada por outra fonte, que enumera os temas dos cantos: “seus cantos são em louvor de uma árvore, de um pássaro, de um peixe ou de qualquer outro animal ou coisa e não contêm palavras escandalosas; mas, principalmente, cantam seus combates, suas vitórias, seus triunfos e outros feitos guerreiros, tudo no sentido de exaltar o valor militar”.

[492]

Quanto à mitologia, os relatos estão longe do que se poderia considerar “satisfatório”, mesmo em se tratando de observadores leigos. Sabe-se, no entanto, pelas descrições disponíveis, que os cerimoniais abrangiam explanações de caráter

mítico; provavelmente, tais explicações propiciavam a base “lógica” das atitudes e das ações sociais associadas aos rituais. Segundo suponho, isso significa que a mitologia não só recolhia os temas guerreiros e as impulsões belicosas do sistema organizatório tribal, mas ainda lhes imprimia uma forma e os enquadrava à dinâmica da vida social tribal. Contudo, é impossível analisar, com a documentação existente, sejam as condições, sejam os efeitos desse processo. Positivamente, pode inferir-se apenas que os acontecimentos significativos para a coletividade se incorporavam às tradições tribais, mantendo-se assim na memória coletiva, e desvendando-se algumas das repercussões da guerra na mitologia. Sobre a retenção dos acontecimentos significativos na memória coletiva, em sua conexão com a guerra, escreve Abbeville: “Recordam-se os velhos de fatos passados há 120, 140 e 160 anos, e às vezes mais, e contam com minúcias os empreendimentos, os estratégias e outras particularidades do passado, quer para animar os seus a fazerem a guerra contra os inimigos, quer para divertir os próprios amigos. Têm naturalmente uma memória feliz e quanto mais altamente colocados mais magnânimos desejam mostrar-se”.

[493] Através dos mitos, os tupinambá explicavam a origem do tacape e as razões da superioridade dos brancos; [494] doutro lado, graças às ligações existentes entre o status social, a noção de *pessoa* e a guerra, esta interferia indiretamente na motivação das atitudes dos tupinambá nos ajustamentos a situações consideradas cataclísmicas em seus mitos. [495] Os textos mais importantes para a análise da representação e da importância da guerra na mitologia tupinambá são os referentes aos gêmeos míticos. [496] Mas, infelizmente, eles são incompletos [497] e não oferecem base nenhuma para conclusões seguras a propósito, embora *Tamendonare* e *Ariconte* sejam neles descritos de tal modo que cada um apresenta certos caracteres essenciais do tipo ideal de personalidade masculina daqueles índios. “*Tamendonare* [dizem eles] era um grande administrador, e bom pai de família, possuindo mulher e filhos, e gostando de cultivar a terra. *Ariconte* ao contrário não se importava com nada disso, inclinava-se somente para a guerra, não desejando senão subjugar por sua força todas as nações vizinhas, e inclusive seu irmão.” [498]

Thevet informa que os tupinambá consideravam *Tamendonare* “mais homem de bem que *Ariconte*”; todavia, o mesmo texto aponta *Tamendonare* como um homem valente, capaz de replicar com dignidade e elevação a seu irmão: “Ora, chegou um dia em que, voltando esse guerreiro de uma batalha, levou um braço de um seu inimigo a seu irmão *Tamendonare*, dizendo-lhe com grande altivez e arrogância: Vaité, covarde que és, ficarei com tua mulher e teus filhos, porque tu não és bastante forte para te defenderes. O bom chefe de família, vendo assim falar seu irmão, foi muito ferido em seu orgulho. E por isso lhe disse: se tu fosses tão valente como o dizes, tu terias trazido o teu inimigo inteiro”. Encarando-se o personagem desse ângulo, evidencia-se que ele se encontrava mais próximo do que *Ariconte* do ideal de personalidade masculina dos tupinambá, no qual o guerreiro pressupunha o “bom chefe de família”, pois a própria guerra consistia em um meio para ajustes entre parentelas (a *vingança* dos parentes mortos pelos inimigos). Por isso, ainda que *Tamendonare* seja descrito como uma personalidade menos belicosa, podia ser indigitado como o ancestral dos tupinambá. [499]

Parece-me desnecessário apontar, agora, as ligações existentes entre a magia, a religião e a guerra na sociedade tupinambá. A análise do ritual guerreiro e dos processos de socialização não só mostrou que os tupinambá conheciam uma magia guerreira e a guerra constituía um *instrumentum religionis*, como revelou boa parte das relações tangenciais dessas instituições. Por isso, poderei limitar-me, aqui, à exposição de alguns exemplos característicos, com o objetivo de precisar melhor como as orientações guerreiras do sistema organizatório tribal se projetavam nessa esfera da cultura. Outros aspectos dessa conexão serão examinados adiante. Certas proibições e interdições alimentares estavam diretamente subordinadas ao desejo de manter ou aumentar as qualidades guerreiras dos homens. Assim, “quando os índios apanham um veado ou corça, primeiramente, antes que tornem à cabana, cortam as pernas dianteiras e traseiras da caça, acreditando que, se assim não o fizessem, isso lhes tiraria o poder, a si e aos filhos, de capturar os inimigos em suas correrias”;[\[500\]](#) “embora sejam assaz supersticiosos quanto ao uso de certos animais, quer terrestres, quer aquáticos, isto é, aqueles que são vagarosos no andar (ao contrário de outros mais rápidos na carreira ou no vôo, tais como os cervos e as corças). Tudo porque acreditam que a carne dos animais vagarosos os tornaria demasiadamente pesados, condição inconveniente para quem se visse acometido pelo inimigo”;[\[501\]](#) “além dessas duas espécies de aves domésticas, criam os nossos selvagens patos, a que chamam *ypec*. Como, porém, esses pobres tupinambás acreditam estupidamente que se comessem desse animal de andar vagaroso não poderiam correr quando perseguidos por seus inimigos, muito hábil será quem os persuadir do contrário. Pela mesma razão se abstêm de todos os animais lentos, inclusive de certos peixes, como a arraia, que não nadam com rapidez”.[\[502\]](#) A proibição do intercurso sexual com mulheres grávidas prendia-se aos mesmos motivos: se os filhos fossem do sexo masculino, tornarse-iam um “*bardache* ou *bougeron*, que eles chamam em sua língua *Teuir*: o que lhes é muito detestável e abominável, somente em falar”.[\[503\]](#) A aquisição de virtudes e qualidades guerreiras dependia de técnicas mágicas, como se poderá inferir dos dados relativos aos rituais de nascimento, de perfuração do lábio e de aspersão e esfregação do sangue das vítimas nas crianças de sexo masculino;[\[504\]](#) do mesmo modo, os adultos encontravam nas cerimônias de sacrifício das vítimas, nos ritos antropofágicos e de renomação meios mágicos de aquisição ou de incrementação dos “poderes” guerreiros,[\[505\]](#) e na interpretação dos sonhos, uma fonte para a *descoberta* do curso da própria guerra. Além de Staden, cujas informações são transcritas acima (cf. pp. 97-8), outras fontes se referem a semelhante utilização dos sonhos.[\[506\]](#) As crenças religiosas, relativas à comunicação com os antepassados e à vida futura, também continham temas suscitados ou vinculados com a guerra. O matinta-pereira, por exemplo, que lhes trazia notícias dos parentes mortos, industriava-os a respeito dos seus inimigos: “dizem os índios que esse pássaro deplora a morte de seus amigos, avivando a memória dos mesmos” e que “o seu canto lhes recorda os amigos mortos, acreditando que são estes que lhas enviam — para boa sorte deles e infelicidade dos inimigos”;[\[507\]](#) “os nossos tupinambás imaginam entretanto ao ouvirem-na clamar à noite, principalmente, serem seus parentes e amigos mortos

que a enviam em sinal de boa fortuna, para animá-los na guerra; crêem firmemente que observando o que lhe indica o augúrio [...] vencerão os inimigos nesta terra”.

[508] As crenças concernentes à imortalidade da alma e à vida futura sublinhavam, por sua vez, os ideais de comportamento guerreiro, como se poderá inferir dos seguintes excertos:

Acreditam que suas almas, que sabem ser imortais, ao se separarem do corpo vão para além das montanhas, onde se encontra o antepassado, o avô, num lugar chamado *uajupiá*; aí, no caso de uma vida conforme aos bons costumes, vivem eternamente suas almas como num paraíso, saltando, cantando e divertindo-se sem cessar.

Essa vida que julgam boa não é aferida pelo bem, nem pela virtude, porém pela crueldade e desumanidade. Julgam-se tanto mais honestos quanto maior número de prisioneiros massacraram; e consideram uma vida boa a que se gasta na guerra, na exibição da valentia e na hostilidade encarniçada contra o inimigo; e acham covardes e efeminados os que não têm ânimo para isso; esses vão ter com Jurupari, que os atormenta eternamente. [509]

Os selvagens julgam que a alma, a quem chamam de *cherepicouare*, seja imortal. Ouvi essa opinião, quando lhes perguntei em que se tornaria o espírito após a morte. As almas dos que valorosamente lutaram contra seus inimigos (dizem) seguem, em companhia de várias outras, para os lugares deliciosos — os bosques, os jardins, os vergéis; as dos que, ao contrário, não defenderam bem o torrão natal, vão viver ao lado de *agnan* [...] Os selvagens acreditam nessas coisas com segurança, sem nenhuma vacilação. [510]

[...] acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário as almas dos covardes vão ter com *Ainhã*, nome do diabo, que as atormenta sem cessar; [511]

mais completo, porém, é Evreux, que ao lado dessas indicações, informa que as mulheres, como os “homens maus”, nem sempre conseguiam alcançar o “lugar”: “os selvagens crêem supersticiosamente terem as mulheres, depois de mortas, muita dificuldade de deparar com o lugar onde, além das montanhas, dançam os seus antepassados, e que muitas ficam pelos caminhos, se é que lá chegam”. [512] No entanto, é preciso não esquecer o que já foi visto em outras partes deste trabalho: eram os espíritos que determinavam, através de cerimônias presididas pelos pajés, os inimigos que deviam ser atacados, a época em que o ataque e a vingança precisavam ser consumados, tanto quanto o sucesso ou insucesso das expedições guerreiras.

As principais técnicas específicas de equilíbrio do moral dos guerreiros e de intensificação das atitudes agressivas contra os inimigos ou foram descritas e analisadas na parte relativa ao *ritual guerreiro*, ou o serão adiante, quando tratar dos *fundamentos guerreiros do comportamento coletivo*. Todavia, considero indispensável a apreciação, ainda que sumária, de uma importante cerimônia

mágico-religiosa, através da qual os pajés transmitiam aos homens adultos certos “poderes”, que os tornariam mais “fortes” nos choques com os inimigos. Trata-se da fumeção dos guerreiros pelos pajés, cerimônia integrada ao conjunto de rituais a que dava lugar a consagração dos maracás;[\[513\]](#) eis como Léry descreve a

cerimônia em questão:

Unidos uns aos outros, mas de mãos soltas e fixos no lugar, formam roda, curvados para a frente e movendo apenas a perna e o pé direito; cada qual com a mão direita na cintura e o braço e a mão esquerda pendentes, suspendem um tanto o corpo e assim cantam e dançam. Como eram numerosos, formavam três rodas no meio das quais se mantinham três ou quatro caraíbas ricamente adornados de plumas, cocares, máscaras e braceletes de diversas cores, cada qual com um maracá em cada mão. E faziam ressoar essas espécies de guizos feitos de certo fruto maior do que um ovo de avestruz. [...] Os caraíbas não se mantinham sempre no mesmo lugar como os outros assistentes; avançavam saltando ou recuavam do mesmo modo e pude observar que, de quando em quando, tomavam uma vara de madeira de quatro a cinco pés de comprimento em cuja extremidade ardia um chumaço de *petun* e voltavam-na acesa para todos os lados soprando a fumaça contra os selvagens e dizendo “— Para que vençais os vossos inimigos recebei o espírito da força”. E repetiam-na por várias vezes os astuciosos caraíbas.

Essas cerimônias duraram cerca de duas horas e durante esse tempo quinhentos ou seiscentos selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecerem música. Se, como disse, no início dessa algazarra, me assustei, agora me mantinha absorto ao coro ouvindo os acordes dessa imensa multidão e sobretudo a cadência e o estribilho repetido a cada copla: *Hê, he ayre, heyrá, heyrayre, heyra, heyre, uêh*. E ainda hoje quando recordo essa cena sinto palpitar o coração e parece-me a estar ouvindo.

Para terminar bateram com o pé direito no chão com mais força e depois de cuspirem para a frente, unanimemente, pronunciaram duas ou três vezes com voz rouca: *Hê, hyâ, hyá, hyá*.[\[514\]](#)

Segundo o mesmo cronista, os goitacá foram os inimigos especialmente ameaçados no decorrer dos rituais.[\[515\]](#)

Quanto à fumeção e à função mágico-religiosa que ela preenchia, as referências a um pajé do Maranhão confirmam as informações de Léry; “tomava uma grande taboca de bambu, enchia-a de *petum*, deitava-lhe fogo numa das extremidades, e depois soprava a fumaça sobre os selvagens dizendo: ‘recebei a força do meu espírito, e por ele gozareis sempre saúde, e sereis valente contra vossos inimigos’”.[\[516\]](#) Doutra lado, evidências confirmatórias são estabelecidas pelo próprio Léry e outras fontes: a) assim, sabe-se que os pajés tinham, entre outras, a faculdade de comunicar o espírito a quem quisessem;[\[517\]](#) b) e que os tupinambá acreditavam que os pajés comunicariam certos “poderes” aos guerreiros: “[os pajés] os convencem de que nada lhes impede de comunicar-se à alma contida no corpo”;

[518] “e fazem crer [os pajés] não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e suplantar os inimigos na guerra”.

[519] No entanto, levantam-se duas dificuldades, que provavelmente não poderemos resolver em nossos dias: 1) os “poderes” transmitidos emanavam de fato da personalidade dos pajés, ou estes eram apenas uma espécie de intermediários entre os guerreiros e os espíritos? 2) os “poderes” eram transferidos diretamente à pessoa dos guerreiros, ou por intermédio de algum instrumento sagrado? Ao tratar dessa cerimônia, Métraux infelizmente não se preocupou com tais questões. [520] Mas elas são deveras cruciais, e, ainda que não possam ser resolvidas, é conveniente que as consideremos, para conseguir um conhecimento mais positivo da função que ela desempenhava.

Segundo é possível supor, com base na documentação disponível — especialmente nos dados fornecidos por Evreux [521] —, a “força” dos pajés provinha do número e da espécie de espírito com que eles podiam manter relações. Então, eles não comunicariam atributos de suas próprias personalidades às personalidades dos companheiros que sofriam a sua influência; mas serviam de mediadores entre os guerreiros e o sobrenatural. A fumaça do *petum* seria a técnica que permitiria estabelecer essas conexões. Evidentemente, como a própria “força” e “virtude” dos pajés provinham de tais espíritos, o ato implicava a transmissão de parte de sua “força” e “virtude” a um terceiro. O seguinte trecho de Evreux dá algum fundamento a esta hipótese: “estes feiticeiros têm uma maneira particular de comunicar seu espírito aos outros, isto é, por meio da erva *petum* introduzida num caniço, de que eles puxam a fumaça, lançando-a sobre os circunstantes ou soprando-a mesmo na cana, exortando-os a receber seu espírito e sua virtude”. [522] Isso nos leva, no entanto, à segunda questão: os cronistas franceses captaram bem as relações dos pajés com os guerreiros, mas perderam de vista o papel dos instrumentos sagrados nessas relações. Ora, Staden foi mais feliz, sob esse aspecto, pois nos ensina o seguinte: “Logo que estão todos reunidos, toma o adivinho o maracá de cada um deles e incensa-o com uma erva que chamam pitim. Segura então a matraca bem junto à boca, chocalha-a e diz-lhe: ‘Né cora’, fala agora e faze-te ouvir, se aí estás. Profere após em voz alta e depressa uma palavra, de modo que não se pode bem distinguir se a emitiu ele ou a matraca. Os presentes acreditam que a matraca a disse, mas o próprio feiticeiro a emitiu. Assim o faz com todas as matracas, uma após outra, e cada um fica pensando que o seu maracá tem grande poder”. [523] Depois disso, o guerreiro presumivelmente estava capacitado para comunicar-se pessoalmente com o espírito a que se associara (ou se submetera?) através do seu maracá: “Quando o pajé, o feiticeiro, tornou divinas todas as matracas, toma cada qual a que lhe pertence de volta, chama-a ‘querido filho’, faz-lhe uma pequena choupana, na qual será colocada, põe-lhe em frente comida e implora-lhe tudo quanto a si é necessário”. [524] O espírito não seria, portanto, *incorporado* à personalidade dos guerreiros, mas ficaria sendo o “seu” espírito: o espírito cujo desejo de vingança o próprio guerreiro deveria aplacar e do qual receberia alguma espécie de proteção sobrenatural, que determinaria em última instância o seu sucesso ou insucesso diante dos inimigos. [525]

Tais resultados, ainda que hipotéticos, esclarecem em parte a função mágico-religiosa da cerimônia de fumaça dos guerreiros pelos pajés e explicam por que ela se integrava no conjunto de rituais observados no decorrer da consagração dos maracás. E, o que nos interessa mais no momento, permitem compreender a função social da aludida cerimônia: ela constituía uma técnica de manipulação do espírito guerreiro dos adultos, um meio de preparação psicológica para o combate, seja quanto às atitudes diante da guerra a que dava origem, seja quanto à convicção de segurança pessoal e de bom êxito que desenvolvia nos guerreiros. Nesse sentido é que ela pode ser interpretada como uma técnica de equilibração do moral dos guerreiros e de intensificação das atitudes agressivas contra os inimigos. Em síntese, esse breve exame da atualização dos valores guerreiros na sociedade tupinambá, através das situações de vida e dos meios de excitação das atitudes belicosas, sugere até que ponto a guerra e as impulsões sociais dela resultantes penetravam o *ethos* da cultura tribal. Em particular, ele mostra que os efeitos socializadores das técnicas de atualização dos valores guerreiros eram congruentes com os das técnicas educativas, tendendo a acentuar, na organização da personalidade masculina, a importância de atitudes, sentimentos e idéias ligados direta ou indiretamente com a guerra[526] A configuração da personalidade masculina e as constelações que lhe davam uma expressão concreta no curso da vida dos indivíduos constituíam em grande parte um produto da atuação de processos sociopsíquicos polarizados, cultural e socialmente, em torno das duas espécies de técnicas.

RESUMO

Os dados expostos permitiram lidar com os principais problemas com que se defrontam os sociólogos quando focalizam o processo de socialização em uma sociedade particular e com relação a um fator societário específico (a guerra, no caso), do ângulo da formação da personalidade. Apesar de suas limitações, a análise precedente revela que função a guerra desempenhava nos processos psicológicos e sociopsíquicos através dos quais os indivíduos se transformavam em “seres sociais” na sociedade tupinambá. Embora a guerra estivesse longe de ser, por si mesma, uma preocupação obsessiva na vida dos tupinambá, o conjunto de valores sociais a que ela dava origem ou de que ela era condição imediata se articulava de tal modo ao sistema tribal de valores sociais, que ela atuava como um dos elementos sociais básicos do sistema organizatório tribal. Por isso, os mecanismos sociais que promoviam — por meios diretos ou indiretos, pessoais ou impessoais — a socialização de atitudes, sentimentos, idéias e ideais repousavam extensamente na guerra, quando não nasciam das condições ou imperativos sociais criados por ela ou por suas conseqüências.

Em primeiro lugar, a análise pôs em evidência as conexões existentes entre os valores guerreiros e os dinamismos da vida psíquica dos tupinambá. Ainda que as

conexões se estabelecessem por intermédio dos valores religiosos, elas eram tão profundas que a função socializadora da guerra repercutia na organização da personalidade masculina, contribuindo assim para determinar seja a sua estrutura, seja o seu desenvolvimento e o ritmo dentro do qual este se processava. Nesse sentido, os valores guerreiros desempenhavam uma função construtiva na formação da personalidade masculina, colocando a guerra entre as instituições tribais que promoviam a equivalência e o entrosamento dos dinamismos psíquicos ao ritmo da vida social. Em segundo lugar, a análise indica que essa função da guerra repousava nos processos sociais, e nas situações sociais correspondentes, através dos quais as gerações ascendentes eram “treinadas” para a vida social e a herança cultural era transmitida e perpetuada. Antes mesmo de possuírem consciência do que faziam, viam-se os indivíduos do sexo masculino envolvidos em uma complexa teia de compromissos guerreiros, que definiam suas obrigações belicosas tanto com relação aos vivos quanto na direção dos mortos; desses compromissos jamais poderiam libertar-se, pois eles cresciam, por assim dizer, com eles e complicavam-se dia a dia. Em outras palavras, as impulsões e as orientações belicosas do sistema organizatório tribal davam origem à necessidade de formar personalidades altamente sensíveis e leais para com semelhantes compromissos. Isso era obtido por intermédio de um duplo sistema de técnicas culturais, de educação e de atualização dos valores guerreiros, reciprocamente coerentes e complementares. A função socializadora dessas técnicas abrangia naturalmente, no que diz respeito aos valores guerreiros: a sua incorporação à personalidade dos *socii* e a determinação da sua importância na vida psíquica deles, dando à guerra, no plano psicológico, um lugar correspondente ao que ela ocupava no *ethos* da cultura tribal.

B. Repercussões da guerra na estrutura social

A análise anterior focaliza a função socializadora da guerra de ângulo psicológico, pois ela tem por objeto mostrar, especificamente, as conexões desse fenômeno com os processos que modelavam a personalidade masculina na sociedade tupinambá. Somente de passagem, e assim mesmo quando indispensável, foram tais processos referidos às condições do meio social ambiente, responsável em grau maior ou menor pela existência, natureza e função dos referidos processos. Seria necessário completar a análise, estendendo-a a essas condições, no mínimo para verificar que sulcos a guerra cavara no seio da estrutura social, que a engendrava e continha, e como os seus efeitos se refletiam no estabelecimento do equilíbrio social. O sistema organizatório da sociedade tupinambá abrangia três constelações básicas de relações sociais: a comunitária, a intercomunitária ou tribal, a intertribal.^[527] A primeira nascia da vida em comum e das condições da convivência social nos grupos locais. A segunda correspondia ao sistema de relações sociais desenvolvido pelos grupos locais que se ligavam entre si por laços de parentesco e de solidariedade. A terceira compreendia as relações dos tupinambá com os grupos tribais inimigos, circunvizinhos ou não.

Cada complexo dispunha de forças sociais próprias e abrangia um certo

número de situações interativas regulamentadas. Assim, enquanto as relações que constituíam os dois primeiros sistemas se baseavam em sentimentos de afinidade e padrões de cooperação, e os exprimiam, as relações que constituíam o terceiro sistema baseavam-se em e exprimiam sentimentos de ódio e padrões de antagonismo. As ações recíprocas, no interior do sistema comunitário e do sistema intercomunitário ou tribal, tendiam a assumir caráter associativo e desenvolviam nos indivíduos atitudes centrípetas, em relação às pessoas e aos valores desta esfera do sistema organizatório. As ações recíprocas no sistema intertribal tendiam a assumir um caráter dissociativo e desenvolviam atitudes centrífugas, em relação às pessoas e aos valores desta esfera do sistema organizatório.[\[528\]](#)

A guerra, graças à sua integração no sistema organizatório tribal, repercutia naturalmente nas três constelações básicas de relações sociais.[\[529\]](#) Pelo que se pode inferir atualmente, a terceira constelação apanhava um número limitado de situações sociais, pois os grupos locais que não se integravam à mesma tribo se consideravam inimigos, ainda que pertencessem à mesma etnia, e os contactos entre eles ou se produziam em virtude da guerra, ou conduziam a choques armados. As relações sociais que a constituíam eram, por natureza, belicosas. As duas outras constelações abrangiam um número mais extenso de situações sociais, muitas delas sem nenhuma relação direta com a guerra. Entretanto, mesmo situações desta espécie davam origem a atividades guerreiras, graças ao perigo constante de assalto à mão armada dos inimigos (daí, por exemplo, a necessidade de proteção masculina às mulheres, durante os trabalhos agrícolas ou no decorrer de viagens de curto percurso). As condições de ocupação do meio físico e as obrigações estabelecidas pelo sistema de parentesco e pelo sistema religioso criavam, doutro lado, situações sociais cujo desfecho normal era a guerra. Por isso, as relações sociais integradas em ambas as constelações possuíam um substrato bélico ou tinham, então, um caráter guerreiro específico. Entre essas relações destacam-se as que derivavam do funcionamento do sistema “militar” dos grupos locais, que chegavam a operar como unidades de ataque e de defesa, e as que se desenvolviam graças ao funcionamento do sistema “militar” dos grupos locais solidários, os quais se prestavam ajuda e participavam de expedições guerreiras comuns, de envergadura tribal. Em suma, o conjunto de repercussões que articulavam a guerra, de forma reversível, às três constelações básicas de relações sociais fazia com que esse fenômeno cruzasse em todos os sentidos a organização social da sociedade tupinambá. Ela era, concomitantemente, um dos produtos do funcionamento do sistema organizatório tribal e um dos fatores sociais em que repousava o funcionamento normal do mesmo.[\[530\]](#) O significado sociológico dessa inferência é muito grande, já que ela nos permite compreender que a guerra se vinculava, como causa, condição ou efeito (a natureza das repercussões importa pouco, no caso), com as duas esferas do sistema organizatório tribal: a da sociabilidade espontânea e a da estrutura social.[\[531\]](#) Todavia, os dados disponíveis não alcançam, em virtude de sua procedência leiga, os aspectos da vida social relativos à sociabilidade espontânea. À medida que a vida social caiu sob o campo de visão dos cronistas como uma realidade dinâmica,

os comportamentos descritos (e às vezes também interpretados) eram do tipo daqueles que se repetem com uniformidade, por serem constitucionalizados. Por isso, são comportamentos que exprimem o sistema tribal de posições sociais (ou os papéis sociais polarizados em torno delas) e, em grau menor, os princípios em que repousavam a integração e o funcionamento normal desse sistema.

Assim, somente será examinada aqui a função da guerra na constituição da estrutura social da sociedade tupinambá. Como as questões relacionadas com as implicações sociais do sacrifício humano são sociologicamente distintas das que dizem respeito à convivência transitória dos captores com os cativos, são duas as questões fundamentais que se apresentam à análise: 1) Até que ponto ou dentro de que limites a guerra funcionava como um dos mecanismos tribais de determinação de status, e como ela se inseria, com esse caráter, no sistema de relações sociais dos tupinambá? 2) Os cativos eram destinados ao sacrifício ritual: mas qual era o seu status na comunidade dos captores, enquanto viviam, e que atribuições sociais ele lhes conferia? Pretendendo responder a ambas as questões, dividi em duas partes o presente capítulo: a) condições e efeitos sociais da participação das atividades guerreiras; b) a situação social dos cativos.

a. Condições e efeitos sociais da participação das atividades guerreiras

É evidente que a consideração sociológica da primeira questão abrange fenômenos de natureza diversa. Em primeiro lugar, a participação das atividades guerreiras, vista do ângulo da estrutura social, constituía o “produto” da atuação de um conjunto de processos de peneiramento das personalidades masculinas. O exercício das atividades guerreiras sujeitava-se a controle grupal, e somente ao preencher determinadas *condições* podiam os jovens ser admitidos aos bandos guerreiros e passar, então, pelas cerimônias que marcariam sua nova classificação social. Em segundo lugar, a participação das atividades guerreiras colocava os indivíduos nela envolvidos em competição permanente por certos valores e por prestígio. Graças a ela, o peneiramento das personalidades masculinas sofria uma deflexão, passando a processar-se de um modo muito mais árduo e complexo. Assim, importaria assinalar, sobretudo, os *efeitos* da participação das atividades guerreiras na situação social dos agentes. Em terceiro lugar, ambos os fenômenos (*condições* e *efeitos* da participação das atividades guerreiras) subordinavam-se, quer quanto ao seu aparecimento, quer quanto às suas conseqüências, à forma de integração e ao ritmo de funcionamento da estrutura social; eles estavam para com esta em uma relação de “elementos constitutivos”.

Devido às limitações da documentação disponível, porém, a análise se concentrará sobre as conexões entre a guerra e os mecanismos tribais de determinação de status e papéis. Em função desse problema básico também serão examinadas: as conexões entre a guerra e as formas tribais de liderança e dominação; as conexões entre a guerra e as forças sociais que preservavam a unidade da estrutura social. Os três problemas já mereceram alguma atenção neste trabalho, pois foram abordados de passagem nas subdivisões relativas ao “ritual guerreiro”, à “contenda armada” e aos

“ideais guerreiros na formação da personalidade masculina”. Apenas agora, no entanto, eles serão examinados de modo sistemático e tendo como ponto de referência a integração e o funcionamento da estrutura social da sociedade tupinambá.

Dois eram os eixos do sistema tribal de posições sociais: 1) os mecanismos sociais através dos quais se processava a *atribuição* dos status aos *socii*; 2) os mecanismos sociais através dos quais se processava a diferenciação dos *socii* com base nas qualidades pessoais, reveladas e reconhecidas socialmente. Linton distingue os produtos desses mecanismos, do ponto de vista da distribuição e da localização dos *socii* na estrutura social, por meio dos conceitos de *status atribuído* e de *status adquirido*.[\[532\]](#) Embora a função de ambos os conjuntos de mecanismos sociais fosse fundamentalmente a mesma, a importância e as conseqüências de cada espécie de status estavam correlacionadas ao desenvolvimento sociopsíquico dos *socii* e aos “graus” do sistema tribal de “promoções sociais”. Por isso, convém analisá-los separadamente, primeiro, para depois verificar até que ponto eles se complementavam reciprocamente e qual era a contribuição de cada um deles para a integração e a preservação da estrutura social.[\[533\]](#)

A atribuição de status repousava no princípio de parentesco, complementado pelos princípios de sexo e de idade. Na medida em que constituía uma condição do sistema de parentesco, o status era transmitido patrilinearmente aos indivíduos de sexo masculino. Mesmo depois de tornar-se um “principal”, graças às suas façanhas guerreiras ou mágico-religiosas, ao número de esposas e de descendentes, às aptidões especiais para as ocupações masculinas ou para a oratória etc., o status de um homem dependia largamente de sua linhagem; a importância das relações genealógicas era tão grande que cada qual conhecia e descrevia a própria árvore genealógica, a partir dos ancestrais remotos.[\[534\]](#) Presumivelmente, porém, o princípio de parentesco definia a posição de um indivíduo com relação a todos os demais componentes do “nosso grupo”, quer pertencessem ou não à própria parentela ou ao mesmo grupo local. Em outras palavras, estabelecia de modo suficientemente nítido se um indivíduo devia ser considerado e tratado como “amigo” e “parente” ou como “estranho” e “inimigo”. Todavia, era insuficiente para corresponder a todas as necessidades criadas pela convivência social e tampouco permitia satisfazer os ajustamentos oriundos das relações adaptativas. Por isso, ele era complementado pelos princípios de sexo e de idade, e por outros critérios de classificação, ligados com as formas tribais de reconhecimento social das habilidades pessoais exteriorizadas.

Os princípios de sexo e de idade tinham por função integrar os papéis dos *socii* às condições sociais criadas pelo sistema tribal de adaptações ao meio natural físico e humano. Graças ao primeiro princípio, as atividades sociais eram bipartidas em dois núcleos distintos, distribuindo-se assim as responsabilidades quanto ao provimento dos recursos naturais e à realização de serviços. Sem dúvida, esse princípio sublinhava as principais regulamentações das atividades sociais, pois estas, encaradas independentemente dos quadros de referência de tempo e de espaço, eram ordenadas através da divisão sexual do trabalho social. No entanto, a

adequação dos serviços e das responsabilidades às pessoas que os exerciam introduzia o outro princípio de ordenação das atividades sociais. Isso quer dizer que o princípio de idade, no plano dos ajustamentos provocados pelas atividades econômicas, era subsidiário do princípio de sexo. Cabia-lhe, porém, uma função capital nos ajustamentos que dependiam dos adestramentos dos organismos humanos para a vida social, inclusive na coordenação dos caracteres fisiológicos e na ordenação das relações sexuais (na medida em que estas não se subordinavam às regulamentações do sistema de parentesco). Fora da esfera das relações adaptativas, a intervenção dos dois princípios na regulamentação das ações e atividades sociais era muito pequena. Eles serviam como critérios secundários de distinção dos *socii* nos grupos de parentes (nas relações de membros da mesma geração ou no tratamento recíproco de parentes de sexos diferentes) e forneciam uma base para o tratamento recíproco de pessoas que não pertenciam à mesma parentela.

Em suma, o status atribuído, graças à combinação dos três princípios de parentesco, sexo e idade, colocava os *socii* em condições de se ajustarem às mais diversas situações sociais: desde as que emergiam das formas tribais de adaptação ao meio físico ambiente e dos organismos humanos uns aos outros, até as que resultavam das formas tribais de convivência social e de comunhão. Praticamente, em torno do status atribuído se configuravam todos os papéis básicos ou primários que deviam ser representados pelos indivíduos de sexo masculino, quer no grupo doméstico, como “filho”, “irmão” etc.; quer no intercâmbio social com os “adultos” ou os mais velhos”, com as pessoas da mesma geração e com os membros das gerações “mais novas”, de ambos os sexos; quer nos bandos de cujas atividades participassem, como coletores ou pescadores. Além disso, motivos mágicos e religiosos davam origem a certos papéis, cujo exercício implicava algum tipo de participação de determinados rituais (de nascimento, de perfuração do lábio, antropofágico etc.).

Esses papéis, evidentemente, também se polarizavam no status atribuído.

Todavia, o status atribuído não compreendia a soma total de papéis a serem desempenhados pelos indivíduos de sexo masculino, não supria todas as necessidades de convivência social e, principalmente, de acumulação de poder ou de prestígio. Ele servia, por assim dizer, à estratégia de absorção dos indivíduos pelo grupo. Depois que a maturidade social daqueles era reconhecida culturalmente, as normas de avaliação se desdobravam; então, as aptidões dos *socii* principiavam a sofrer o cotejo com os ideais de comportamento estabelecidos socialmente. Os três princípios “impessoais” e “naturais” de avaliação e de classificação (parentesco, sexo e idade) passavam a ser suplementados por critérios “pessoais” e “subjetivos” de apreciação da conduta, das ações e da personalidade. Em um sentido real, ainda que sem nenhuma evidência de “individualismo” ou de “particularismo”, a pessoa tornava-se o centro e a medida de todas as coisas, pelo menos de todas as coisas que caíam sob o horizonte mental dos tupinambá como “coisas que valem”. A explicação dessa profunda transformação na vida social masculina se encontra na própria concepção do humano dos tupinambá: é que, por motivos religiosos, acreditavam que os indivíduos de sexo masculino se tornavam *homens* nessa época

e somente daí por diante começavam a acumular os poderes suscetíveis de assegurar a vida futura.

Portanto, visto do ângulo do desenvolvimento sociopsíquico da personalidade e do funcionamento do sistema de “promoções sociais”, articulado às categorias de sexo e de idade, apenas durante certo tempo o status atribuído estabelecia quase que exclusivamente a distribuição e a localização dos *socii* na estrutura social. Nesse período de tempo, que em termos das categorias de idade abrangia quatro fases ou épocas (*Mitã*, *Kunum~i-mir~i*; *Kunumi~* e *Kunum~i-guasú*), aproximadamente até 25 anos, [535] a importância da evidência de dotes pessoais para a classificação social dos *socii* era pequena. Pela documentação disponível, unicamente nos ritos de perfuração do lábio os predicados dessa espécie eram submetidos ao exame dos adultos e serviam para estabelecer estimativas a respeito da personalidade dos imaturos. A presunção mais geral que se pode formular é que o status atribuído incluía os principais papéis desempenhados pelos indivíduos de sexo masculino até o sacrifício de sua primeira vítima, os rituais subsequentes e o casamento. É impossível saber ao certo, no entanto, se todos os papéis representados pelos *socii* nessa época (que era ao mesmo tempo uma época de transição para um status social mais elevado) se polarizavam de fato em torno do status atribuído. Como os rapazes podiam ser admitidos nos bandos guerreiros antes de realizarem o sacrifício da primeira vítima, impõe-se a hipótese de que o status condicional de guerreiro constituía uma extensão de status atribuído. Infelizmente, os cronistas não deram muita atenção a esse aspecto da vida social masculina. Por isso, ignora-se se a admissão dos jovens nos bandos guerreiros era precedida de ritos especiais, cuja função seria a de pôr os companheiros ao abrigo de conseqüências nefastas, atraídas pela presença dos noviços. É provável que sim, pois as proibições impostas aos indivíduos designados como *marabá* sublinham que os tupinambá se preocupavam com a segurança coletiva dos componentes dos bandos guerreiros e consideravam a presença de noviços como uma fonte de perigos. [536] Doutro lado, já foi indicado neste trabalho que a cooperação entre parentes conduzia, provavelmente com freqüência, à concessão da vítima ao jovem. Os dois fatos revelam, ainda que indiretamente, que a hipótese levantada tem alguma consistência empírica, e que se pode, com as reservas necessárias, compreender os papéis representados nos ritos que precediam e se seguiam, imediatamente, ao sacrifício da primeira vítima de um jovem (inclusive o seu casamento), como probabilidades de atuação social asseguradas em termos do status atribuído.

Está fora de dúvida, porém, que através desses mesmos ritos se operava a transformação da situação social dos jovens e que em seu desenrolar estes davam as primeiras provas concretas de valor e das aptidões pessoais. Começava então um novo ciclo na vida dos homens. Embora os princípios de parentesco, sexo e idade continuassem a funcionar como agentes de distribuição e localização dos indivíduos na estrutura social, eles se tornavam, progressivamente, meros pontos de referência para outras distinções sociais, baseadas no grau de qualidades pessoais exibidas e reconhecidas publicamente. As duas categorias de idade, que abrangiam os indivíduos da geração dominante (*Avá* e *Tujuáé*), continham especificações de

posição social e de graduação de prestígio que derivavam do status adquirido dos *socii*.[\[537\]](#) Isso quer dizer que as atribuições sociais definidas em termos de status adquirido se refletiam na estrutura social; elas de fato modificavam as determinações resultantes do funcionamento das categorias de idade e inflectiam nas influências dos outros dois princípios “naturais” e “impessoais” de classificação social.

Cumprir verificar, dado o objeto da presente monografia, se a guerra repercutia ou não nesse processo. Os resultados da análise precedente mostram que a participação das atividades guerreiras constituía uma conseqüência da atuação dos mecanismos tribais de atribuição de status. A incorporação em um bando guerreiro não implicava nem era o produto de nenhuma complicação especial na vida social dos jovens; assim que alcançavam a idade exigida (lembro que isso ocorria até os 25 anos, aproximadamente), eles eram encaminhados de modo espontâneo à guerra e ao sacrifício da primeira vítima. Em síntese, encarada do ponto de vista da dinâmica social, a participação das atividades guerreiras era uma condição da integração e do funcionamento da estrutura social. Os indivíduos de sexo masculino eram compelidos à guerra socialmente, isto é, eles se tornavam “guerreiros” independentemente de sua vontade, em virtude da circunstância de ocuparem um status na estrutura social.

Mas, resta saber se a guerra, além de se submeter à fisiologia da sociedade tribal, contribuía por sua vez para configurar a estrutura social e seu ritmo de funcionamento. Como a incorporação em um bando guerreiro era um efeito das conexões existentes entre os mecanismos sociais de atribuição de status e os de integração da estrutura social, é evidente que, se a guerra desempenhava uma função dessa espécie, ela deve ser procurada nos mecanismos sociais que promoviam a diferenciação dos *socii* com base nas qualidades pessoais. Colocando a questão nesses termos, somos levados a reconhecer que a guerra desempenhava essa função na sociedade tupinambá, pois a graduação social resultante do prestígio adquirido pelos *socii* graças a seus méritos pessoais repousava em grande parte no “currículo guerreiro” de cada um. Todas as graduações de status dos indivíduos que pertenciam às categorias de *Avá* e *Tujuáe* — “homem casado”, “chefe de maloca”, “chefe de grupo local”, “chefe de bando guerreiro”, “líder guerreiro” e “pajé” — dependiam direta ou indiretamente do prestígio ou dos poderes acumulados por intermédio dos feitos guerreiros. Isso é posto em evidência por dados de fato, que serão examinados sociologicamente a seguir.

Na abordagem dessa questão, é preciso considerar separadamente dois problemas fundamentais: 1) a função dos ritos de sacrifício da primeira vítima na estrutura social; 2) a natureza e o modo de atuação dos mecanismos tribais de graduação social. Os ritos que precediam e se seguiam ao sacrifício da primeira vítima eram, sem dúvida, ritos de passagem. Eles não possuíam, estritamente falando, o caráter de ritos guerreiros. Eram ritos religiosos, aos quais se misturavam algumas cerimônias mágicas.[\[538\]](#) Daí decorriam dois fatos: primeiro, a vítima não precisava ser, necessariamente, capturada pelo sacrificante; segundo, o sacrifício da vítima constituía o núcleo ou centro dos rituais a serem observados.

Isso não quer dizer, porém, que tais ritos fossem alheios a qualquer significação guerreira. Ao contrário, a demonstração pública das capacidades de lidar com o “inimigo” incluía-se entre os seus elementos fundamentais. Além disso, o próprio sacrifício fazia parte do conceito de guerra daqueles aborígenes, pois ele é que dava sentido e fornecia os fundamentos às incursões guerreiras. Portanto, o que se conservava em segundo plano era a necessidade de passar, de modo imediato, por provas guerreiras de caráter “militar”. [539] A significação guerreira daqueles ritos também se evidencia pela natureza social do ato de sacrifício, que na sociedade tupinambá não só era um ato praticado por guerreiros, mas ainda um ato de guerra, que expunha o sacrificante e seu grupo ao circuito de vinganças a que os inimigos se julgavam moralmente obrigados.

Após o sacrifício de sua primeira vítima, o jovem devia observar um complexo conjunto de ritos. Alguns destinavam-se a resguardar o sacrificante e a comunidade das represálias do espírito da vítima; outros tinham por fim a atribuição de um novo nome ao sacrificante (ritos de renomação). Findos esses rituais, o jovem estava em condições de casar-se, ocorrendo então as cerimônias do matrimônio. [540] Portanto, os ritos em questão assumiam, nessa conjuntura da vida social, a função de ritos de passagem; cabia-lhes especificamente, quanto à localização dos indivíduos de sexo masculino na estrutura social: a) exprimir simbolicamente o reconhecimento da maturidade social dos indivíduos socialmente peneirados; b) promover a integração deles ao círculo social dos adultos. Por isso, quando eles se findavam, o jovem “nascia” para a vida social como “homem”: o *kunumi~guasú* tornava-se *avá*.

Baseando-me nesses dados é que interpretei esse conjunto de ritos como constituindo “a forma assumida pela iniciação (masculina) na sociedade tupinambá”. [541]

Os referidos efeitos do massacre da primeira vítima devem ser compreendidos como uma “função derivada” do sacrifício humano. De fato, este continha, tal como o concebiam e realizavam os tupinambá, certos elementos do “sacrifício pessoal”, pois o sacrificante encontrava um benefício imediato na ação praticada. Graças ao sacrifício da vítima, ele adquiria uma “força” ou “virtude vivificadora” que não possuía antes ou, então, possuía, mas em menor grau: ao mesmo tempo que ganhava novos “nomes”, o sacrificante contribuía através do massacre das vítimas para assegurar sua própria vida futura. [542] As conseqüências ou efeitos sociais dessa função primária (de natureza religiosa) do sacrifício humano variavam de acordo com a situação social dos sacrificantes. Por isso, os mesmos ritos funcionavam circunstancialmente quer como ritos de passagem, quer como esfera de competição por prestígio.

Tomando-se como ponto de referência o matrimônio, verifica-se que o reconhecimento da maturidade social era uma conseqüência direta da aquisição, pelos sacrificantes-noviços, dessa “força” ou “virtude vivificadora”. Antes de passar por esses rituais, os indivíduos de sexo masculino não podiam casar-se, como informam alguns cronistas: “não casam de ordinário até que tomem ou matem algum homem”; “depois de lhe vir o costume daí a três anos casa (a mulher) com o matador”; “nenhum mancebo se costumava casar antes de tomar contrário, e

perseverava virgem até que o tomasse e matasse correndolhe primeiro suas festas por espaço de dois ou três anos”.[\[543\]](#) Os tupinambá acreditavam que os jovens não-iniciados seriam incapazes de assumir os papéis de “pai” nos ritos de nascimento. Ora, a segurança do recém-nascido, quanto a do “pai” e num certo sentido também a da comunidade, dependia da observância estrita de semelhantes papéis. O que estava em jogo era a idéia de que só podiam desempenhar tais papéis os indivíduos que tivessem trocado de “nome” (mediante o sacrifício de sua primeira vítima), ou seja, indivíduos dotados de “poderes” suficientes para arrostar com as forças sobrenaturais e para assegurar a comunicação de certas qualidades a seus “filhos”.[\[544\]](#) Em outras palavras, os ritos de sacrifício tinham a função indicada porque a aquisição do “nome” modificava, segundo a concepção dos tupinambá, o *estado* do agente-sacrificante, conferindo-lhe atributos, de ordem mágico-religiosa, que não possuíam antes em grau suficientemente alto. Por isso é que o matrimônio ocorria depois do sacrifício da primeira vítima. Explica-se do mesmo modo a admissão do jovem a outras atividades sociais dos adultos proibidas aos não-iniciados, como as envolvidas pela consagração ritual dos maracás ou pelas cerimônias mágico-religiosas dos rituais guerreiros.

Todavia, as probabilidades de atuação social asseguradas por semelhante mudança de *estado* eram limitadas. A “força”, “virtude vivificadora” ou carisma — como seria melhor designar essa qualidade[\[545\]](#) —, adquirida pelo sacrificante-noviço graças ao sacrifício humano, apenas o qualificava para assumir alguns dos papéis polarizados em torno do status social de adulto; positivamente, as probabilidades de atuação social em questão poderiam ser enumeradas da seguinte maneira: o casamento, que podia tanto implicar a agregação temporária em outro grupo doméstico (matrilocalidade transitória) quanto ser realizado segundo as regras da patrilocalidade (quando as mulheres eram obtidas por meio de compensações entre parentelas); a admissão à categoria social dos “avá”, que ocorria de forma pública (através de uma cerimônia incorporada aos rituais de casamento) e que era expressada simbolicamente por meio das incisões que indicavam a aquisição do “nome”; a participação das atividades guerreiras, na qualidade de combatente, e de outras atividades sagradas geralmente acessíveis aos adultos de sexo masculino, como as reuniões dos homens para a consagração dos maracás ou para a deliberação da guerra; a faculdade de comportar-se como “avá”, regulamentada pelo código ético tribal, a qual se refletia nitidamente no tratamento que deviam dispensar e receber no convívio social.[\[546\]](#) O acesso aos demais papéis, como o de “marido polígino”, os de “principal” — “chefe” de maloca, de grupo local, de bando guerreiro ou “líder guerreiro” — e os de “pajé”, que eventualmente também podiam abranger os de “principal”, era conquistado lentamente, por meio da evidência de qualidades pessoais e do reconhecimento social das mesmas.

Essa “função derivada” do sacrifício humano naturalmente se articulava aos mecanismos tribais de graduação social, pois os acontecimentos desenrolados nessa época da vida masculina repercutiam em seus desenvolvimentos posteriores. O carisma objetivado através do sacrifício da primeira vítima punha os sacrificantes-noviços em condições de lidar com o sagrado: daí em diante, podiam manipular as

técnicas mágicas que não fossem privativas dos pajés e entrar em contacto com os espíritos dos ancestrais. Assim, a admissão dos jovens-iniciados aos bandos guerreiros, na qualidade de combatentes, deve ser interpretada como uma das conseqüências das transformações operadas nas relações com o sagrado. O guerreiro tupinambá precisava conhecer e manejar diversas técnicas mágicas, incorporadas à tecnologia guerreira tribal, e comunicar-se com os espíritos (pessoalmente, por intermédio dos sonhos; indiretamente, por meio de cerimônias religiosas dirigidas pelos pajés); e, em particular, tornava-se ele próprio um instrumento do sagrado, à medida que se submetia à influência de um ancestral ou parente morto, a cuja vingança se dedicava. Isso sugere que os guerreiros aborígenes (pelo menos os do grupo tupi) se movimentavam dentro de um clima mágico e religioso, sendo as suas pessoas por si mesmas uma fonte de perigos para os antagonistas que não possuíssem a mesma espécie de predicados. A objetivação de carisma através do sacrifício da primeira vítima comunicava ao sacrificante uma parte desses predicados e o punha em *estado* de receber outros, inculcados na personalidade dos guerreiros pelos pajés. [547] Como a acumulação de prestígio dependia estreitamente do “currículo guerreiro”, toda a carreira social masculina repousava nessa “função derivada” do sacrifício humano. Essa é, segundo suponho, a ligação mais profunda do sacrifício humano, em sua conexão específica de rito de passagem, com os mecanismos tribais de graduação social.

Mas a guerra intervinha de modo mais direto no funcionamento desses mecanismos. A explicação do fenômeno se encontra na própria complicação introduzida pelo carisma, como princípio organizatório, na estrutura social. Depois de serem admitidos no círculo social dos adultos, estavam abertos aos indivíduos de sexo masculino papéis que não lhes eram acessíveis pela simples atribuição de status. Os dotes pessoais assumiam então, naquela sociedade, a importância que lhes tem sido imputada sociologicamente, como fonte de desigualdade e de diferenciação social. [548] Apenas é preciso notar que eles atuavam como elementos de um processo social, e não como fatores de indeterminação (absoluta ou relativa): a) o ajustamento das personalidades às situações sociais herdadas se processava sob o influxo subjetivo de emoções, de ideais e de valores sociais; [549] b) as avaliações dos dotes pessoais constituíam expressões regulares dos mecanismos tribais de controle social; c) os papéis ambicionados e as posições em torno das quais eles se polarizavam faziam parte da estrutura social; d) os meios para atingir as posições e os papéis correspondentes eram institucionalizados. Por isso, apesar de funcionarem como agentes de diferenciação das personalidades, os dotes pessoais sofriam uma elaboração de natureza social. Através do sacrifício humano, em sua conexão específica de cotidianização diferenciadora do carisma, e do exercício das atividades xamanísticas, é que eles assumiam uma configuração social e conferiam a seus portadores determinados direitos e deveres. A intervenção da guerra nesse processo social se operava em dois sentidos: diretamente, como fator imediato; indiretamente, como condição necessária.

A guerra pode ser considerada como um *fator imediato* nos casos em que a rotinização do carisma se prendia às relações dos “guerreiros” (isto é, indivíduos

classificados como *avá* ou *tujuáe*) com as vítimas. Todos os indivíduos que tivessem mantido contacto de determinada espécie com a pessoa dos sacrificados adquiriam novos “nomes”. Segundo as informações disponíveis, obtinham “nomes”: a) o captor ou captores da vítima. De acordo com as noções tribais de captura ou aprisionamento, era “captor” todo indivíduo que impunha ritualmente as mãos sobre as espáduas do inimigo vencido. Conforme as circunstâncias, esse ato podia ser praticado por mais de um guerreiro; b) os guerreiros que subjugavam a vítima na fuga simbólica, que lhe era concedida em uma das cerimônias incorporadas ao sacrifício ritual; c) os sacrificantes, por meio: 1) da execução de vítimas capturadas por si próprios ou obtidas como compensações entre parentelas; 2) do esfacelamento de caveiras.

A documentação relativa a esse aspecto da estrutura social é relativamente abundante. Para os fins da presente análise, no entanto, é bastante transcrever os seguintes textos, que parecem ser os mais significativos: “e a mesma honra ficam recebendo aqueles que primeiro pegaram do cativo na guerra, do que tomam também novo nome, com as mesmas festas e cerimônias que ficam ditas; o que se não faz com menos alvoroço que aos próprios matadores”;[\[550\]](#) “aquele que fez a presa é muito louvado entre eles”;[\[551\]](#) “e todo guerreiro que nela [na “batalha”] mata inimigo às suas mãos ou ajuda a aferrar nele para o matarem, posto que sejam seis ou sete pessoas, tomam todas nome, e ficam dali em diante reputados por cavalheiros e se podem riscar”;[\[552\]](#) “assim como o que o pegou na guerra conquistou um título de valor, o que assim o agarra [durante a fuga simbólica] é julgado um dos mais valentes e adquire também um título com a proeza, título que conserva durante toda sua vida. Tais ações são consideradas heróicas, bem como o encargo de matar o prisioneiro”.[\[553\]](#) Quanto à aquisição do “nome” pelo sacrificante, é preciso considerar outros textos, além dos transcritos; “tiram os seus nomes dos animais selvagens e tomam para si muitos, com uma diferença porém: após o nascimento é dado um nome, que o menino usa somente até que se torne capaz de guerrear e mate inimigos. Então recebe tantos nomes quantos inimigos tenha matado”;[\[554\]](#) “e quantas cabeças quebram tantos nomes tomam, largando o que o pai lhes deu no nascimento, que um e outros são de animais, de plantas ou do que se lhes antolha”.[\[555\]](#) Relativamente ao sacrifício de vítimas capturadas por outrem, escreve Gabriel Soares: “acontece muitas vezes cativar um tupinambá a um contrário na guerra, onde o não quis matar para o trazer cativo para a sua aldeia [...] para o deixar matar a seu filho quando é moço e não tem idade para ir à guerra, o qual mata em terreiro, como fica dito, com as mesmas cerimônias”.[\[556\]](#) Os guerreiros que consumavam o massacre no decorrer do combate adquiriam “nomes” igualmente depois de observarem os ritos de renomação.[\[557\]](#) O mesmo acontecia com os que esfacelavam os crânios das caveiras de inimigos: “depois de haverem ganhado alguma aldeia ou lugar do inimigo, a primeira coisa que fazem é acudir aos cemitérios, donde desenterram os cadáveres que ali estão enterrados, e a todos vão quebrando a cabeça, com ficar tão reputado por valente o que quebra por esta via, podendo gozar de todas as honrarias militares, como aquele que a quebrou pelejando no campo, aonde teve a vida em risco de a perder”;[\[558\]](#) “houve na sua

povoação grande ajuntamento de aldeias dos índios ali vizinhos para quebrarem caveiras em terreiros, com grandes festas, para os quebradores das cabeças tomarem novos nomes”.[\[559\]](#)

As incisões, praticadas em uma das cerimônias dos rituais de renomação, objetivavam simbolicamente os “nomes” adquiridos através dos sacrifícios humanos. Elas funcionavam, portanto, como símbolos sociais: cada *homem* trazia no próprio corpo as marcas de sua bravura, poder e prestígio. Parece que cabia ao sacrificante determinar se as incisões deviam ou não ser feitas: “e se este moço matador, ou outro algum, se não quer riscar quando toma novo nome, contentam-se com se tingir de jenipapo, e deixar crescer o cabelo e tosquiá-lo”.[\[560\]](#) Competia-lhe também escolher a forma das incisões, a qual seria por si mesma uma fonte de prestígio: “e se eles são animosos não lhe dão as riscas direitas, senão cruzadas, de maneira que ficam uns lavores muito primos, e alguns gemem e gritam com as dores”.[\[561\]](#) Essas informações podem ser verificadas através de ilustrações da época.[\[562\]](#)

É presumível que, normalmente, os sacrificantes mandavam fazer as incisões. Era importante para um guerreiro exteriorizar desse modo o número de “nomes” adquiridos. Como assinala Thevet, os que não tivessem passado pelos rituais de sacrifício e de renomação estavam sujeitos à desaprovação social.[\[563\]](#) Por isso, as principais fontes se limitam a informar que as incisões correspondiam ao número de “nomes” adquiridos pelos guerreiros e que elas exprimiam o prestígio social dos seus portadores: “o número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros”;[\[564\]](#) “e os que se riscam, quando tomam nome novo, a cada nome que tomam fazem sua feição de labor, para que se veja quantos nomes têm”;[\[565\]](#) “quando esta arranhadura sara, vêm-se as cicatrizes, que valem por ornato honroso”;[\[566\]](#) “e na verdade quanto mais estigmatizados mais valentes e corajosos são reputados”;[\[567\]](#) “o riscar é que fazem umas riscas pelo corpo de preto, a qual lhes fica servindo para diante de insígnia militar”.[\[568\]](#) Evidentemente, os guerreiros que consumavam um número elevado de sacrifícios tinham o corpo recoberto de incisões. Gabriel Soares se refere a esse fato: “Há alguns índios que tomaram tantos nomes, e se riscaram tantas vezes que não têm parte onde não esteja o corpo riscado”;[\[569\]](#) a figura 3 dá uma idéia de como ficava o corpo de tais guerreiros.

Todavia, as mesmas fontes salientam que o prestígio advinha do sacrifício humano (o que permite subentender que aos cronistas não passara despercebido que as incisões, como símbolos sociais, constituíam uma função do massacre ritual). Thevet, por exemplo, esforçase por deixar patente que a reputação guerreira dos líderes tribais repousava estritamente no número de massacres por eles cometidos;[\[570\]](#) e escreve, numa pitoresca manifestação de etnocentrismo: “quem mais vítimas fizer, será tanto mais honrado e celebrado por seus companheiros, qual se fora um monarca ou ilustre senhor”.[\[571\]](#) Interpretações semelhantes se encontram em Staden, Anchieta e Abbeville, *verbi gratia*: “Considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos, o que entre eles é habitual. Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre eles são aqueles que têm muitos

nomes”;[\[572\]](#) “e tantos nomes têm quantos inimigos mataram, posto que os mais honrados e estimados e tidos por mais valentes são os que os tomam”;[\[573\]](#) “julgando-se tanto mais gloriosos quanto [maior] o número de homens que mataram na guerra e de inimigos que comeram”.[\[574\]](#)

Em resumo, a guerra atuava com um “fator imediato” na obtenção ou na elevação do prestígio social masculino na medida em que o sacrifício humano e a aquisição de “nomes” dependiam das habilidades guerreiras, das aptidões agonísticas e da capacidade de lidar com as vítimas reveladas pelos *avá* e *tujuaé*. Isso quer dizer que o sacrificante pressupunha o guerreiro e que os indivíduos de aptidões guerreiras medíocres tinham escassas possibilidades de corresponder positivamente às expectativas e às exigências estabelecidas pelo sistema tribal de peneiramento social. A implicação mais profunda dessa conclusão, no entanto, é a de que a guerra, como e enquanto fator integrativo da estrutura da sociedade tupinambá, não era em si mesma a “causa” ou o “princípio eficiente” do prestígio social. Os sucessos guerreiros chegavam a intervir diretamente nos processos de diferenciação e de localização dos *socii* na estrutura social porque sem que eles ocorressem seria impossível praticar o sacrifício humano (evidentemente: na forma conhecida pelos tupinambá). Em virtude de não terem descoberto essa conexão, os cronistas foram levados a atribuir à guerra uma importância que ela não chegou a ter, por si própria, como fonte de desigualdade social.

Segundo essa conclusão, a guerra pode ser considerada sociologicamente como um processo social na sociedade tupinambá por constituir uma das conexões do sistema mágico-religioso tribal. Em outras palavras, a guerra era, sob esse aspecto, uma técnica subordinada ao sacrifício humano. Toda a sua importância para a interpretação sociológica reside nesse fato. O valor “guerreiro” de um indivíduo se media pelo número de “nomes” adquiridos, e não pelos “feitos militares” correspondentes. Daí a necessidade de estender um pouco mais o exame do significado e da função do sacrifício humano em suas vinculações com a estrutura social.

Quanto ao significado do sacrifício, várias fontes mencionam que ele era concebido pelos tupinambá como sendo algo sumamente “honroso” e “dignificante” para quem o praticasse (cf. as citações acima). Gabriel Soares acrescenta à sua descrição um dado muito expressivo: o matador merecia um tratamento verbal particular, ao qual o cronista se refere com o vocábulo português “bem-aventurado”.

E como o matador está prestes para receber esta honra [o massacre da vítima], que entre o gentio é a maior que pode ser, ajuntam-se seus parentes e amigos e vão-no buscar à sua casa; donde o vêm acompanhando com grandes cantares e tangeres dos seus búzios, gaitas e tambores, chamando-lhe bem-aventurado; pois chegou a ganhar tamanha honra, como é vingar a morte de seus antepassados e de seus irmãos e parentes.[\[575\]](#)

Embora se patenteie lacunoso, encarado do ponto de vista da interpretação etnológica ou sociológica do fenômeno, o depoimento do cronista possui excepcional alcance teórico. Ele desvenda uma pista que permite intuir, quando explorada à luz de outros conhecimentos que temos a respeito, qual seria o sentido das ações

sociais abrangidas pelo sacrifício ritual das vítimas.

O termo “bem-aventurado” traduz singularmente bem a idéia de que o sacrificante (e os personagens que se ligavam, como ele, de determinado modo à pessoa da vítima) participava de um “dom sobrenatural” (ou carisma) que não fora estritamente seu até aquele momento. Era um “dom sobrenatural” que se incorporava à pessoa do matador (e à dos personagens em questão), em virtude das relações que se estabeleciam, através da vítima, entre ele (e esses personagens) e o espírito a cujo desígnio ou vontade se votara o sacrifício. Compreende-se isso quando se considera que a morte propriamente dita da vítima não inculcava a ninguém nenhuma espécie de “poder” nem concedia o direito de “tomar nome”.

Ambas as coisas ocorriam, porém, quando a vítima (independentemente do seu estado físico: podia tanto ser “viva”, quanto um “cadáver” ou uma “caveira”) sofria o massacre ritual do crânio, isto é, quando ela era imolada.[\[576\]](#) Apenas duas fontes se reportam ao assunto, além das que assinalam o massacre ritual das caveiras, citadas acima; mas o fazem com suficiente clareza, para evitar dúvidas a respeito:

“não perdoando no primeiro encontro a grandes nem pequenos a que com suas espadas de pau não quebrem as cabeças, porque não têm por valor o matar se não quebram as cabeças, ainda que seja dos mortos por outros”;[\[577\]](#) “posto que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas, ou com tão poderosos golpes que o parta pelo meio, como o não matou com o quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jactar de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se”. Esta fonte também associa o massacre ritual das caveiras às representações da vida e da morte, que sublinham a prática descrita.

[\[578\]](#)

Essa pista, segundo suponho, nos conduz à compreensão do sentido das ações do sacrificante e das demais pessoas que participavam do sacrifício ritual, quer adquirissem *nomes* ou não. Ela evidencia que a “destruição” de um inimigo se confundia, na mentalidade daqueles nativos, com a “imolação”, o “sacrifício”, e se realizava dentro dos seus moldes. A “destruição” de seres vivos, como os homens e provavelmente outros animais (a onça é o único exemplo conhecido), constituía pois uma tarefa que só podia ser praticada sob a proteção do sobrenatural: os homens *podem* matar, escudados na vontade dos espíritos e amparados em sua força.[\[579\]](#)

As ações vividas no sacrifício da vítima pressupunham, enfim, uma estreita associação do sacrificante com algum espírito. Daí a possibilidade de identificação entre ambos e a imputação do termo “bem-aventurado” ao sacrificante.

Dois argumentos comprovam indiretamente essa interpretação. O primeiro abrange questões relativas à fonte do “dom sobrenatural” de que participavam o sacrificante e os captos reais ou simulados da vítima. Sabe-se que o sacrificante, e provavelmente também as demais pessoas que adquiriam “nomes” e passavam pelos ritos de purificação, não ingeriam carne da vítima. Portanto, o carisma não se transferia da pessoa do sacrificado para a do sacrificante, mas provinha das relações estabelecidas com os espíritos “vingados” ou “obedecidos”.[\[580\]](#) Ora, na medida em que o matador se devotava à *vingança* de determinado ancestral ou parente morto pelos inimigos, ou que procurava satisfazer o seu *desejo* de “comer carne humana”,

ele próprio encarnava, presumivelmente, a sua “pessoa”. O processo de identificação, que tinha um fundamento místico, assumia assim uma expressão social. O sacrificante se transformava socialmente em um “travesti” dos espíritos ou divindades tribais.

O segundo argumento se aplica à “vingança” considerada como uma conexão social do sacrifício humano. O ato de vingança tinha pouca importância, em si mesmo, nas relações dos sacrificantes com os espíritos, as quais conduziam à objetivação do carisma. A vingança constituía uma obrigação imposta pelas noções tribais de responsabilidade (coletiva), e sua observância, por meio do sacrifício da vítima, se vinculava ao funcionamento do sistema tribal de solidariedade. De modo que a *vingança*, como e enquanto conexão social do sacrifício humano, atuava sobretudo entre os motivos ou fatores sociais que impulsionavam os tupinambá à guerra, à captura e ao massacre ritual de inimigos. Os laços que ela desenvolvia entre os sacrificantes e os espíritos contribuíam para determinar a posição recíproca de uns diante dos outros; mas ela não era responsável pelos “dons sobrenaturais” adquiridos pelos sacrificantes e pelos captores reais ou simulados. É que as relações estabelecidas mediante o sacrifício da vítima se mantinham posteriormente. Como os pajés, parece que cada guerreiro (*avá* ou *tujuáe*) possuía um, dois ou mais espíritos, com os quais se ligava no intercâmbio com o sobrenatural, de que provinham seus dotes carismáticos. As fontes atestam que a comunicação se processava através dos maracás, com a colaboração dos xamãs. Todavia, um texto de Evreux sugere que tais espíritos seriam aqueles aos quais o sacrificante imolara as suas vítimas: “e outra [“razão” das incisões, praticadas no corpo do sacrificante *depois* da consumação da *vingança*] representa o protesto de vingança, que contra estes [os inimigos] prometem eles, como valentes e fortes”.[\[581\]](#)

Quanto à função do sacrifício, convém notar que o que interessa aqui é a função social que ele desempenhava graças à forma de sua integração na vida social dos adultos, ou seja, a função que ele preenchia em sua conexão específica de cotidianização diferenciadora do carisma. Os trechos transcritos acima, relativos à aquisição de “nomes”, às incisões e ao seu significado, demonstram que esta seria uma “função derivada” do sacrifício humano, a qual se distingue fundamentalmente da “função derivada” que assumia quando se consumava o massacre da primeira vítima. Enquanto esta determinava a igualdade dos indivíduos quanto à atribuição de direitos e deveres, aquela operava a sua diferenciação social. Através dela, portanto, os indivíduos de sexo masculino eram ajustados às condições cotidianas de existência social no círculo dos “adultos”: capacitavam-se para o exercício de papéis polarizados em torno de status (chefe de maloca, de grupo local, líder guerreiro etc.), cuja ocupação dependia do sucesso pessoal no intercâmbio com o sagrado. As fontes aproveitadas, como foi visto, estabelecem uma correlação entre o número de nomes adquiridos e o grau de prestígio social correspondente. Cardim, no entanto, ao encerrar o capítulo concernente aos ritos de renomação, vai mais além, indicando que os “nomes” denotariam, de modo direto, a posição social conquistada: “estas são as façanhas, honras, valentias, em que estes gentios tomam nomes de que se prezam muito, e ficam dali por diante *Abaétés, Marubixaba, Moçacara*, que

são títulos e nomes de cavaleiros”.[\[582\]](#) A sua observação, pelo que se pode alcançar através da reconstrução histórica, é coerente com os resultados da análise sociológica (pelo menos, na forma em que ela foi desenvolvida neste trabalho). Os mecanismos tribais de graduação social operavam, essencialmente, através do sacrifício humano. Os valores religiosos introduziam uma esfera de competição intensa na vida social dos tupinambá. É verdade que a sua ação e os seus efeitos se faziam sentir nas duas últimas categorias de idade. Mas não resta dúvida de que a competição por valores religiosos estava na própria base do processo de distribuição e localização dos *socii* na estrutura social. A guerra constituía um fator dinâmico na integração da estrutura social especialmente por causa de sua inserção nessa esfera de competição por valores religiosos. Como técnica subordinada ao sacrifício humano, portanto, é que a guerra ligava de modo indissolúvel o “currículo guerreiro” à carreira social dos indivíduos de sexo masculino.

A guerra pode ser considerada como “condição necessária” do processo de diferenciação social mediante a rotinização do carisma com relação ao acesso às atividades xamanísticas. Com isso, não pretendo afirmar que todos os indivíduos bem-sucedidos na guerra e no sacrifício de vítimas se transformavam em pajés; apenas, que a aquisição de carisma por intermédio da guerra e do sacrifício ritual representava uma condição básica do xamanismo. O esquema de posições sociais e o desenvolvimento da carreira social entre os tupinambá excluía a possibilidade de ascensão direta ao status de pajé e ao exercício das atividades xamanísticas.[\[583\]](#) O sacrifício de vítimas, pelo que foi indicado, era um dos processos rotineiros, mas geral, de intercâmbio dos homens com o sagrado.

Todavia, a importância da guerra na vida pessoal dos pajés era naturalmente variável. Pelo que se pode presumir, admitindo-se que todas possuíam um grau mínimo de qualidades de ajustamento indispensáveis, o xamanismo atraía três categorias de pessoas: a) as que eram bem-sucedidas como guerreiros e “matadores” (isto é, sacrificantes), as quais praticavam o xamanismo como uma fonte suplementar de carisma; b) as que encontravam nas atividades xamanísticas uma modalidade de compensação na acumulação do carisma; c) e as que se dedicavam a essas atividades em virtude da própria capacidade de lidar com o sagrado. Os resultados das investigações de Métraux permitem compreender *por que* móveis e aspirações tão diversas podiam achar uma expressão comum e conduzir, por conseguinte, ao mesmo tipo de ajustamento. É que a forma assumida pelo xamanismo na sociedade tupinambá: 1) não excluía a existência, no sistema sociocultural, de uma extensa esfera de operações e conhecimentos mágicos compartilhados pelos “adultos” em geral e pelos “velhos” em particular;[\[584\]](#) 2) e comportava: a) um grau incipiente de especialização, apesar de os pajés possuírem funções específicas, protegidas por sanções e proibições sociais; b) uma ampla acessibilidade reforçada culturalmente pela combinação do critério de “inspiração” ou “revelação” ao de “aprendizagem” dirigida na formação dos pajés; e) uma graduação dos *poderes* entre os xamãs, que implicava a atribuição diferencial das funções mágico-religiosas e que conduzia a uma desigualdade de fato, quanto ao prestígio e à posição social.[\[585\]](#) Portanto, as pessoas que se vissem nas situações

a) e b), desde que estivessem minimamente capacitadas para isso, se defrontavam com condições favoráveis ao exercício de algumas das funções dos pajés, como por exemplo as de curandeiro e de líder das cerimônias mágico-religiosas ordinárias. É provável, no entanto, que somente as pessoas na situação c) conseguissem tornar-se *pajé-açú* ou *caraíba* (“santidade” ou “homem sagrado”, segundo os cronistas) e realizar as proezas dos grandes xamãs, como criar ou receber miraculosamente os alimentos, prever o futuro e o curso de certos eventos, comunicar-se com grande número de espíritos (inclusive com espíritos “perigosos”), ressuscitar os mortos, dirigir as migrações coletivas para o “paraíso terreal” etc. [586]

É claro que os pajés cujo prestígio continuava a depender das habilidades guerreiras pessoais eram os que se encontravam na situação a). Um trecho de Evreux, relativo à entrevista que mantivera com o pajé de *Tapuitapera*, é bastante expressivo a esse respeito: “Nunca falei com os espíritos, como fazem os outros pajés, e apenas empreguei a sutileza da minha inteligência, e a grandeza da minha coragem. Minhas feitiçarias concorreram menos do que a coragem, que muitas vezes hei manifestado na guerra, para conquistar a autoridade que hoje ocupo”. [587] Os demais possuíam fontes autônomas de prestígio, que se ligavam às vezes à guerra, pois os pajés desempenhavam diversos papéis no ritual guerreiro. Mas, é óbvio que neste caso entravam em ação as qualidades xamanísticas propriamente ditas, e não as de “guerreiro” ou “combatente”. Doutro lado, parece que os pajés que se achavam nas situações a) e b) (provavelmente estes de modo especial) adquiriam prestígio através do curandeirismo. É o que se pode inferir da seguinte explanação de Abbeville:

É bem possível que entre tão grande número de pajés existem alguns mágicos como acontecia outrora; mas hoje em dia posso dizer que não encontramos nenhum. Em sua maioria são homens velhos, principais das aldeias, que se encarregam de soprar os doentes, não com imprecensões ou sortilégios, à exceção de alguns, porém com habilidade e charlatanismo e apenas para adquirir prestígio entre os seus e também o renome de bons pajés capazes de curar todas as doenças. [588]

Em suma, a análise demonstra que a guerra, além de ser uma “condição” para o acesso ao xamanismo, se inscrevia como tal entre as atividades rotineiras de alguns pajés pelo menos, tendo para eles a mesma importância que possuía na vida dos “guerreiros”.

Como se vê, duas eram as fontes de carisma e de diferenciação social com base nos dotes carismáticos: o sacrifício humano e o xamanismo. A guerra contribuía para configurar a estrutura social e o seu ritmo de funcionamento na sociedade tupinambá (cf. pp. 239-40), através do sacrifício humano. Porque a forma de integração dessa instituição à vida social dependia da situação social dos agentes e do sentido que suas ações, como e enquanto sacrificantes, tinham para eles, é possível distinguir duas conexões sociais específicas do sacrifício humano: a de objetivação do carisma por intermédio do sacrifício da primeira vítima e a de cotidianização do carisma por meio de sacrifícios ulteriores. Do ponto de vista da função social do sacrifício humano na sociedade tupinambá, ambas representam

“funções derivadas”, pois a função primária, à qual se prendiam as duas formas de rotinização do carisma, é de natureza religiosa. Todavia, enquanto a primeira “função derivada” se explica pela vinculação existente entre o status atribuído e o carisma que cada indivíduo precisava possuir para ser considerado “adulto” ou “homem”, a segunda se explica pela vinculação existente entre o status adquirido e o acesso a determinados papéis sociais e às posições sociais correspondentes, o qual se processava como efeito da e em correspondência com a acumulação de carisma.

Assim, no que concerne a essa conexão social do sacrifício humano, a guerra interferia tanto direta quanto indiretamente no processo de diferenciação social que promovia a distribuição e a localização dos *socii* na estrutura social.

Contudo, os resultados dessa análise devem ser aprofundados. Apreendendo a atuação dos mecanismos tribais de graduação social de uma forma genérica, ela não fez senão evidenciar quais eram as ligações tópicas da guerra, através das duas conexões indicadas do sacrifício humano mas como “fator social construtivo”, com a estrutura social. Seria conveniente considerar, agora, a face inversa do problema. Ao desempenhar a função de distribuir e localizar socialmente os indivíduos pertencentes às categorias *avá* e *tujuáe*, aqueles mecanismos satisfaziam determinadas necessidades sociais. De modo que é possível descobrir, pelo exame das necessidades sociais em questão — na medida em que elas se vinculavam à guerra — como e por que o processo de diferenciação social mediante a acumulação do carisma (e da conseqüente participação das atividades guerreiras) se subordinava à composição estrutural da sociedade tupinambá.

Em uma discussão desse tipo, em que a seleção dos problemas teóricos é determinada empiricamente pelas conexões estabelecidas na e pela estrutura social, importa sobretudo examinar: a) quais são as necessidades sociais relacionadas com a integração da própria estrutura social, encarada em sua totalidade como um sistema de “posições sociais”; b) quais são as necessidades sociais criadas pela adaptação dos seres vivos uns aos outros, como organismos, e ao meio físico ambiente, graças às condições materiais de existência proporcionadas por intermédio da estrutura social; c) quais são as necessidades sociais criadas pelo ajustamento dos *socii* uns aos outros e às situações de associação repetidas regularmente, graças às condições de convivência proporcionadas pela estrutura social; d) quais são as necessidades sociais criadas pelas relações dos seres humanos com o sagrado, graças às condições de vida religiosa proporcionadas por intermédio da estrutura social. A documentação disponível para a análise dessas questões é fragmentária e desigual. Mas ela lança bastante luz sobre os problemas capitais, pois permite desvendar como a guerra se incorporava ao sistema de parentesco, que “constituía a estrutura social básica do sistema organizatório tupinambá”. [589]

Quanto à primeira questão, para os fins da presente análise parece suficiente a consideração das gradações de status contidas nas duas últimas categorias de idade. [590] Como já foi visto, essas gradações introduziam tais distinções entre os *avá* e *tujuáe* (e especialmente entre estes), que indivíduos pertencentes à mesma categoria de idade podiam, eventualmente, não participar de todas as

probabilidades de atuação social asseguradas teoricamente aos membros daquela categoria. Tomando-se como ponto de referência o casamento, por exemplo, sabe-se que, fora do matrimônio preferencial, a *chance* para um jovem ser aceito como “noivo” dependia estreitamente do seu *curriculum guerreiro*. Thevet informa que o pretendente, em tais casos, precisava ser um “marido valente na guerra, que se chama Kerevmbau”.[\[591\]](#) Em coerência com fontes citadas anteriormente (cf. p. 202), escreve:

Entretanto, é preciso notar que, se ele não tivesse feito prisioneiros em guerra antes de tudo isso, ele não seria recebido; a mãe jamais permite que sua filha durma com um homem, se ele não tiver feito pelo menos um ou dois prisioneiros e se ele não tiver trocado de nome desde a sua infância, [pois] crêem que os filhos engendrados por um *Manem*, isto é, por um que não havia feito nenhum escravo, não seriam jamais bom fruto, e seriam *Mébek*, quer dizer fracos, medrosos e tímidos.[\[592\]](#)

A ligação entre as duas gradações de status da categoria *avá*, que essas informações sugerem (o de “guerreiro” e o de “homem casado”), tem grande importância: ela explica por que um “homem” se via obrigado a conservar-se monógamo até o fim da vida, deixando em consequência de usufruir o “direito” de casar-se com mais de uma mulher. Os dados mostram que um rapaz podia obter a primeira mulher seja por meio de arranjos entre parentelas, seja aceitando uma velha como companheira, “esperando e tendo quase por certo que terão depois outras, como acontece principalmente se são valentes nas guerras ou filhos de principais”.[\[593\]](#) Portanto, o fracasso como “guerreiro” podia redundar em monogamia compulsória; Anchieta indica claramente esse fato, ao enumerar as razões em virtude das quais um “homem” se conservava monógamo: “e não tiveram poder para ter outras”.[\[594\]](#) Em termos das gradações de status masculino na sociedade tupinambá, essa parece ser a posição social mais ínfima que um adulto podia ocupar, como *avá* ou como *tujuaé*. Aos indivíduos que ocupavam essa posição sobrepunham-se os *principais* e os *pajés*. Com relação aos principais, é possível reconhecer quatro gradações de status: o de chefe de maloca, o de chefe de bando guerreiro, o de chefe de grupo local e o de líder guerreiro (de “confederações”, que se compunham geralmente de bandos guerreiros de vários grupos locais solidários). O status de pajé também não era uniforme; o contraste mais amplo se estabelecia entre o xamã, cujos poderes o confinavam ao curandeirismo, e o que era qualificado como *pajé-açú*, que dispunha a faculdade de comunicar-se com muitos espíritos, de inculcar poderes emanados destes aos seus seguidores, de *lançar a morte*, de encantar a caça, de prever o futuro etc. O caráter incipiente do processo de diferenciação da função de liderança se patenteia, porém, na interferência recíproca das posições sociais enumeradas. Não só o chefe de bando guerreiro podia encarnar-se na pessoa de um chefe de maloca ou de grupo local, como havia grupos locais que possuíam dois, três e até quatro chefes.[\[595\]](#) Além disso, alguns principais se dedicavam ao mesmo tempo ao xamanismo, enquanto alguns pajés (como no caso das migrações descritas por Abbeville), em virtude mesmo de suas funções mágicoreligiosas, exerciam os papéis de líderes guerreiros.

Ao contrário dos companheiros malsucedidos, os principais e os pajés possuíam um semimonopólio sobre as jovens, tinham várias mulheres e maior número de “filhos” e de “filhas”, contavam com recursos econômicos mais amplos (devido à capacidade produtiva do grupo doméstico), gozavam de grande consideração social e viam seu prestígio amparado por compromissos recíprocos entre parentelas. Algumas diferenças mostram, contudo, que era peculiar a situação social dos pajés capacitados para a comunicação com os espíritos. Enquanto os principais se sentiam moralmente obrigados aos trabalhos rotineiros, eles se segregavam no exercício das atividades xamanísticas. As mulheres e as coisas de que necessitassem ou lhes eram oferecidas espontaneamente por seus seguidores, ou lhes eram dadas assim que insinuassem seus desejos.[\[596\]](#) Na hierarquia tribal, essa era a posição social mais elevada.

Quais eram, porém, as necessidades sociais que destacavam, no corpo social, certos tipos de personalidades, conferindo-lhes os status de principal, e produziam essa especialização incipiente? A resposta à pergunta proposta deve ser procurada nas relações das personalidades indicadas com o grupo: elas desempenhavam tarefas definidas em termos de liderança social, mediante uma combinação característica dos princípios de *autoridade* e de *prestígio*.[\[597\]](#) Essa combinação impede que se separem claramente uns dos outros os diversos tipos conceptuais de liderança social, que se davam na realidade; mas não obsta que se reconheça quer a sua existência concreta, quer os traços que assumiam e o modo de interferência de uns sobre os outros na sociedade tupinambá. A superioridade dos principais podia advir tanto da autoridade que possuíam como cabeças de parentelas quanto do prestígio que lhes conferiam suas qualidades pessoais. Freqüentemente, a autoridade proveniente da posição do grupo doméstico se combinava ao prestígio conquistado através das qualidades pessoais. A superioridade dos pajés e a dos líderes guerreiros (considerando-se personalidades como *Cunhambebe* e *Japi-açú*), parece que se fundavam muito mais nos dotes pessoais e no prestígio alcançado por seu intermédio. No entanto, as informações sugerem — de modo categórico no que concerne aos pajés e restritivamente com relação aos líderes guerreiros, cujas atribuições se confinariam a determinadas tarefas — que alguma autoridade era inerente a ambas as funções.

As indicações dos cronistas revelam, de fato, que as aptidões guerreiras e as qualidades belicosas (presumivelmente de organização) se colocavam entre os atributos básicos dos principais. Abbeville e Gabriel Soares se referem a isso, no que são confirmados por outras fontes: “Contudo cada aldeia tem um chefe ou principal. E, em geral, o mais valente capitão, o mais experimentado, o que maior número de proezas fez na guerra, o que massacrrou maior número de inimigos, o que possui maior número de mulheres, maior família e maior número de escravos adquiridos graças ao seu próprio valor, é o chefe de todos, o principal”;[\[598\]](#) “Este principal há de ser valente homem para o conhecerem por tal, e aparentado e benquisto, para ter quem ajude a fazer suas roças, mas quando as faz com a ajuda de seus parentes e chegados, ele lança primeiro mão do serviço que todos”;[\[599\]](#) “o qual [“capitão” — “que é capitão de toda a aldeia”] é o mais valente e aparentado”;[\[600\]](#) “aquele que

entre eles se mostra mais feroz e fala mais alto é mais temido e obedecido de todos”.[\[601\]](#) Os mesmos atributos seriam possuídos pelos chefes de maloca e de bandos guerreiros: “Fora este [o chefe do grupo local] tem cada casa o seu principal, que são também dos mais valentes e aparentados e que têm mais mulheres”;[\[602\]](#) “Cada cabana tem um superior. Este é o principal. Todos os seus principais são de linhagem idêntica e têm direito igual de ordenar e reger. Se um sobressai entre os outros por feitos em combate, ouve-se-lhe mais do que aos outros, quando empreendem uma arremetida guerreira, como *Cunhambebe*, acima citado. Fora disso nenhum privilégio observei entre eles”;[\[603\]](#) “e depois de nomeados os chefes entre os velhos que já mataram e comeram maior número de inimigos”.[\[604\]](#) O “carisma da palavra”,[\[605\]](#) muito mal interpretado por Heriarte, constituía um atributo fundamental para o exercício das tarefas de líder. Os *senhores da fala*, como os chamavam os tupinambá, intervinham ou se insinuavam na direção de todas as atividades rotineiras, desde a caça até a guerra, submetiam à sua autoridade os companheiros por eles influenciados e teriam em suas mãos “a morte e a vida”.[\[606\]](#) À necessidade de “deixar o exemplo”, mencionada com relação ao trabalho por Gabriel Soares, ou “carisma da ação”, também se refere Evreux. Os principais que iam auxiliar os franceses na construção do forte levavam consigo seus homens, com as mulheres e filhos. Caminhavam na frente dos demais e acompanhavam as instruções com o próprio exemplo.[\[607\]](#)

As tarefas que cabiam aos principais, como líderes, não eram muito amplas. A maioria das fontes salienta, basicamente, as tarefas ligadas com a condução da guerra, embora assinalem outras:

Esta gente não tem entre si nenhum rei, nem outro governo de justiça, senão um principal em cada aldeia, que é como um capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força [...] e não serve de outra coisa senão de ir com eles à guerra, e aconselhá-los como se hão de haver na peleja; mas não castiga seus erros nem manda sobre eles coisa alguma contra suas vontades”.[\[608\]](#)

Este gentio não tem rei a que obedeça e somente elegem alguns principais, aos quais reconhecem alguma superioridade, principalmente nas coisas da guerra, porque nas outras fazem o que lhes parece melhor.[\[609\]](#)

Em cada aldeia dos tupinambá há um principal, a que scguem somente na guerra, onde lhe dão alguma obediência, pela confiança que têm em seu esforço e experiênciã, que no tempo de paz cada um faz o que o obriga seu apetite.[\[610\]](#)

Limita-se o poder do chefe à orientação dos demais por meio de conselhos, principalmente nas reuniões que fazem todas as noites na Casa Grande no centro da aldeia. Depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas redes de algodão e, deitados, cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar, comentando o que se passou durante o dia e lembrando o que lhes cabe fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou para qualquer outro negócio urgente, o que resolvem de acordo com as instruções do principal em geral seguidas a risca.[\[611\]](#)

[...] senão é um capitão, mais para a guerra que para a paz [.....] porém nem a estes [chefes de maloca], nem ao maioral pagam os outros algum tributo ou vassalagem mais que chamá-los, quando têm vinhos, para os ajudarem a beber.[612]

Montoya observa, por sua vez, que entre os guarani o principal tinha alguma importância, sendo acatado e obedecido.[613] Evreux conheceu um principal caeté, *Arraia Grande*, cuja influência sobre os companheiros parece ter sido grande:[614] “selvagem pelos seus muito estimado, valente, bom conselheiro, e de tal influência, que seus companheiros o seguem, trabalham e abraçam inteiramente as suas idéias”.

Segundo as mesmas fontes, o peneiramento dos principais se processava através da transmissão hereditária ou por parentesco (quando reconheciam no substituto os dotes pessoais necessários) ou pela aceitação tácita das personalidades qualificadas carismaticamente: “Costumam os tupinambás, quando morre o principal da aldeia, elegerem entre si quem suceda em seu lugar, e se o defunto tem filho que lhe possa suceder, a ele aceitam por sua cabeça; e quando não é para isso, ou o não têm, 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”; [615] “Alguns sucedem por herança de seus pais e avós, todavia a maior parte deles se elegem de per si, porque basta ser bom cavaleiro e reputado por tal, para todos lhe darem obediência”;[616] “e morto este [principal], se tem filho e é capaz de governar, fica em seu lugar, senão algum parente mais chegado ou irmão”;[617] “quando este [principal] morre fica seu filho no mesmo lugar por sucessão”;[618] e, com relação aos guarani, escreve Montoya: “Para a posição de chefe é de ordinário designado aquele que pertence à família de algum chefe falecido”. [619] Abbeville focaliza o assunto, mas parece que só conseguiu conhecer o segundo aspecto do processo: “não eleito publicamente [o principal], mas em virtude da fama conquistada e da confiança que nele depositem”. [620]

Como se vê, a documentação exposta abre várias perspectivas para a interpretação da situação e das tarefas do principal como líder. A evidência mais geral, possivelmente, é a que indica o significado sociológico da liderança, no modo em que ela era praticada pelos chefes de maloca, de grupo local ou de bandos guerreiros e pelos líderes guerreiros, como técnica social inteiramente subordinada à “fisiologia” da sociedade tupinambá. Ela operava, cultural e socialmente, como uma força conservadora, tendo por função preservar o equilíbrio do sistema tribal de relações sociais. Por isso, as intervenções mais ativas dos principais, como e enquanto líderes, se processavam sob a forma de controle social direto mas impessoal. Eles não impunham nada, as tradições e os valores tribais é que se impunham através de suas palavras e de suas ações. Sua tarefa essencial consistia em excitar, nos companheiros, a aspiração de atualizar nas condutas cotidianas os ideais de comportamento e de existência recebidos dos antepassados e de elevar-se, assim, à dignidade alcançada por estes graças aos seus *honrosos exemplos*. [621] Sendo conduzidos, eles próprios conduziam, intervindo na vida social como os artífices inconscientes da perpétua vitalidade das tradições e dos valores tribais.

Essa função da liderança como técnica social permite, por sua vez, encarar de outro ângulo a situação social e as tarefas do principal. Em primeiro lugar, ela comporta uma explicação realista da forma de reconhecimento do líder. O principal precisava ser “aceito”; ao contrário do que admitia Heriarte, ele não se impunha aos companheiros pela ferocidade e pelo terror. Daí a importância das qualificações pessoais para o cargo, evidenciadas através do prestígio social conquistado. A transmissão do cargo por via hereditária ou em virtude de laços de parentesco favorecia o acesso à posição, sem excluir, no entanto, esse critério de peneiramento do líder. Em suma, o direito de lembrar aos companheiros as suas obrigações e de aconselhá-los, tendo em vista os *exemplos deixados* pelos ancestrais, era conferido pela coletividade àqueles que excederiam os demais no cumprimento das próprias obrigações e na imitação dos antepassados.

Em segundo lugar, mostra por que era inerente ao cargo alguma autoridade, embora esta não se manifestasse de modo ostensivo: é que naturalmente o cargo pressupunha uma espécie de superioridade, tacitamente reconhecida por todos, a qual deveria ser possuída por quaisquer que fossem os seus ocupantes. E também porque ela nada significaria se não fosse amparada na autoridade proveniente do prestígio social dos seus ocupantes. Estes é que davam a medida do próprio valor e que determinavam, por suas ações e por suas palavras, os limites de sua influência pessoal. Em outros termos, 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.

Em terceiro lugar, dá a conhecer quais eram as relações entre os principais, como e enquanto líderes, e a coletividade. Conforme indicam as informações, o fundamento social do peneiramento do líder residia no grau de integração à vida comunitária. A ação do principal era uma ação catalítica e sua influência tinha por base o convívio direto, contínuo e íntimo com os companheiros. Essas são, aliás, as condições sociais da liderança nos grupos primários, à medida que ela consegue desenvolver-se em seu seio. Além disso, é preciso considerar que quase sempre o principal lidava com *companheiros*, isto é, com “iguais” (especialmente nos bandos guerreiros e nos conselhos de velhos), e que executava o mesmo gênero de atividades que eles. Por isso, as relações de liderança se enquadravam às situações existenciais de vida como relações de companheirismo e deixavam, por sua natureza e por sua forma, pouca margem para a projeção social dos status correspondentes. Isao explica fundamentalmente duas coisas: a) por que a liderança não conferia aos principais nenhum direito, privilégio ou compensação especial: antes, acarretava obrigações muitas vezes penosas para sua idade (“carisma da ação”); b) por que os principais se viam socialmente constrangidos a exercer sua influência de modo brando, discreto e o mais impessoal possível, através de subterfúgios proporcionados pelo poder reativo de suas ações ou por apelos aos “exemplos” dos antepassados e ao significado das tradições.

Em quarto lugar, descobre o alcance e a variedade das tarefas concretas do

principal. Os cronistas, com exceção de Abbeville, quase sempre fizeram confusões a respeito. Todavia, a própria função de controle social direto e impessoal da liderança sugere que a intervenção dos principais nos assuntos cotidianos deveria ser extensa.

O conteúdo das pregações comprova a veracidade das indicações de Abbeville.

Excetuando-se as atividades mágico-religiosas, eles de fato insinuavam, pela presença e pelo exemplo, a sua influência na condução de todas as atividades rotineiras (inclusive quanto à sua distribuição no espaço e no tempo) e intervinham ativamente na apreciação dos acontecimentos que afetavam em algum sentido a rotina da vida social. As tarefas ligadas com a condução da guerra atraíram particularmente a atenção dos cronistas porque elas favoreciam mais que as outras o realce da personalidade dos líderes e porque chegaram a provocar um começo de especialização, no que concerne à organização e à realização das expedições guerreiras.

Em quinto lugar, fornece os necessários pontos de referência para a caracterização do principal em face dos tipos conceptuais de líder. A combinação peculiar dos princípios de autoridade e de prestígio social no peneiramento do líder e a forma através da qual se realizava a condução dos companheiros acentuavam socialmente os traços da liderança paternal. A maioria das tarefas do líder na sociedade tupinambá o levava a agir quer como cabeça de parentela, quer como pessoa que punha sua “experiência”, “força” ou “poder” a serviço do grupo — na guerra, nas atividades econômicas, no estado de sono e nas reuniões do conselho de velhos. De modo que, apesar de todas as flutuações, o tipo básico de liderança tendia, entre os tupinambá, para a liderança paternal. Como acontece em outras manifestações da liderança paternal, ela incluía também funções da liderança representativa e da liderança criadora.[\[622\]](#) A documentação disponível só entremostra duas circunstâncias em que um principal atua como representante, e assim mesmo como cabeça de parentela: na reunião dos principais do conselho de velhos de um grupo local; e na reunião dos chefes de grupos locais solidários, para deliberar a respeito de expedições guerreiras de envergadura tribal. Nas pulhas, que os grandes guerreiros jogavam entre si durante os cercos, seria possível enxergar outra exteriorização rudimentar da liderança representativa. Nelas ocorria, muito mais que nos dois casos mencionados, a atualização de valores sociais capazes de produzir intensos estados de comunhão grupal. Contudo, é preciso frisar que a função representativa da liderança alcançou acanhadíssimo desenvolvimento entre os tupinambá. Os brancos encontraram sérios embaraços nos contactos com eles por causa disso; onde tentaram transformar os principais em “representantes” no estilo europeu só obtinham sucesso se dispunham de meios coercitivos para manter a inovação. A instituição de líder como representante colidia com a organização gerontocrática da sociedade tupinambá e com a conseqüente igualdade dos *tujuáe* no exercício do poder. Os traços da liderança criadora também não eram muito nítidos, ao contrário do que se poderia supor. É que as tradições circunscreviam rigidamente os limites de atuação dos principais e os seus dotes carismáticos não eram suficientemente altos, como acontecia com os grandes pajés, para servir de fundamento às inovações. Entretanto, um principal dotado do “carisma da palavra”,

se soubesse manipular de modo convincente os ensinamentos dos antepassados e atinar ao mesmo tempo com os desejos dos companheiros, poderia ser bem-sucedido nesse terreno. Os livros de Abbeville e de Evreux contêm várias indicações sobre principais que aplainaram assim o caminho para as “alianças” com os franceses. Onde se torna mais evidente o caráter de liderança criadora é nas situações em que os principais surgiam como instrumentos da solidariedade tribal, provocando a revivescência de valores sociais e estados violentos de comunhão do Nós coletivo: nas pregações incorporadas ao ritual guerreiro ou às diversas modalidades de combate. Pode-se concluir, pois, que todas as combinações indicadas desse tipo misto de liderança (paternal com rudimentos das funções representativa e criadora) giravam em torno da necessidade fundamental de ajustar socialmente os principais às condições de condução dos companheiros em uma sociedade como a tupinambá, de estrutura tribal.

Por fim, a função da liderança como técnica social na sociedade tupinambá esclarece com nitidez como a guerra se ligava ao peneiramento e à delimitação das tarefas dos principais. Embora ela não fosse a fonte exclusiva nem a causa imediata do prestígio e da autoridade desfrutados pelos principais, o fato é que os indivíduos incapacitados para as atividades guerreiras e, pode-se acrescentar agora, para a condução dos companheiros em combate tinham reduzidas probabilidades de acesso ao cargo. As personalidades que mais atraíram a curiosidade dos cronistas como principais (especialmente: *Cunhambebe*, *Japi-açú*, *Arraia Grande* e *Caripira*) são descritas como particularmente bem dotadas para a prática e a condução da guerra. [623] Doutro lado, as situações de contacto à mão armada ofereceram condições tão propícias ao exercício das tarefas de líder, que os traços mais característicos da forma assumida pela liderança entre os tupinambá, conforme se evidencia no parágrafo anterior, se desenvolveram em conexão com a guerra.

De onde provinha, porém, a garantia de que as ações ou as inspirações do principal seriam imitadas ou seguidas? Do que foi exposto até agora resulta claramente que o principal não era um líder carismático, embora possuísse dotes carismáticos, graças aos quais se tornava grande caçador, grande guerreiro etc. O carisma de que deveria dispor constituía uma condição para o acesso ao cargo e representava, para a coletividade, a segurança de que sua pessoa encarnava concretamente (de algum modo) o ideal de personalidade masculina do “*grand mesnager, et bon père de famille*”. As qualidades carismáticas, indispensáveis na realização de suas tarefas, eram insuficientes, por si mesmas, para compelir os companheiros a imitá-los ou a segui-los. O “carisma da palavra” e o “carisma de ação” não passavam de meios para atingir certos fins: complexas técnicas de emulação, manejadas com perícia para criar círculos de influência pessoal.

Parece que não é difícil localizar os fatores sociais responsáveis pelo aparecimento das condições sociopsíquicas de emulação e, por conseguinte, pela garantia de que seria aceito o modelo de conduta exteriorizado ou sugerido pelo principal. Segundo o esquema de liderança descrito acima, os valores que orientavam as ações e as manifestações dos principais eram compartilhados por seus companheiros. Isso pressupõe não só que o impulso para “seguir” nascia espontaneamente, mas ainda

que ele repousava na crença da necessidade da liderança (ou do “exemplo a imitar”) por parte do companheiro mais velho “conhecedor das tradições sagradas”.

Portanto, a força impositiva das ações e das sugestões do principal não emanava de “poderes” imanentes a sua personalidade, embora pudesse ser secundada por eles.

Mas provinha do significado que elas assumiam para os seus companheiros, em virtude de lhes imputarem o caráter sagrado das tradições. Isso patenteia que sob certos aspectos a liderança do principal se confundia com o exercício do poder sob a forma de dominação tradicional.

Todavia, os cargos de principal, como os de pajé, eram destituídos de significação política. A dominação não só se realizava de modo impessoal, em nome das tradições. Nas situações em que a exerciam, os principais agiam literalmente como membros de um grupo: o dos velhos. Na sociedade tupinambá, esse grupo detinha realmente o poder, à medida que lhes cabia a responsabilidade pela interpretação das tradições em assuntos de interesse coletivo. [624] *Japí-açú*, um dos mais influentes principais do Maranhão, teria respondido o seguinte ao sr. de Rasily: “Bem sei que esse costume é ruim e contrário à natureza, e por isso muitas vezes procurei extingui-lo. Mas todos nós, velhos, somos quase iguais e com idênticos poderes; e se acontece um de nós apresentar uma proposta, embora seja aprovada por maioria de votos, basta uma opinião desfavorável para fazê-la cair; basta alguém dizer que o costume é antigo e que não convém modificar o que aprendemos de nossos pais”.

[625]

As informações salientam que o principal mantinha, no grupo dos velhos e especialmente nas reuniões do conselho de chefes, as limitadas prerrogativas conferidas por sua situação de líder. [626] O que ressalta da análise, pois, é que as idéias e as ações do principal estavam sujeitas, por sua vez, ao mesmo gênero de controle social direto e impessoal; se elas discrepassem das expectativas dos companheiros, igualmente alimentadas pelas tradições e pela crença no valor sagrado destas, elas seriam repelidas. Isso quer dizer, em outras palavras, que a aceitação das idéias ou das ações dos principais, com o caráter de “exemplos a imitar ou a seguir”, também repousava na convicção, nascida da própria situação social do líder, de que elas se conformariam fielmente aos modelos ideais de conduta estabelecidos nas tradições tribais.

Portanto, quanto à primeira questão, a interpretação sociológica dos dados disponíveis revela quais eram as necessidades sociais subjacentes à diferenciação social mediante a acumulação do carisma e a realização das atividades guerreiras que a suportavam. Enquanto a objetivação do carisma por meio do sacrifício da primeira vítima correspondia à necessidade de ajustar os indivíduos de sexo masculino às condições de existência social dos *homens*, a cotidianização diferenciadora do carisma através do sacrifício de vítimas sucessivas correspondia à necessidade de peneirar as personalidades qualificadas para a ocupação dos status de principal e capacitadas para o exercício do tipo de liderança que deveriam praticar. A relação tópica desse processo com a integração da estrutura social derivava da função preenchida pela forma tribal de liderança como técnica de organização social. Inserindo-se nas situações rotineiras de vida como mecanismo de

controle social direto e impessoal, ela operava como uma força social conservadora e contribuía para manter o equilíbrio do sistema de relações sociais. Desta perspectiva se verifica que a guerra fornecia um dos critérios para o peneiramento dos principais e um dos princípios para a definição de suas tarefas como líderes, ao mesmo tempo que se oferecia como o instrumento por excelência da dominação gerontocrática e xamanística. Mas, mais do que isso, se averigua também que pelo menos uma esfera da sociedade tupinambá, a que abrangia todos os *homens*, era constituída e parcialmente conduzida por guerreiros, pois cabia a personalidades extraídas entre eles liderar socialmente as atividades rotineiras masculinas.

Quanto às outras três questões, as necessidades sociais satisfeitas se ligavam fundamentalmente ao funcionamento do sistema de parentesco. Sem dúvida, as correlações mais importantes se estabeleciam entre o prestígio social, conquistado basicamente pelo número de vítimas sacrificadas, mas também graças ao concurso de certas qualidades pessoais, com: 1) a família polígina; 2) a representação de status da parentela no consenso tribal. Ambas as correlações se interpenetravam de um modo intrincado, o que não impede que a análise seja desenvolvida segundo o esquema adotado (cf. pp. 256-7).

O sistema de adaptações ao meio natural ambiente e humano dos tupinambá promovia tais ajustamentos entre o homem e a mulher, que é difícil conceber outra sociedade em que as dependências recíprocas dos sexos sejam tão intensas.[\[627\]](#) Anchieta observou com razão: “e acertam de não terem mãe ou irmãs, que tenham cuidado deles, são coitados”.[\[628\]](#) A mulher é que tratava da horta, que praticava a coleta (inclusive de mariscos), que preparava e cozia os alimentos, que fazia as bebidas (cuja importância precisa ser encarada em termos de sua função nas cerimônias tribais), que fornecia a água, a lenha e mantinha o fogo aceso, que dispensava os necessários cuidados aos companheiros e aos filhos, que cuidava do transporte das redes e dos alimentos nas excursões longas (inclusive as de caráter guerreiro) etc. De modo que o homem precisava da mulher para “cuidar dele” tanto quando vivia no grupo local, quanto quando se ausentava dele por algum tempo. Além disso, o volume de serviços domésticos era tamanho que se tornava penoso para uma só esposa. Por isso, ela própria muitas vezes tomava a iniciativa de procurar outras companheiras para o marido, “a fim de que seja ajudada por elas em sua casa, porque é bastante difícil que uma só mulher possa fazer tudo em uma casa, segundo o costume do país”.[\[629\]](#) A mesma razão explica por que muitos homens conservavam no grupo de mulheres as velhas tomadas para primeira esposa.[\[630\]](#) As necessidades fisiológicas, combinadas com o ideal de possuir muitos filhos, de ambos os sexos, e com as proibições sexuais (abstenções longas, antes e após o parto), criavam a precisão de duas ou mais parceiras sexuais.[\[631\]](#) Todavia, o homossexualismo, praticado entre os tupinambá, parece que não se ligava às condições adaptativas provocadas pela guerra, ao contrário do que sucede em outras sociedades;[\[632\]](#) pelo que se pode presumir, seria uma conseqüência das dificuldades encontradas pelos jovens em obter parceiras sexuais antes do reconhecimento social da maturidade.[\[633\]](#)

Essas dependências se refletiam de várias maneiras no plano dos ajustamentos e

das relações sociais. Um jovem que não obtivesse a esposa através de compensações entre parentelas, ou não fizesse arranjos matrimoniais transitórios com alguma velha, contraía pelo casamento uma série de obrigações. Sua situação no grupo do pai da mulher, pelo que escrevem os cronistas, era relativamente penosa, cabendo-lhe realizar tantas tarefas que ocupava “todo o tempo de sua vida na maior servidão que o homem é capaz de imaginar”.[\[634\]](#) Entre outras obrigações, cabia-lhe oferecer aos parentes da mulher os seus prisioneiros e dispensar-lhes cuidadosa proteção nos combates:

[...] o qual se esforça por todos os meios possíveis para ter a amizade e a gratidão de todos os parentes daquela que deseja conservar como esposa: como aprisionar qualquer um de seus inimigos, para presenteá-los aos seus cunhados, a fim de que eles tenham a honra de os sacrificar, para trocarem o nome de sua infância [...] ou bem por vingança de seu sogro, ou de qualquer um dos tios ou irmãos dela, mortos na guerra, ou comidos por seus adversários. Do mesmo modo, acompanha-os à guerra: e se estão em perigo diante dos inimigos, colocar-se à frente para os defender, com medo de que sejam aprisionados ou feridos.[\[635\]](#)

Os irmãos da mulher podiam exigir, também, uma parte do corpo do prisioneiro feito pelo cunhado: “vindo assim com vitória, os parentes da mulher de Bastião Telles [índio da Bahia, já catequizado] lhe pediram o seu [quinhão], dizendo-lhe que se lh’o não dessem que haviam de tomar a mulher”. Naturalmente, a imposição foi satisfeita.[\[636\]](#) Para os jovens que se encontravam nessa situação — e parece que muitos permaneciam nela até o fim da vida — ascensão social significava, em grande parte, libertação da tutela dos parentes da mulher. Essa libertação podia realizar-se por meio de compensações, através da oferta de mulheres concedidas pelos parentes do homem ou da filha do casal; mas também se processava pelos próprios direitos de retribuição, adquiridos graças à espécie indicada de prestação de serviços e de presentes.[\[637\]](#)

A representação social do status masculino ligava, por sua vez, o prestígio social ao número de mulheres. “Somente a fim de ganhar certo prestígio tomam muitas mulheres; são nesse caso julgados grandes homens e se tornam os principais das aldeias”.[\[638\]](#) Essa sagaz observação é comprovada por outras fontes: “[...] e o que mais mulheres tem, se tem por mais honrado e estimado”; “É ocasião de dizer, que ambiciosos como os grandes da Europa, que desejam ostentar sua grandeza apresentando grande número de burros, estes selvagens também desejam ter muitas mulheres para acompanhá-los, e levar suas bagagens, mormente havendo entre eles o costume de serem estimados e apreciados pelo grande número de mulheres a seu cargo”.[\[639\]](#) A pluralidade de mulheres estava vinculada, de outro lado, a certas imposições do status masculino. Uma delas se relacionava com a forma tribal de solidariedade, mediante os laços de parentesco. Por intermédio de matrimônios sucessivos um homem podia ligar-se a várias parentelas, estendendo sua influência a diversos grupos locais. Os líderes guerreiros, geralmente, dispunham de muitas mulheres. *Cunhambebe*, por exemplo, contava com oito esposas em seu lar e mais cinco fora dele; *Amen-duua* possuía 34 companheiras, algumas em seu lar

e outras distribuídas por grupos locais circunvizinhos.[640] Outra vinculação: a necessidade de formar um bando masculino. Como escreve Anchieta, “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”. [641] Ora, para isso, o homem precisava contar com um número relativamente alto de filhos e filhas. [642] Sobre os primeiros, informa Léry: “os filhos varões são mais estimados do que as fêmeas por causa da guerra, pois entre os selvagens só os homens combatem e só a eles cabe a vingança contra o inimigo”. [643] Mas, para que um jovem pudesse ser incorporado ao bando guerreiro do “pai”, este precisaria obter esposas para ele, através de compensações entre parentelas, desobrigando-o assim das exigências estabelecidas pela instituição da matrilocalidade. Daí a necessidade correlata das filhas (e também das irmãs); estas serviam igualmente para atrair jovens de outras parentelas, que eram incorporados ao bando masculino do pai. Por isso, alguns cronistas ressaltam o significado do número de filhas como índice de prestígio: “o que tem mais filhas é mais rico e mais honrado de todos, porque são as filhas mui requestadas dos mancebos que namoram”. [644] Uma terceira imposição nascia da troca de mulheres, esfera muito importante, embora mal conhecida, do sistema tribal de prestações totais. Sob vários aspectos, o status de um homem e os vínculos desenvolvidos entre parentelas dependiam estreitamente da circulação das mulheres, quer fossem “filhas”, “irmãs”, “esposas”, ou “viúvas” herdadas pela morte do irmão. [645] O indivíduo que pertencesse a uma extensa parentela possuía, concomitantemente, uma “posição” dentro desse sistema; para explorá-la como fonte de implemento de prestígio precisaria, porém, conseguir pelo menos um determinado número de “esposas”, de “filhas” e de “irmãs”. Aquelas, poderia obter, inicialmente, em troca de “irmãs”; depois, pela troca das próprias “esposas” e das “filhas”, atraía outras mulheres para o grupo doméstico (quase sempre jovens) e estabelecia ou consolidava as “alianças” entre as parentelas. Explica-se assim por que os cronistas se referem com insistência à oferta de mulheres aos principais. [646] O prestígio adquirido através das atividades guerreiras e, especificamente, do sacrifício das vítimas constituía a condição *sine qua non* da poliginia. Mesmo os cronistas perceberam essa conexão: “Quem é maior entre os índios, mais mulheres tem a seu serviço”, pois “quanto mais se notabiliza o homem, na guerra, por suas proezas e valentias, tanto mais lhe é permitido ter mulheres para o seu serviço”; [647] “e mesmo quanto mais um homem é considerado grande, por ter feito grandes valentias e proezas na guerra, lhe é também permitido ter um maior número de mulheres para o servir, e aos outros menos”; [648] “e isto pela mor parte se acha nos principais que o tem por estado e por honra e prezam-se muito de se diferenciar nisso dos demais”; [649] “quanto maior o número de esposas mais valentes são considerados”; [650] “e, se é grande principal e valente, tem dez, doze e vinte [esposas]”; [651] “os índios principais têm mais de uma mulher”; [652] “podem tomar três e quatro, e ainda sete ou oito, segundo a valentia e esforço de que cada um é dotado, que a isso se tem principalmente respeito”; [653] Montaigne, enfim, soube por seu informante que um homem tinha tanto maior número de mulheres quanto maior fosse a sua reputação. [654] Por aqui se verifica, então, como o processo de

diferenciação social mediante a acumulação do carisma se articulava com as condições materiais e morais de existência social dos tupinambá, e que necessidades sociais ele satisfazia no plano das relações adaptativas e no ajustamento recíproco dos *socii* (questões *b* e *e*).

Combinando os dados expostos esparsamente neste capítulo, referentes às relações entre o matrimônio e os direitos conferidos pelo sacrifício humano, é possível elaborar o seguinte esquema: 1) depois de alcançada a maturidade biológica, mas antes do sacrifício da primeira vítima, o indivíduo não tinha nenhuma mulher; 2) depois do sacrifício da primeira vítima, podia adquirir uma companheira: uma velha, com freqüência, ou uma mulher nova (não uma “virgem” nem necessariamente uma “jovem”), através de compensações entre parentelas ou da submissão à família da noiva; 3) depois, graças ao prestígio social granjeado pelo sucesso como guerreiro e como sacrificante (ou, alternativamente, por intermédio do prestígio advindo das atividades xamanísticas), podia seja libertar-se da tutela da família da esposa, seja atrair novas mulheres para o seu lar. Diante desse esquema parece-me desnecessário insistir sobre as conexões que ligavam a guerra e o sacrifício humano às condições sociais que suportavam o status de principal. Tanto as necessidades de subsistência e de segurança econômica quanto as de definição de status e de ascensão social eram satisfeitas de modo mediato pela rotinização do carisma. Observado desse ângulo, o ajustamento ao cotidiano mediante a acumulação de carisma (pela captura e sacrifício de vítimas sucessivas) significava literalmente objetivação diferencial de prestígio e garantia de acesso às probabilidades de atuação social conferidas pelo status de principal.

Em suma, as impulsões sociais, que imprimiam o caráter de competição por prestígio e por posição social à participação das atividades guerreiras e dos sacrifícios humanos, estabeleciam uma importante correlação entre a guerra e a poliginia. A guerra constituía, na sociedade tupinambá, como entre os murgin, [\[655\]](#) um mecanismo em que se baseava a poliginia. A competição por valores religiosos ocultava, sob esse aspecto, uma autêntica competição por “riquezas”; pois, como observaram alguns cronistas, as mulheres eram as “verdadeiras riquezas” daqueles índios. Ao contrário do que supõem certos etnólogos, fatores sociais dinâmicos, e não os efeitos letais da guerra, [\[656\]](#) é que explicam a interdependência dos dois fenômenos na sociedade tupinambá. Doutro lado, a própria natureza dessa interdependência fazia com que a poliginia fosse o elemento estrutural de maior peso na determinação (inconsciente) das impulsões sociais que conduziam aqueles nativos à guerra e à execução dos inimigos. [\[657\]](#)

A quarta questão implica a análise das conexões da guerra com o sistema de parentesco como um todo, pois essa esfera da estrutura social funcionava como uma das fontes mais ativas de atualização dos valores religiosos tribais. Essas conexões, cuja expressão mais geral se encontra na vinculação prestígio social x posição da parentela no consenso social, inscreviam a guerra entre os mecanismos básicos de preservação e de perpetuação da estrutura da sociedade tupinambá.

Ganhar prestígio social através da guerra e do sacrifício das vítimas capturadas constituía uma condição imposta e regulamentada pelos mecanismos tribais de

graduação social. Comprova-se isso pelos resultados da análise precedente, seja quanto à distribuição e à localização dos *socii* na estrutura social mediante a acumulação de carisma, seja quanto às vinculações da guerra com a poliginia. Todavia, as circunstâncias e os fatores sociais que interviam na atuação daqueles mecanismos faziam com que a competição na esfera dos valores religiosos não fosse apenas uma competição entre indivíduos, mas também uma competição entre parentelas. Atrás dos comportamentos individuais, exteriorizados na guerra ou nas atividades rituais subseqüentes, se achavam inspirações e incentivos que promanavam de “interesses” grupais.

Essas circunstâncias compeliavam as parentelas, sempre que possível, a conceder aos jovens sua primeira vítima (e também sua primeira esposa); e criavam obrigações recíprocas, que expunham os beneficiados a árduos compromissos. As interdependências sublinhadas por semelhante noção de status articulam indissolúvelmente o prestígio social dos indivíduos com a representação social do status das parentelas a que pertencem. Mas de tal forma que a representação social do status das parentelas somente interfere na situação social dos sujeitos como mecanismo de delimitação das obrigações definidas e dos ideais compulsivos de comportamento. A sucessão dos principais, que já foi examinada neste capítulo, ilustra empiricamente a interpretação. O acesso aos aludidos status não se processava de modo automático ou pelo simples jogo dos princípios hereditários. Ele dependia estreitamente da evidência e do reconhecimento, concomitantes, de qualificações pessoais específicas. Por isso, pode-se dizer que os status indicados “não se transmitiam de pais a filhos, embora todos os parentes de um herói, especialmente os seus descendentes, se beneficiassem do seu prestígio”; e que, “de acordo com um dos ideais básicos da cultura tupinambá, este benefício traduzia mais obrigações que direitos. Ninguém veria os seus malogros compensados, por exemplo, em virtude da importância da árvore genealógica da família. Ao contrário, a proteção dos antepassados e dos parentes mortos, e sua evocação efetiva, só era propícia àqueles que mantinham em certo nível a tradição da família e dos antepassados”.[\[658\]](#)

Isso sugere que não bastava ganhar prestígio social através da guerra e das atividades rituais subseqüentes; era preciso adquiri-lo segundo modelos e dentro de limites que eram fornecidos pela sociedade: os feitos guerreiros e o número de nomes de um principal tinham que corresponder, de certa maneira, à representação de status de sua parentela no consenso tribal. Ou seja, em outras palavras, eles não podiam ser sensivelmente inferiores aos feitos guerreiros e ao número de “nomes” conquistados por seus antecessores. Pelo pouco que se sabe a respeito desse fenômeno, é possível perceber que o desnivelamento das tradições domésticas, no sentido indicado, implicaria uma perda de posição no sistema tribal de prestações totais. A parentela afetada perderia a possibilidade de manter seu *statu quo* tanto com relação à circulação de vítimas, esfera do sistema diretamente subordinada à guerra, quanto com referência à circulação de mulheres, em virtude das conexões existentes entre a poliginia e a guerra. As condições de competição por valores religiosos se alterariam em seu desfavor, comprometendo as “alianças”

estabelecidas com outras parentelas e sua situação como e enquanto grupo.

Apesar da importância que possuíam na vida social dos tupinambá, essas conseqüências da guerra e do sacrifício humano não caíam expressamente no seu campo de consciência social. As justificações conhecidas da *vendetta* não deixam transparecer os “*interesses*” reais subjacentes à guerra, ao sacrifício humano, à renomação e à antropofagia. Ao contrário, as justificações disfarçam tais “interesses” sob a forma de valores religiosos. E o modo ritual de atualização social dos mesmos, por sua vez, impunha-os à conduta humana, por intermédio de obrigações e de ideais de comportamento objetivados em termos de relações de parentesco, como “imperativos sagrados”. Comportando-se como valentes, ou agindo como sacrificantes, os tupinambá acreditavam imitar os “honrosos exemplos” dos ancestrais e dos parentes mortos pelos inimigos, vingar sua memória ou satisfazer seus desejos de vingança, pelos quais se julgavam responsáveis coletivamente. Por causa dessas associações, “a incapacidade ou os malogros guerreiros assumiam o significado de delitos sacrílegos, cometidos contra a memória dos antepassados”.

[659]

Em uma passagem enfadonha mas de grande alcance para a interpretação desenvolvida dos fenômenos analisados, assevera Evreux:

Quando morrem alguns deles [dos *tujuaé*] os velhos lhes prestam honras, e os choram como as mulheres, e lhes dão o nome de *thuyuae-peeseon*; quando morrem na guerra, chamam-no *marate-kuapeeseon*, “velho morto no meio das armas”, o que enobrece tanto seus filhos e parentes, como entre nós qualquer velho coronel, que ocupou sua vida inteira no serviço do exército pelo rei e pela pátria, e que por coroa de glória morreu com as armas na mão, com a frente para os inimigos, no meio de renhido combate, coisa nunca esquecida por seus filhos antes considerada como grande herança, e de que se aproveitam apresentando-os ao príncipe como bons serviços de seu pai, e pedindo por eles uma recompensa.

Não fazendo estes selvagens caso algum de recompensas humanas, porém empenhando todas as suas forças para conseguir essas honras, provam com isto o quanto apreciam não só os atos de heroísmo de seus pais, mas também a serem estimados por causa deles. [660]

Sabe-se em que sentido e por que esse gênero de morte dos cabeças de parentelas “enobrecia” os filhos; através dele se mantinha o nível das tradições domésticas e nasciam as ações que constituíam os “honrosos exemplos”. O caráter imperativo desses “exemplos” como modelos sagrados de conduta é expressado por certo trecho da pregação de um principal nos rituais de preparação para a guerra: “Nossos predecessores não só combateram valentemente mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas caias como fracos e covardes?”. [661] A melhor ilustração conhecida a respeito da relação existente entre a “posição” de uma parentela e os “exemplos” ou a “herança” legada pelos mortos consiste no casamento da viúva: “ainda não se casam de novo jamais as ditas viúvas com um menos forte, e valente que era seu marido. Porque de outro modo seriam

desprezadas, e seus filhos, e os aliados mesmos, ficariam aborrecidos e descontentes”. Se não encontrassem um substituto conveniente, preferiam ficar viúvas “todo o resto de sua vida, e terminar seus dias com seus filhos”. [662]

Nos diálogos rituais é onde se evidenciam a natureza e o fundamento religioso dessas obrigações. De fato, as autoglorificações dos matadores e as das vítimas deixam transparecer nitidamente os laços que ligavam entre si os vivos aos mortos e que conferiam à guerra, ao sacrifício humano e às atividades rituais subseqüentes o cunho de processos sociais de ajustamento do homem ao sagrado. Enquanto os sacrificantes imputavam a ação à necessidade de vingança dos parentes massacrados pelos inimigos, as vítimas exprimiam, com a maior dignidade que seria imaginável, a própria segurança de que seriam vingadas pelos parentes “vivos”.

Alguns exemplos, extraídos de diálogos rituais conhecidos, poderão dar uma idéia concreta de como esses valores se inseriam no comportamento dos tupinambá: “A seguir retoma o tacape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: ‘Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos’.

Responde-lhe o prisioneiro: ‘Quando estiver morto terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me’”; [663] “aproxima-se [o sacrificante] do prisioneiro e lhe dirige as seguintes palavras: ‘não és tu da nação dos maracajás, que é nossa inimiga? Não tens morto e devorado os nossos pais e amigos?’. O prisioneiro, mais altivo do que nunca, responde no seu idioma (margaiás e tupiniquins se entendem

reciprocamente) *pa, che tan tan ajucá atupavá* — ‘Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos’. Em seguida, para, excitar ainda mais a indignação dos inimigos, leva a mão à cabeça e exclama: ‘Eu não estou a fingir, fui com efeito valente e assaltei e venci os vossos pais e os comi’. E assim continua até que seu adversário, prestes a matá-lo, exclama: ‘Agora estás em nosso poder e serás morto por mim e moqueado e devorado por todos’. Mas tão resolutivo quanto Atílio Régulo ao

morrer pela república romana, a vítima ainda responde: ‘Meus parentes me vingarão’”. [664] “Apresenta-se o ancião diante do prisioneiro e lhe faz o seguinte discurso: ‘Não sabes que tu e os teus mataram muitos parentes nossos e muitos amigos? vamos tirar a nossa desforra e vingar essas mortes. Nós te mataremos, assaremos e comeremos’. ‘Pouco me importa, responde a vítima, pois não morrerei como um vilão ou um covarde. Sempre fui valente na guerra e nunca temi a morte. Tu me matarás, porém, eu já matei muitos companheiros teus. Se me comerdes, fareis o que já fiz eu mesmo. Quantas vezes já me enchi com a carne de tua nação.

Ademais, tenho irmãos e primos que me vingarão’”. [665]

Esses depoimentos são confirmados por outras fontes, com relação às justificações do massacre e às expectativas de vingança póstuma, manifestadas pelas vítimas: “E

se o padecente é homem animoso, e não está desmaiado naquele passo, como acontece a alguns, responde-lhe com muita sabedoria e ousadia que o mate muito embora, porque o mesmo tem ele feito a muitos seus parentes e amigos, porém que

lhe lembre que assim como tomam de suas mortes vingança nele, que assim também os seus hão de vingar como valentes homens e haverem-se ainda com ele e com toda a sua geração daquela mesma maneira. [666] “Meus amigos margajás (diz) são honrados, fortes e possantes guerreiros. Aprisionaram e devoraram numerosos

dos seus inimigos. Quanto a mim, matei e devorei parentes e amigos dos que me conservam prisioneiro, e, por isso, é justo que me devorem também, no dia que melhor lhes agradar.” O mesmo informante assevera que se mostravam convictos de que “seus amigos os vingariam e que esses e outros discursos semelhantes são ditos num tom arrogante e cheio de segurança”:[667] “e como estes cativos vêem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e a dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que já está vingado de quem o há de matar, contando grandes façanhas suas e mortes que deu aos parentes do matador, ao qual ameaça e toda gente da aldeia, dizendo que seus parentes o vingarão”:[668] “como se não fosse nada, assim para falar, como para excitar as forças, porque depois de se despedirem da vida com dizer que *muito embora morra, pois muitos tem mortos, e que além disso cá ficam seus irmãos e parentes para o vingarem*”.[669] Portanto, encarada do ângulo das relações do homem com o sagrado, tal como eles eram proporcionadas pelas situações criadas por intermédio do sistema de parentesco, a rotinização do carisma por meio da guerra, do sacrifício humano e dos rituais subseqüentes se vinculava à necessidade de manter a representação de status das parentelas no consenso tribal. A conexão especificamente causal, nessa correlação, se estabelecia entre a cotidianização diferenciadora de carisma[670] e a “posição” das parentelas no sistema tribal de prestações totais. Assim, a guerra intervinha: 1) como condição estrutural, na perpetuação, alargamento ou afrouxamento das “alianças” das parentelas; 2) como fator estrutural, na configuração da solidariedade entre as parentelas — a) por causa da interdependência existente entre a circulação de mulheres e a guerra, como um mecanismo que favorecia a poliginia; b) em virtude de ser a condição inevitável da circulação de vítimas. A técnica social indicada, de compulsão religiosa do comportamento masculino (no que concerne às atividades rituais ligadas à guerra e ao massacre dos inimigos), visava pois a fazer com que os *socii* desenvolvessem os ajustamentos esperados, tão importantes para a eunomia da sociedade tribal como um todo.

Explica-se assim como e por que a guerra se inscrevia entre os mecanismos básicos de preservação e de perpetuação da estrutura da sociedade tupinambá. Como “condição” e como “fator” do princípio de solidariedade das parentelas, ela interferia de modo mediato nos processos sociais por cujo intermédio aglomerados de grupos domésticos se transformavam em unidades tribais. Em outras palavras, ao contribuir para satisfazer as necessidades sociais criadas pelo ajustamento das parentelas umas às outras, a guerra produzia, por recorrência, efeitos que afetavam o estado de coalescência dos segmentos estruturais que compunham a sociedade tupinambá. É possível pôr à prova essa afirmação, explorando as indicações ministradas pelos cronistas sobre a punição dos delitos e suas conseqüências.

As ações delituosas eram punidas segundo o princípio do tratamento recíproco e equivalente. O ofensor devia sofrer danos da mesma espécie que os danos por ele cometidos.

Os textos evidenciam que as disputas entre membros de um mesmo grupo local e todas as suas conseqüências, até as mais graves, eram encaradas

como assunto privado. Reconheciam aos contendores o direito de levá-las até onde lhes parecesse conveniente. Os resultados das disputas, contudo, eram avaliados doutro ponto de vista, pois consideravam a ofensa e os danos eventuais em termos dos interesses das parentelas. Em outras palavras, os indivíduos envolvidos em situações de conflito delas participavam como membros de um grupo, no caso a unidade social constituída por uma família grande, juntamente com seu círculo de aliados e amigos. A noção de responsabilidade coletiva transferia, portanto, do indivíduo para o grupo básico a que pertencia, o direito de represália e da exigência de uma compensação imediata e equivalente.[671]

Há referências, no entanto, a duas alternativas de aplicação das penas: os parentes do ofendido ou do morto tomavam a si o encargo da punição, com a aprovação tácita da parentela do ofensor ou “assassino”, cujos membros assistiam à punição e depois participavam dos rituais de reatamento da solidariedade;[672] a própria parentela do ofensor ou “assassino” se encarregava de aplicar-lhe a pena e o reatamento da solidariedade se processava de modo automático.[673]

Os cronistas que se interessaram pelo assunto estabeleceram uma ligação direta entre o procedimento das parentelas na punição dos culpados e a guerra: “E porque estas dissensões não fossem tanto por diante [produzindo a fragmentação de unidades tribais em bandos inimigos], determinaram atalhar a isto, usando o remédio seguinte, para por esta via se poderem melhor conservar na paz e se fazerem mais fortes contra seus inimigos. E é que quando tal caso acontece de um matar a outro, os mesmos parentes do matador fazem justiça dele e logo à vista de todos o afogam. E com isto os da parte do morto ficam satisfeitos e uns e outros permanecem em suas amizades como dantes”;[674] referindo-se à punição de uma velha por seu próprio filho, o qual a enforcara e a enterrara junto ao corpo de sua vítima, escreve Anchieta: “Nenhum de todo o povo lho impediu, não lhe falou uma só palavra, porque assim soem vingar os semelhantes homicídios, porque não façam guerra os parentes do morto, e se comam uns aos outros”. [675] Essa fonte também informa o seguinte: “Os de uma nação são muito pacíficos entre si, e de maravilha pelejam senão de palavras e às punhadas, e se alguma hora com a quentura demasiada do vinho vai a coisa muito avante, as mulheres logo lhes escondem as flechas e outras armas, até os tições de fogo, porque se não matem e firam, porque de uma morte destas às vezes acontece dividir-se uma nação com guerra civil, e matarem-se e comerem-se e destruírem-se, como aconteceu no Rio de Janeiro”. [676] Razões da mesma ordem interferiam na punição do adultério. A pena de morte podia ser imposta ao amante, se fosse um escravo, e até à mulher culpada; porque, sendo um companheiro do marido, este não procedia contra sua pessoa, pois “se assim o fizesse, a vingança acarretaria uma perpétua guerra e separação”. [677] Portanto, de acordo com semelhante interpretação, a guerra seria um fator social constritivo, ao qual se poderia atribuir a coesão tribal, pelo menos na medida em que a união das parentelas se subordinasse à consciência social dos riscos implícitos nas dissensões intestinas.

Todavia, essa interpretação não é totalmente correta. A guerra intervinha de fato no

processo social indicado, mas por recorrência, não como um fator condicionante (ou causal) imediato. O esquema interpretativo dos cronistas se assemelha, por seu simplismo, à teoria defendida de várias maneiras por diversos autores,[\[678\]](#) segundo a qual a união social interna está em relação direta com os perigos oferecidos por um meio humano externo hostil. Se isso fosse verdadeiro com referência à sociedade tupinambá, é presumível que não ocorressem fragmentações internas. Ora, os dados disponíveis mostram que elas sobrevinham (não se sabe com que intensidade): na Bahia, o rapto de uma jovem acarretou a divisão dos tupinambá em dois grupos tribais inimigos;[\[679\]](#) no Maranhão e no Rio de Janeiro, conflitos desenrolados durante a celebração de cauinagens produziram os mesmos efeitos.[\[680\]](#) Douro lado, uma explanação categórica de Gandavo precisa que nem sempre a parentela do ofensor se conformava à obrigação de aplicarlhe as penas estipuladas pela tradição: “Porém como esta lei seja voluntária e executada sem rigor nem obrigação de justiça alguma, não querem alguns estar por ela, e daqui vêm logo pelo mesmo caso a dividirem-se, e levantarem-se de parte a parte uns contra os outros como já disse”.[\[681\]](#) Assim se explicaria a observação de outra fonte, segundo a qual: “Dão-se guerra uma nação com outra por pouco mais que nada; ainda que sejam vizinhas e muito aparentadas”.[\[682\]](#)

O aproveitamento dos dados expostos comporta, porém, duas ilações: 1) que não era a guerra em si e por si mesma que unia as parentelas; 2) e que, como a incursão e as excursões guerreiras eram praticadas por grupos de parentelas solidárias entre si, a coesão tribal constituía uma condição para a guerra, em vez de ser um de seus efeitos. Isso quer dizer que as causas da integração e da desintegração da estrutura social devem ser procuradas na própria estrutura social, e não fora dela, ou em um de seus substratos, tomados isoladamente (como seria o caso, de acordo com a interpretação dos cronistas). Em segundo lugar, que a intervenção da guerra na integração da sociedade tribal se processava graças às condições que faziam dela um dos elementos operativos da estrutura social.

Os conhecimentos acessíveis atualmente não permitem determinar quais eram as causas da desintegração dos laços morais que uniam entre si as parentelas. É provável que o sistema tribal de prestações totais contivesse o fator básico da perturbação da ordem social. Pelo que se alcança conjecturalmente, a competição por prestígio social podia introduzir elementos potenciais de conflitos nas relações das parentelas. A perda de “posição” em uma das esferas do sistema (na de circulação de vítimas ou na de mulheres) redundava automaticamente na perda de “posição” na outra esfera e no sistema como um todo. Em conseqüência, não só o prestígio social das parentelas afetadas ficaria abalado, mas ainda se afrouxariam os liames que as prendessem, por meio da circulação de vítimas e de mulheres, às demais parentelas das unidades tribais inclusive.

Contudo, os mesmos conhecimentos permitem descobrir que os efeitos integrativos da guerra podem ser imputados, primariamente, à própria dinâmica da sociedade tribal. Aprofundando-se a análise desenvolvida acima, verifica-se que as conexões específicas da guerra com o sistema tribal de prestações totais lhe conferiam a função de manter as parentelas presas entre si por compromissos que não eram

inerentes ao parentesco (quer fosse consangüíneo ou por afinidade), mas que emergiam das ações praticadas em comum e sob a responsabilidade coletiva dos membros das parentelas associadas. A troca de vítimas, em particular, acarretava a atualização de uma verdadeira cadeia de obrigações circulares. Entre outras coisas, ela implicava fundamentalmente: 1) participação imediata dos rituais de execução e de antropofagia; 2) a compensação adiada do dom recebido. Através da participação dos rituais de execução e de antropofagia, os membros das parentelas associadas assumiam a responsabilidade coletiva pelo destino da vítima. As ações retaliadoras dos inimigos poderiam ser dirigidas indistintamente a qualquer uma das parentelas envolvidas e satisfeitas com o aprisionamento e o massacre ritual de qualquer um de seus membros individuais (retaliação vicária). E as ações de revindita, visando a punição das retaliações praticadas pelos inimigos, assumiam por sua vez o caráter de “obrigação sagrada” para todos os membros das parentelas associadas. A compensação do dom recebido transformava em “ponto de honra” a retribuição da vítima. Ela conduzia a novos empreendimentos guerreiros e conjugava as parentelas associadas a outros tantos esforços cooperativos, inerentes às tarefas concretas do tipo de guerra que praticavam.[\[683\]](#)

Esses resultados comprovam que a guerra não era o fator imediato (ou causal) da integração social na sociedade tupinambá. Ao contrário, é provável que interferências no funcionamento da estrutura social (em qualquer uma das esferas do sistema tribal de prestações totais) provocavam originariamente a sua desintegração e a conseqüente dissolução dos laços de solidariedade tribal. Então, grupos de parentelas, anteriormente ligados entre si por relações de parentesco, se transformavam em inimigos “perpétuos”[\[684\]](#) e suas relações normais passavam a ser belicosas. No entanto, por recorrência, em virtude das motivações sociais que a fundamentavam ideologicamente (*vingança* dos antepassados e dos parentes mortos) e das atividades rituais que a pressupunham socialmente (sacrifício humano, antropofagia e os compromissos sociais conseqüentes), a guerra atuava de modo mediato como mecanismo de integração social. Pois ela se inscrevia entre as condições e os fatores estruturais que imprimiam aos laços de parentesco, insuficientes por si mesmos para congregar de maneira durável várias parentelas, a consistência e o significado de laços morais.

Completam-se assim as conclusões expostas acima. A rotinização do carisma, em geral, e a cotidianização diferenciadora do carisma, em particular — através da guerra, do sacrifício humano e das atividades rituais posteriores —, eram processos que respondiam a necessidades sociais criadas pelo modo de associação das parentelas na sociedade tupinambá. Os sucessos alcançados pelos indivíduos na competição pela captura e pelo massacre de vítimas se refletia no prestígio social das parentelas, pois deles dependiam, em grande parte, a “posição” das parentelas no sistema tribal de prestações totais e a representação correlativa de status de cada uma delas no consenso social. Por isso, aquilo que se poderia chamar de intensidade-limite, na captura e massacre de vítimas, sofria uma elaboração social: ela era determinada primariamente pelas condições sociais da competição das parentelas entre si, e não pela competição de seus membros individuais.[\[685\]](#) Estes

se ajustavam (inconscientemente) às expectativas e aos padrões estabelecidos pelas tradições de cada grupo doméstico, dentro do alcance de suas aptidões. Parece que esse estilo de competição por prestígio produziu duas conseqüências capitais, que marcam nitidamente a estrutura da sociedade tupinambá: 1) plasticidade no peneiramento dos cabeças das parentelas (ou principais), provavelmente para assegurar a seleção das personalidades do grupo mais aptas à acumulação do carisma pela via indicada; 2) imaleabilidade dos liames que entrosavam as parentelas umas às outras, presumivelmente para impossibilitar ajustamentos (conscientes ou inconscientes) contrastantes com o padrão de estabilidade social, baseada na equivalência do prestígio social das parentelas. Sob esse aspecto, a guerra se articulava dinamicamente ao sistema de parentesco. Ela representava um dos meios mais adequados à evidência das aptidões pessoais requeridas e era a condição preliminar da própria acumulação de carisma por intermédio do sacrifício de vítimas. Além disso, constituía um dos fatores em que repousava a equivalência do prestígio social das parentelas e, por conseguinte, a que se subordinava a solidariedade delas entre si.

Em síntese, a análise das quatro questões (cf. pp. 255-6) põe em evidência que a rotinização do carisma através do sacrifício humano se submetia, na sociedade tupinambá, [686] a impulsões sociais regulares e inflexíveis, produzidas e atualizadas pelas condições materiais e morais de existência social daqueles aborígenes. A objetivação do carisma por intermédio do sacrifício da primeira vítima e a cotidianização diferenciadora do carisma por meio de sacrifícios sucessivos respondiam a necessidades que, por sua origem, por sua natureza e pelos efeitos de sua satisfação, eram *necessidades sociais*. Por isso, a rotinização do carisma operava como processo social, ou, mais especificamente, como processo de diferenciação social, preenchendo funções criadas pelo sistema tribal de adaptação, ajustamentos e controles sociais. Em virtude das conexões que a convertiam em condição inevitável e em técnica cultural do sacrifício humano, a guerra fazia parte desse processo e se articulava, portanto, ao conjunto de determinações que o subordinavam à forma de integração e ao ritmo de funcionamento da estrutura social.

Os resultados obtidos oferecem uma perspectiva mais ampla para a compreensão das repercussões da guerra nos mecanismos tribais de gradação social. As gradações de status masculino, considerando-se apenas aqueles em que se refletia diretamente o prestígio adquirido através da guerra e das atividades rituais subseqüentes (“guerreiro”, “homem casado”, na categoria dos *avá*; “chefe de maloca”, “chefe de grupo local”, “chefe de bando guerreiro e líder guerreiro”, na categoria dos *tujuáe*), não constituíam um simples produto do número de nomes acumulados. Se fosse possível esquematizar teoricamente a delimitação de status masculino na sociedade tupinambá, ela poderia receber a seguinte representação abstrata: número de “nomes” conquistados + o conjunto de direitos e de obrigações assegurados concretamente em função das probabilidades de atuação social conferidas pelo número de “nomes” + o conjunto de direitos e obrigações imputados socialmente em função dos três princípios impessoais de atribuição de status e

papéis (parentesco, sexo e idade). Os dois primeiros termos dessa equação repousavam e dependiam extensamente da evidência e do aproveitamento de aptidões pessoais, enquanto o último só nos casos de desajustamento deixava de manifestar-se automaticamente. Todavia, os três termos formavam uma espécie de cadeia fechada, cujos elos se encontravam na estrutura social.

É claro que essa representação abstrata da delimitação do status masculino fornece um seguro ponto de referência para a discussão da natureza do processo de diferenciação social mediante a acumulação de carisma (ou de “nomes”) e das fontes sociais da conformação comunitária da estrutura social,[\[687\]](#) dois problemas cruciais para a interpretação sociológica do fenômeno investigado. Quanto ao primeiro problema, ela sugere que as implicações do status adquirido não eram tão importantes quanto se poderia supor, a partir das inferências estabelecidas pela análise das duas “funções derivadas” do sacrifício humano. De fato, a diferenciação social dos indivíduos pertencentes às categorias *avá* e *tujuaé* se fundava nelas, em grande parte; as qualidades pessoais contavam de maneira básica sob duas formas: a) de aptidões que consistiam, essencialmente, em capacidade para a comunicação com o sagrado através do massacre ritual e das atividades rituais subordinadas, inclusive as de caráter guerreiro; b) de *inteligência de ajustamento*, presumivelmente variável de indivíduo para indivíduo apesar da eficiência do sistema tribal de educação e de controles sociais, a qual condicionava o aproveitamento das chances abertas pelos sucessos conseguidos na comunicação com o sagrado. Mas elas não operavam por si mesmas. A distinção das personalidades com base nas qualidades pessoais ou nos dotes carismáticos não era nem culturalmente indeterminada nem socialmente elástica. O aspecto positivo da análise das impulsões sociais, que conduziam ao sacrifício humano, reside exatamente em patentear que o carisma atuava como princípio organizatório, e por conseguinte como fonte de diferenciação das personalidades, porque sofria uma elaboração social. As relações com o sagrado, com respeito à esfera da religião tribal aqui examinada, não só se realizavam em condições sociais e, particularmente, como processo de competição social, mas ainda correspondiam a necessidades sociais determinadas e produziam conseqüências e efeitos sociais regulares.

Ora, os resultados da análise das quatro questões mostram que a elaboração social por que, na sociedade tupinambá, passava o carisma, com referência à modalidade considerada de sua objetivação, era de molde a transformá-lo em uma força social estritamente regulamentada. Quer quanto ao modo de atuação, quer quanto aos efeitos produzidos, o processo de diferenciação social mediante a acumulação de carisma tinha por função perpetuar as condições que mantinham a estabilidade da estrutura social, com o sistema correspondente de posições sociais.[\[688\]](#) Doutro lado, é fácil apontar por que essa função não sofria interferências. As desigualdades inerentes à cotidianização diferenciadora do carisma assumiam uma expressão social porque correspondiam a desigualdades estabelecidas informalmente pela graduação social dos status masculinos abrangidos pelas duas últimas categorias de idade.[\[689\]](#) Porém, o fundamento religioso, as justificações fornecidas pela tradição e o caráter acessível ou aberto dessa fonte de prestígio restringiam as fricções ou

tensões sociais, entre indivíduos ou entre grupos, à esfera da competição social. Quando esta se transformava em conflito social, a estrutura se bipartia como que por cissiparidade, em condições não identificáveis atualmente, sem que se alterasse a função do referido processo em cada uma das unidades tribais resultantes. Isso quer dizer que as gradações de status contidas nas duas últimas categorias de idade da estrutura social não eram, literalmente, “produtos” do processo de diferenciação social mediante a acumulação de carisma. A ênfase posta na articulação desse processo social com a dinâmica da sociedade tupinambá deve ser entendida como um artifício intelectual visando a descrever, com maior vigor e clareza, como a guerra intervinha na conformação da estrutura social, através das duas “funções derivadas” do sacrifício humano. A cada geração as sociedades reconstroem e recompõem os seus quadros humanos, sem que isso determine sempre que elas se transformem ou que elas evoluam. Na sociedade tupinambá, esse movimento de “fisiologia social” envolvia profundamente a guerra entre os mecanismos de atribuição de status (cf. pp. 237-9) e de graduação social (cf. 243 ss.). Por isso a guerra constituía uma atividade regular e rotineira, que se impunha inexoravelmente aos indivíduos adultos do sexo masculino, em virtude do fato mesmo de viverem em sociedade. Pois, tendo em vista as condições materiais e morais de existência social dos tupinambá, pelo menos tal como elas vêm descritas nas obras dos cronistas e como foram interpretadas neste trabalho, a guerra representava o preço da vida em sociedade e do que ela poderia significar para aqueles aborígenes.

Quanto ao segundo problema, os dois últimos termos daquela representação sugerem que os elementos de atribuição de status se inseriam de duas maneiras na delimitação do status masculino. De um lado, através da interferência da situação social dos sujeitos no aproveitamento das oportunidades correlacionadas com o número de sacrifícios praticados; de outro, pela imputação de direitos e de obrigações em função estrita dos mecanismos de atribuição de status. A interferência da situação social dos sujeitos se realizava, fundamentalmente, através da “posição” das parentelas no sistema tribal de prestações totais. Graças a ela, como foi demonstrado, podia tanto ocorrer a antecipação do sacrifício da primeira vítima quanto se simplificar a aquisição de uma situação na circulação de vítimas e na de mulheres. O princípio de idade articulava o status masculino ao sistema tribal de posições sociais e assegurava a todos os *homens*, virtualmente, idênticas oportunidades de acesso aos direitos conferidos pelos status masculinos. A instituição da dominação gerontocrática contribuía, em particular, para imprimir a esse princípio uma influência que tendia a ser, ao mesmo tempo, niveladora e discriminativa, conforme se considerem as relações dos *tujuáe* entre si ou com os indivíduos das gerações mais novas.

A interpretação dessas conexões entre o status masculino e a integração da estrutura social põe em relevo quais eram as fontes sociais da conformação comunitária do sistema tribal de relações sociais. Impulsões oriundas do sistema de parentesco, ou, mais especificamente, do princípio de solidariedade entre as parentelas com base na equivalência do prestígio social, [\[690\]](#) e do sistema de

categorias de idade, ou, mais especificamente, do princípio de acessibilidade virtual às posições nele contidas, atuavam no sentido de impedir a institucionalização das desigualdades inerentes aos diversos status masculinos, inclusive as de xamã. Isso explica por que a assimetria de prestígio e de posição social — e a imputação diferencial implícita de direitos e de obrigações — não recebia uma expressão formal característica. E por que os status de principal, por exemplo, eram assumidos informalmente, e os direitos por eles conferidos desfrutados como prerrogativas exercidas entre “iguais”.

Os resultados dessa interpretação confirmam a caracterização da estrutura comunitária feita por Freyer, quanto ao aspecto aqui examinado, malgrado sua preferência por um conceito tão inadequado quanto o de “autoridade” como forma típica de “individualização social”. Pois, de acordo com esse sociólogo, “a lei fundamental da comunidade é que se encontra a mesma propriedade do mundo em todos os que pertencem ao Nós [...]. Nem sequer o indivíduo mais proeminente pode quebrar o âmbito comum de formas: sua precedência consiste em que o vive até o limite. Possui em plenitude aquilo que os demais possuem com lacunas representa completamente aquilo que nos demais está representado com deficiência”.[\[691\]](#) Em certo sentido, porém, a completam, tornando explícito que os fatores sociais de semelhante configuração da estrutura comunitária são fatores estruturais.

A guerra se incluía, na sociedade tupinambá, entre esses fatores. Seja como critério empregado no sistema tribal de posições sociais, por causa da correlação do “currículo guerreiro” com a carreira social, seja como fator e condição do princípio de solidariedade entre as parentelas, ela se inseria entre as forças sociais que impediam a institucionalização e a conseqüente expressão formal das desigualdades inerentes aos status masculinos.

Os resultados da discussão dos dois problemas são uniformes. A natureza das duas vinculações descritas fazia com que a guerra se ligasse à estrutura social como um fator conservativo, que se articulava à dinâmica da sociedade tupinambá como e enquanto substrato de mecanismos sociais que produziam a estabilidade da ordem tribal. De modo que as condições sociais, em que se engendrava o tipo de guerra conhecido e praticado pelos tupinambá, encontravam nessa instituição, por recorrência, uma das fontes de preservação do equilíbrio do sistema tribal de relações sociais. Essa conclusão possui grande interesse sociológico, pois contradiz a antiga doutrina segundo a qual, no “estado” de evolução social correspondente a sociedades como a dos tupinambá, a guerra constituiria a causa imediata da atualização do Nós coletivo e um dos fatores da mudança social (a guerra como causa do aparecimento de estruturas sociais mais complexas). O que se comprova empiricamente pelo presente estudo, salvo erro de interpretação, é que a guerra não encontra, em sociedades desse tipo, condições internas favoráveis à sua transformação em fator de mudança social; e, em segundo lugar, que ela contribui para a configuração do Nós coletivo, mas não de modo imediato e por si mesma: é que a guerra se integra, nessas sociedades, aos fatores estruturais da dinâmica social.

RESUMO

Nesta parte do presente capítulo, “as condições e os efeitos sociais da participação das atividades guerreiras” foram encarados, exclusivamente, em termos da função socializadora da guerra no plano da estrutura social. Vista desse ângulo, a socialização abrange os ajustamentos sociais que resultam de probabilidades de atuação social asseguradas aos *socii* em função de sua posição relativa na estrutura social. Apesar de lacunosa, a documentação disponível permitiu analisar os aspectos básicos do problema, pois comportou um exame relativamente desenvolvido das conexões da guerra com os mecanismos sociais de determinação de status e papéis na sociedade tupinambá. E ofereceu um ponto de referência para discutir empiricamente, naquilo em que elas eram determinadas por esses mecanismos, as conexões da guerra com as formas tribais de liderança e de dominação e com as forças sociais que estabeleciam a unidade da estrutura social e mantinham o padrão correspondente de estabilidade social.

A ligação entre a guerra e os mecanismos tribais de determinação de status e papéis se processava através das duas “funções derivadas” do sacrifício humano. Como técnica subordinada a esta instituição, a guerra intervinha na rotinização do carisma de duas maneiras: 1) pelo sacrifício da primeira vítima, por intermédio do qual se promovia a objetivação de carisma, indispensável para o reconhecimento social da maturidade; 2) por sacrifícios sucessivos, por intermédio dos quais se realizava a cotidianização diferenciadora do carisma, condição da apropriação diferencial de prestígio social. Os efeitos sociais e o significado dessas duas conexões do sacrifício humano eram naturalmente diversos, o que se patenteia pelas probabilidades de atuação social conferidas aos sacrificantes. Enquanto o reconhecimento social da maturidade proporcionava aos jovens a admissão aos bandos guerreiros, o casamento e a recepção no círculo social dos adultos, a acumulação diferencial de prestígio concedia oportunidades de que dependiam a libertação da tutela da família da mulher (se fosse o caso), o aumento de número de esposas e o acesso aos status de principal. Assim, a guerra se inseria, em virtude de sua vinculação à segunda “função derivada” do sacrifício humano, entre os critérios de peneiramento dos principais. Mas suas conexões com as formas tribais de liderança e de dominação (tradicional) eram mais amplas. Ela também contribuía para delimitar as tarefas e as atribuições dos principais, como e enquanto líderes, e servia como meio e como fundamento do exercício da dominação gerontocrática e da dominação xamanística. Através dos efeitos sociais das duas “funções derivadas”, a guerra se incorporava às forças que produziam e que preservavam o equilíbrio da sociedade tupinambá. Pois ela contribuía seja para distribuir e localizar os indivíduos no sistema tribal de posições sociais, seja para integrar as parentelas umas às outras, como estruturas nucleares de uma ordem inclusiva de compromissos e de obrigações morais. Em suma, os resultados positivos da análise mostram como a guerra e a estrutura social se influenciavam reciprocamente na sociedade tupinambá. De um lado, eles evidenciam que a guerra assumia, por seus fins, por seu ritmo e pelo sentido

subjetivo das atividades a que dava origem, um caráter social, alheio às determinações intrínsecas às ações ou aos empreendimentos guerreiros. Ela se submetia à “fisiologia” da estrutura social, da qual recebia a própria essência e realidade. De outro lado, a guerra repercutia na configuração daquela sociedade, pois as fontes mesmas de sua natureza social faziam dela um substrato da estrutura social. Por isso, ela contava entre as condições e os fatores estruturais sobre os quais repousavam a constituição do arcabouço morfológico e a dinâmica de perpetuação da sociedade tupinambá.

b. A situação social dos cativos

A captura de vítimas, como já foi visto, constituía o móvel material imediato das incursões guerreiras. Em certo sentido, era irrelevante para a consumação da vingança e para a aquisição de “nomes” que os inimigos fossem mortos em combates ou em cerimônias realizadas nos acampamentos de retorno, contanto que a execução assumisse a forma de massacre ritual (esfacelamento do crânio das vítimas). Sempre que possível, porém, os captores conservavam a vida dos prisioneiros e os transportavam consigo. É que o sacrifício ritual era público e possuía, graças a uma de suas conexões sociais pelo menos, o caráter de “banquete da vitória”. Criava-se espontaneamente, assim, uma série de circunstâncias que redundavam, com freqüência, na conservação das vidas dos cativos durante períodos variáveis de tempo. Doutro lado, razões alheias à instituição do sacrifício contribuía, muitas vezes, para o adiamento indeterminado dos massacres. O sexo ou a idade podiam agir como um incentivo para a agregação temporária ou definitiva (no caso das mulheres) ao grupo doméstico dos captores. Os cativos eram incorporados às condições de existência social de seus senhores e se viam compelidos, pelas necessidades mesmas de convivência social, a ocupar um status na estrutura social da sociedade tribal e a desempenhar os papéis polarizados em torno dele.

Esse processo de tratamento do “inimigo” coloca uma questão capital para a investigação sociológica. A saber, se o status atribuído aos cativos correspondia, ou não, a algum tipo de diferenciação da estrutura social. Em muitas sociedades, o ajustamento dos cativos às condições rotineiras de existência social pode efetuar-se sem ocasionar complicações sensíveis na estrutura social. Em outras, ao contrário, o ajustamento se realiza sob a forma de segregação social, sendo os cativos incorporados a segmentos ou camadas sociais heteronômicos. Os tupinambá praticavam uma das modalidades culturais da primeira alternativa. Os seus “prisioneiros de guerra” não eram degradados socialmente nem explorados economicamente. Antes, o sistema tribal de “posições sociais” também tinha vigência para eles, embora a atribuição de status por meio dos critérios de sexo e de idade abrigasse algumas discriminações peculiares, quanto às expectativas de comportamento, ao tratamento recíproco e às garantias sociais.

Coloca-se assim uma dificuldade prévia, de ordem terminológica. É que os especialistas não conseguiram, até o presente, definir precisamente o termo “escravidão”. Embora a maioria sustente como matéria pacífica que a palavra só se

aplica adequadamente a sociedades em que a escravidão se apresenta como fonte de diferenciação social e de exploração econômica sistemática, há autores que defendem o ponto de vista oposto, segundo o qual a caracterização científica dessa instituição não depende, necessariamente, dos dois pré-requisitos. Os cronistas, se pudessem ser aproveitados em tal controvérsia, confirmariam a segunda tendência, pois não tiveram dúvidas em designar as relações dos tupinambá com os cativos de guerra com o vocábulo “escravidão”, empregado ao lado de outros, como “escravo, senhor”, “leis do cativo”, “leis dos escravos” etc. Todavia, as preferências terminológicas dos cronistas e dos viajantes em geral não mereceram, a esses respeito, a aprovação dos especialistas.[\[692\]](#) Daí a necessidade de indicar, ainda que sumariamente, a orientação adotada nesta parte do trabalho.

De acordo com Nieboer, a escravidão se manifesta onde os escravos participam regularmente das atividades econômicas rotineiras. Essa delimitação conceptual do fenômeno implica conceber aquela instituição como um “sistema industrial” sempre que existam, em maior ou menor grau: a exploração sistemática das energias de um número considerável de escravos, a concepção de que o trabalho não se concilia com a honra dos “homens livres”, um estado de desenvolvimento econômico compatível com semelhante organização do trabalho (especialmente quanto à prática da agricultura e do comércio) e abundância de terras cultiváveis. Sua definição, portanto, acentua a “relação de propriedade” e o estado do escravo como “coisa”, compreendendo a escravidão como “o fato de que um homem é a propriedade ou a posse de outro, fora dos limites da família propriamente dita”.[\[693\]](#) Essa definição, que marcou época nas ciências sociais,[\[694\]](#) exclui naturalmente a possibilidade de considerar o tipo de apropriação do homem pelo homem praticado pelos tupinambá como “escravidão verdadeira”. Aliás, já escrevera Rousseau, “*on n’a le droit de tuer l’ennemi que quand on ne peut le faire esclave*”.

[\[695\]](#)

Contudo, essa maneira de delimitar conceptualmente o fenômeno não compreenderia todas as manifestações conhecidas da escravidão. Para usar expressões de Marx, o conceito exposto só é adequado a sociedades em que a escravidão constitui uma “categoria econômica” e, por conseguinte, uma “relação de propriedade”. Ora, é preciso não esquecer que, como “categoria econômica”, a escravidão contém uma fonte de determinação mais geral. O próprio Marx poderia nos esclarecer a respeito, pois concebendo a escravidão dessa maneira, pretendia pôr em relevo duas coisas, conexas mas distinguíveis. Primeiro, que a escravidão deve ser entendida, fundamentalmente, como *relação social*; segundo, que a escravidão pode ser representada como categoria econômica quando, interpretada como *relação social* compreendida historicamente (por exemplo: a escravidão no mundo antigo, na sociedade feudal ou na época de expansão colonial da Europa moderna), se evidencia plenamente sua importância como instrumento das “forças produtivas materiais” e como fator causal nas “relações de produção”.[\[696\]](#) Os resultados das investigações etnológicas revelam que a “relação de propriedade”, através da qual se poderiam particularizar as diversas manifestações da escravidão como e enquanto categorias econômicas, constitui com freqüência um caráter

dependente e extremamente variável nas “sociedades primitivas”.

Pois, um *survey* da escravidão, considerada como propriedade, nestas culturas primitivas, indica que, seja qual for a maneira de aquisição de escravos ou o trabalho deles exigido, o seu status como seres humanos invade em grau considerável o seu status como propriedade. Em conseqüência, algumas limitações ao uso livre e ao direito de disposição irrestrita estavam sempre presentes, sendo que em várias comunidades primitivas isso tem contribuído eventualmente para eliminar os escravos da categoria de propriedade ou, pelo menos, para caracterizá-los separadamente de outras formas de propriedade.

[697]

No entanto, a escravidão não perde, nessas mesmas sociedades, sua realidade como *relação social*; outros focos de institucionalização do comportamento humano, além da economia, desempenham nelas a função de coordenar e de integrar socialmente as atitudes, as ações e as relações dos senhores com os escravos. Aqueles continuam a dispor compulsoriamente das pessoas e da vida destes, a acumulá-los e a “explorá-los” em benefício de sua honra, de sua segurança e de seu poder, ou dos grupos a que pertencerem. Fins cerimoniais, como os funerais de um chefe, o “banquete da vitória” e a ostentação pública da magnificência dos senhores na destruição ritual de “riquezas”, ou fins estritamente religiosos, como os sacrifícios às divindades e aos espíritos dos mortos, transformam os escravos em “cabeças” ou em “vítimas” e criam outra necessidade imediata de utilização coercitiva do homem pelo homem. [698]

Os tupinambá conheceram e praticaram, portanto, uma das modalidades culturais da escravidão. Como instituição social, ela encerrava os seguintes caracteres básicos entre aqueles aborígenes: a) os indivíduos escravizados pertenciam a unidades tribais estranhas e inimigas (escravidão extratribal); b) a apropriação se processava por meio da guerra; c) a captura se justificava ideologicamente por motivos religiosos: necessidade de consumir retaliações contra os inimigos ou de satisfazer os desejos antropofágicos dos espíritos; d) os escravos eram adotados socialmente e incorporados às parentelas dos senhores; e) eram senhores tanto os captores reais quanto os vicários, e ambos retinham direitos sobre as pessoas dos escravos: mas estes viviam sob controle grupal e representavam uma posse virtual da coletividade; f) a conservação da vida dos escravos recebia uma justificação e tinha um fim religioso, o sacrifício, e não visava à exploração deliberada da capacidade de trabalho dos cativos; g) não havia nenhuma transação, expressa ou simbólica, entre os captores e os cativos, que envolvesse a “vida” dos segundos, como por exemplo a perda da liberdade em troca da servidão: as expectativas ligadas ao sacrifício penetravam da mesma maneira tanto o código de honra dos senhores quanto o dos escravos (pelo menos no que concerne às tribos do grupo tupi); h) a escravidão (e a conseqüente utilização da pessoa dos escravos nos rituais de sacrifício e de antropofagia) não acarretava nenhuma degradação social propriamente dita, embora ela redundasse em perda de prestígio por causa do significado mágicoreligioso da derrota; i) em princípio, todos os escravos estavam sujeitos ao massacre ritual, independentemente do sexo e da idade, e esse era o destino inelutável de quase

todos; j) as deliberações sobre a época de consumação do sacrifício cabiam estritamente aos senhores: tomavam-nas publicamente, nas reuniões dos conselhos de chefes, tendo em vista os fins rituais que justificassem o massacre das vítimas. Como se vê, nenhum dos dez caracteres enumerados lembra, por sua natureza, necessidades econômicas imediatas. É que o sistema econômico dos tupinambá não oferecia condições favoráveis ao desenvolvimento da escravidão como uma “instituição industrial”. A divisão sexual de trabalho fazia com que as tarefas consideradas indignas dos homens coubessem exclusivamente às mulheres; e as tarefas encaradas como dignas deles fossem apreciadas como altamente honrosas ou nobilitantes. A troca, na forma através da qual era realizada por aqueles aborígenes — ocasional e silenciosa —, não comportava o intercâmbio em escala intertribal dos prisioneiros de guerra; a circulação de vítimas se confinava a parentelas da mesma tribo. O tráfico foi uma inovação dos europeus e os tupinambá só o praticaram nas relações com os brancos. Doutro lado, nada aconselharia a presunção de que a prestação de serviços pelos escravos se condicionasse à escassez de alimentos, como acontece em algumas “sociedades primitivas”. Ao contrário, tudo indica que ela era uma conseqüência natural da atribuição de um status aos escravos, em função dos princípios de sexo e de idade. As únicas conexões econômicas da escravidão, inegáveis por sua vez, são de ordem mediata. Uma delas consistia na incorporação das escravas à família polígina dos senhores; a outra, na circulação de vítimas.

O objeto do presente capítulo não permite discutir aqui senão alguns aspectos da escravidão na sociedade tupinambá, aqueles que se ligavam de modo direto à socialização e seus produtos sociais. Já foram analisados acima tanto os rituais de aprisionamento e de integração dos prisioneiros quanto algumas das relações mais importantes dos senhores com os escravos em situações sociais criadas pelo sacrifício ritual; como será preciso voltar ao último tema, a descrição e a interpretação dessas relações se completarão naturalmente adiante. [699] O leitor que se interessar pelo assunto encontrará em um trabalho prévio, ainda que na simples forma de condensação empírica, uma exposição global sobre a escravidão na sociedade tupinambá. [700] Dado o ângulo da análise, dois são os problemas fundamentais a serem examinados: a) função socializadora das relações do senhor e do escravo; b) conexões entre a escravidão e a integração da estrutura social. No estudo das relações do senhor e do escravo as ciências sociais não passaram senão recentemente além da concepção aristotélica, segundo a qual o senhor é o princípio e o fim da existência do escravo. “Aquele que, por uma lei da natureza, não se pertence a si próprio, mas pertence a outro, apesar de ser homem, esse é naturalmente escravo”; como escravo, ele é *propriedade* do senhor, mas propriedade no sentido lato: é tanto um “instrumento de uso”, de que ele se serve como dos “animais domesticados”, quanto atributo de sua pessoa e contingência de sua vontade. Pois, como “um ser incompleto”, encontraria no senhor “a origem da virtude que lhe é própria”. [701] Nieboer e Westermarck apenas empobreceram, cada um a seu modo, o espírito senhorial do paradigma a que se ativeram; e os que se rebelaram, como Landtman, não fizeram outra coisa senão reduzi-lo a um de seus

elementos extremos e irredutíveis: “a idéia de posse tampouco parece exprimir a concepção central da escravidão, que repousa na natureza compulsória da relação do escravo com o senhor”.^[702] É estranho que a influência de Aristóteles tenha levado a tais conseqüências. De um lado, porque a filosofia moderna alcançou uma consciência muito mais completa e uma representação teórica muito mais clara da natureza e do fundamento das relações do senhor e do escravo.^[703] De outro, porque as ciências sociais nasceram sob o influxo da filosofia moderna, herdeira, neste ponto, de uma concepção que conferira ao escravo a realidade moral da pessoa humana.^[704] Os escravos caíram sob seu campo de investigação da mesma maneira que os *senhores* e as relações deles entre si como relações sociais, isto é, como formas de convivência humana.

É dentro desta orientação, naturalmente, que serão interpretadas aqui as relações do senhor e do escravo na sociedade tupinambá. Os liames que prendiam de modo dinâmico a pessoa do escravo à do senhor e, vice-versa, a pessoa do senhor à do escravo eram de natureza religiosa. Ambos existiam um para o outro na medida em que seus destinos se cruzavam, realizando-se mutuamente, através do sacrifício humano. A documentação disponível, apesar de suas limitações, permite considerar as duas expressões dessa vinculação social: 1) em seu aspecto sociopsíquico, em termos do significado subjetivo das relações seja para os senhores seja para os escravos, e da função delas no “desenvolvimento interno” de suas personalidades; 2) em seu aspecto de ajustamento recíproco nas condições exteriores de existência social, em termos das probabilidades de atuação social que lhes eram conferidas em virtude do estado de sacrificantes ou de vítimas virtuais uns dos outros.

A análise das duas conexões sociais do sacrifício humano na rotinização de carisma mostra qual era o significado subjetivo dessas relações para o senhor e que função elas desempenhavam no desenvolvimento de sua personalidade. De fato, a vítima constituía a condição necessária do sacrifício humano; sem ela, seria impossível estabelecer a espécie de comunicação com o sagrado que garantia aos tupinambá a aquisição de “nomes” e a correspondente rotinização de carisma. Isso quer dizer que todo o processo social em que repousavam a agregação ao círculo social dos adultos e a objetivação diferenciadora de prestígio social estava, em certo sentido, subordinado às relações do senhor e do escravo (ou, em outras palavras, do “matador” com a “vítima”). Em suma, a elevação à condição humana, para todos os indivíduos do sexo masculino, e a ascensão ao status de principal, para uma parte deles, se realizavam mediante proezas guerreiras e provas mágico-religiosas que envolviam a efetivação daquelas relações.

O escravo era, por sua vez, uma espécie de “ente decaído”, desamparado das divindades e dos espíritos protetores. A derrota afastava-o dos seus companheiros, que o degradariam e o puniriam se tentasse fugir e se pretendesse viver entre eles, apesar disso.^[705] Eis o que escreve Abbeville a respeito: “Embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de saberem que serão mortos e comidos dentro em pouco. E isso porque, se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por *cuave eim*, isto é, poltrão, covarde, e morto pelos seus entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e a morte junto dos inimigos, como

se os de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo”. [706] Portanto, o escravo dependia do senhor para realizar o seu destino. Através do sacrifício, ele se reintegrava à comunidade dos parentes e amigos, a que pertencera antes do aprisionamento e dos rituais de integração à coletividade dos captores. Removendo as interdições acarretadas pela derrota, as operações do matador lhe concediam: a) o direito a ser vingado pelos companheiros; b) a conseqüente garantia de perpetuação de seu nome na memória dos companheiros e dos seus descendentes.

Por isso, as expectativas de consumação do massacre ritual se insinuavam com o mesmo vigor tanto nas atitudes e ações do senhor quanto nas do escravo. Thevet informa que aquele que deixasse de vingar-se de um inimigo seria considerado um poltrão e fraco do coração; [707] parecia-lhes “uma vergonha perdoar os inimigos, aprisionados em combate”. [708] Quanto aos escravos, segundo a mesma fonte, aguardavam “inteiramente resignados o dia da morte, que têm em muita glória e honra”. [709] Essa informação é confirmada por várias fontes. Anchieta e Léry, por exemplo, dão as seguintes indicações: “Os prisioneiros no entanto julgam ser assim tratados excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão (como eles imaginam) gloriosa; porquanto, dizem que só os medrosos e fracos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o peso da terra, que eles crêem ser gravíssimo”; “Embora os selvagens temam a morte natural, os prisioneiros julgam ser felizes por morrerem assim publicamente no meio de seus inimigos, não revelando nunca o mínimo pesar”. [710] E diversos documentos assinalam que aqueles aborígenes não reputavam o tráfico e a servidão “um costume digno” e que preferiam “deixar o nome” através do sacrifício a serem “salvos” por intermédio dos brancos. [711] A condição social de vítima é que delimitava o status dos escravos como pessoa humana. A perda de prestígio produzida pela derrota, graças em grande parte ao significado mágico-religioso que esta possuía, encontrava uma compensação natural (dentro da comunidade dos captores, é óbvio) na própria situação dos escravos como seres consagrados ao sacrifício ritual. Pelo que se pode inferir tomando por base certas cerimônias incorporadas aos rituais de integração dos prisioneiros, [712] a ligação das pessoas dos cativos com as entidades às quais os massacres seriam votados se processava como requisito da atribuição de status na comunidade dos captores. Por isso, a qualidade de vítima, definida por meio de relações determinadas com o sagrado, constituía a fonte das garantias sociais de igualdade formal entre captores e cativos. Ela não só servia para justificar as expectativas de comportamento dos escravos, mas ainda dava um fundamento “lógico” ao tratamento que lhes era dispensado pelos senhores.

Os escravos desfrutavam, assim, das mesmas probabilidades de atuação social que os senhores, em função, evidentemente, de seu sexo e idade. Incorporados ao grupo doméstico do senhor, [713] dispunham da mesma liberdade que os demais para escolher as atividades rotineiras compatíveis com seu sexo e idade, e gozavam dos mesmos direitos, com ligeiras variações, quanto à participação dos rituais, à alimentação e à formação de um lar. Conforme escreve Evreux, o prisioneiro de guerra, como escravo, tinha “liberdade para andar por onde quiser, só fazendo o que

for de sua vontade”.[\[714\]](#) Abbeville e Cardim confirmam o seu depoimento. O primeiro assevera sinteticamente: “fazem, por conseguinte, o que bem entendem”; [\[715\]](#) enquanto o segundo confessa, admirado: “e assim vai engordando, sem por isso perder o sono, nem o rir e folgar como os outros”.[\[716\]](#)

A concessão de companheira, se o escravo fosse do sexo masculino e pudesse ser reconhecido socialmente como adulto, ou a transformação em parceira sexual, se o escravo fosse do sexo feminino e tivesse idade para isso, ocorria como algo natural e necessário. Além das imposições fisiológicas e ecológicas, em sua expressão social da dependência dos sexos, também concorriam para isso outras razões. O escravo, como se verá adiante, freqüentemente exercia os papéis de substituto de um parente do senhor morto pelos inimigos; e a escrava poderia reunir condições tais que o senhor preferia conservá-la como esposa, adiando de modo indefinido a sua execução. A concessão da companheira se operava depois dos rituais de integração dos escravos à comunidade dos captores;[\[717\]](#) segundo Thevet, “cinco dias após a captura”.[\[718\]](#) A escolha da companheira cabia estritamente ao senhor que a concedia ao cativo[\[719\]](#) e estava subordinada a certas regras. Se o parente cuja morte deveria ser vingada fosse casado, o escravo recebia como companheira uma das viúvas; se fosse um menino ou um *rapaz* (ou, provavelmente, uma mulher), o senhor concedia ao cativo uma esposa de seu grupo de “filhas” e de “irmãs”.[\[720\]](#) No caso de não dispor de mulheres para esse fim, então devia recorrer a seus parentes e amigos, que o atenderiam prontamente, em virtude de considerarem muito honrosa essa espécie de ligação com os inimigos.[\[721\]](#) A penetração dos cronistas na observação dessas relações dos senhores com os escravos é muito variável. Alguns limitaram-se a registrar a ocorrência do fenômeno.[\[722\]](#) Outros perceberam a existência de laços de parentesco entre a mulher escolhida para companheira do prisioneiro e o senhor que a concedia a ele: “dão-lhes por mulheres suas filhas”;[\[723\]](#) “não hesitando os vencedores em oferecer a própria filha ou irmã em casamento”;[\[724\]](#) “dão-lhes por mulheres suas filhas e irmãs, as quais os tratam como maridos”;[\[725\]](#) “e de ordinário casa-se com a filha ou irmã do seu senhor, e assim vive até o dia em que deve ser morto e comido”.[\[726\]](#) Apenas Thevet conseguiu descobrir os dois aspectos da instituição[\[727\]](#) e a função social que ela desempenhava, quando se tratava de vingar a morte de um “homem casado”. Quase todos verificaram, no entanto, que a companheira deveria servir como parceira sexual do escravo, cuidar de sua pessoa e dispensar-lhe os demais serviços que as esposas tupinambá deviam a seus maridos.[\[728\]](#) Na época do sacrifício, eram realizados os rituais de separação do escravo da comunidade dos captores; então a companheira se despedia cerimonialmente do seu marido transitório. “Ao quinto dia pela manhã, ali às sete horas pouco mais ou menos, a companheira o deixa, e se vai para casa muito saudosa e dizendo por despedida algumas lástimas pelos menos fingidas”.[\[729\]](#) Após o massacre, ela ainda se dedicava ao pranteamento do morto. “Imediatamente depois de morto o prisioneiro, a mulher (já disse que a concedem a alguns) coloca-se junto do cadáver e levanta curto pranto.”[\[730\]](#) A seguir, participava, com os companheiros de tribo, de repasto coletivo. Quanto às escravas, sabe-se que os tupinambá não praticavam com elas, ao

contrário do que faziam com os escravos, a oferta ritual de parceiros sexuais. Isso levou cronistas atilados, como Thevet e Léry, a suporem que não lhes era concedido nenhum marido.[731] Contudo, quando elas agradavam aos senhores ou ainda quando estes tinham necessidade delas, quer para os serviços domésticos, quer para presentear algum parente ou amigo, se viam transformadas em esposas políginas dos captores. “Os selvagens *tupinambás* tomam ordinariamente para mulher as raparigas cativas”, escreve Evreux;[732] seu depoimento é confirmado por Gandavo, nos seguintes termos: “se o principal, ou outro qualquer da aldeia acertar de casar com alguma escrava sua contrária, como muitas vezes acontece, pelo mesmo caso fica libertada, e assentam em não pretenderem vingança dela, por comprazerem àquele que a tomou por mulher”. [733] Anchieta, doutro lado, observou que davam o tratamento de “esposa” a algumas escravas e fornece exemplos de sua incorporação ao lar polígino do senhor. “*Temirecô* chamam as contrárias que tomam na guerra com as quais se amancebam, e ainda que sejam cristãs, como eram muitas escravas dos portugueses, que tomavam os tamoios em assaltos, e as mesmas mestiças filhas dos portugueses, as quais tinham, por mulheres como as suas próprias de sua nação”. [734] Se por acaso não se tornassem parceiras sexuais de alguém, podiam ter relações sexuais com determinados personagens ou exigir dos senhores que as aceitassem como companheiras. “As raparigas escravas, que não se casam, dispõem de si como querem, se por ventura seus senhores não lhes probem relações com certos e determinados indivíduos, porque então em caso contrário sofrem muito; mas quando seus senhores lhes impõem completa abstinência, elas lhes dizem bem claramente, que então as tomem por mulheres visto não querer que alguém as amem.” [735] Aceitas como companheiras dos senhores, se obrigavam a completa fidelidade conjugal: as transgressões eram punidas com a morte. [736] O massacre ritual da companheira-escrava podia ser determinado a qualquer momento por seu senhor; se ela findasse de morte natural, praticavam do mesmo modo o esfacelamento do crânio. [737]

A conservação da vida do escravo variava, portanto, de acordo com seu sexo e idade. Sendo uma mulher, poderia ser mantida com vida até que findasse de morte natural, sendo um jovem, sua vida poderia ser preservada durante muito tempo. Segundo Gabriel Soares, “muitas vezes deixam os *tupinambás* de matar alguns contrários que cativaram por ser moços, e se quiserem servir deles, aos quais criam e fazem tão bom tratamento que andam de maneira que podem fugir, o que eles não fazem por estarem à sua vontade”. [738] As razões desse comportamento permanecem desconhecidas. Sabe-se, porém, que ele não excluía o sacrifício futuro da vítima: Evreux relata o caso de um rapaz que fora aprisionado pelos *tupinambá* e conservado com vida após a execução de sua mãe. Tanto ele quanto os seus senhores acalentavam o desejo de realizar o massacre ritual. [739] No que concerne aos homens adultos, parece que a delimitação da época do sacrifício, da qual dependia a duração de sua convivência com os captores, subordinava-se a diversos fatores. Se o cativo fosse ferido gravemente em combate, matavam-no em um dos acampamentos de retorno ou no próprio campo de luta, embora os cerimoniais de esfacelamento do crânio, de ingestão de carne da vítima e de renomação se

realizassem depois, no grupo local a que pertenciam os captores.[740] Quando o escravo estava em condições de restabelecer-se dos ferimentos recebidos, era levado com vida para o grupo local em que morava o seu senhor, e parece que durava tanto tempo quanto o necessário para a preparação material dos cerimoniais. Staden assevera que “os índios resolveram preparar-se e matar-me justo no dia em que tivessem reunido todas as coisas para a festa[741] — cordas, vasilhames de barro, cauim etc. Mesmo que a “morte” da vítima ocorresse antes dos cerimoniais, seu corpo era conservado até que acumulassem quantidade suficiente de cauim: “A carne do outro porém, do Jerônimo, foi pendurada na cabana em que eu estava, numa cesta sobre o fumeiro, durante três semanas talvez, até que ficou seca como um pau. Que ela assim ficasse pendurada, esquecida sobre o fogo, durante tanto tempo, tinha a sua razão: o selvagem, a quem ela pertencia, chamava-se *Paraguá*. Ele tinha partido à procura de raízes para o preparo da bebida, que se precisa para o festim anterior ao banquete”;[742] “Quando o índio *Paraguá* reuniu todos os pertences a cuja procura tinha saído, como se menciona acima fez preparar as bebidas. Estas se destinavam ao festim depois do qual devia ser comida a carne de Jerônimo”. [743] Os períodos de tempo mencionados expressamente pelas fontes são irregulares. Gandavo fornece indicações segundo as quais os escravos poderiam viver durante cinco ou seis meses, ou durante um ano; mas não exclui a possibilidade de viverem mais ou menos, pois isso dependia do arbítrio dos senhores.[744] Parece que alguns cativos não eram destinados a sacrifícios imediatos. O célebre *Caripira*, principal tabajara, está neste caso; “feito prisioneiro de guerra pelos maranhenses, entre eles residiu durante dezoito anos, praticando muitas e afamadas proezas”. [745] Se se conhecessem melhor os fins rituais e as condições mágico-religiosas dos massacres, seria possível explicar esse fenômeno, muito comum aliás entre outros povos primitivos. Pode-se admitir, contudo, que as indicações de Staden e de Gandavo se referem a sacrifícios ligados a retaliações recentes. Essas indicações são completadas por Thevet, que descreve como se processava a contagem das “luas” durante as quais os escravos viveriam com os captores e indica quanto tempo poderia durar o cativo:[746]

Conhece-se, facilmente, o tempo que deve durar a ceva, por causa de um colar de fio de algodão, no qual os índios, quais se foram as contas de um rosário, enfiavam certos frutos redondos; ou, então, em lugar dos frutos, ossos de peixe ou de outros animais. Se os selvagens desejam conservar a vida do prisioneiro por espaço de quatro ou cinco luas, tantas são as contas enfiadas no colar, que se põe ao pescoço, as quais são, depois, retiradas, uma em cada lua. Quando já não existe nenhuma conta, é que chegou o tempo de acabar com o prisioneiro.

[...] algumas vezes eles o guardam mais de quinze, ou vinte anos, outras não o guardam muito tempo. Isso depende da vontade do seu possuidor. Durante o tempo em que viviam, os escravos eram bem alimentados ou, como preferiam escrever alguns cronistas, eram cevados pelos captores.[747] As companheiras os proviam com os alimentos que, em sua dieta, deviam ser fornecidos pela mulher.[748] E “se seus senhores lhe não dão de comer, como é

costume, toma um arco e flecha e atira à primeira galinha ou pato que vê, de quem quer que seja, e ninguém lhe vai à mão, e assim vai engordando”. [749] Doutro lado, participavam das atividades rotineiras tribais. [750] A informação de Gabriel Soares transcrita acima, segundo a qual os tupinambá exploravam, às vezes, a capacidade de trabalho dos escravos, é também adiantada por Léry: “se os reconhecem como bons caçadores e pescadores e consideram as mulheres boas para tratar das roças ou apanhar ostras conservam-nas durante certo tempo”. [751] Sabe-se ainda que Staden participou, em uma época de escassez de víveres, de uma pescaria organizada por *Paraguá* e outro índio. [752] Os senhores se apropriavam de uma parte, pelo menos, dos produtos das atividades dos escravos: “devem os escravos trazer fielmente o resultado de sua pescaria e caçada, e depô-lo aos pés do seu senhor e senhora, para eles escolherem e depois lhes darem o resto”. [753] A prestação de serviços a outras pessoas dependia do consentimento do senhor; do mesmo modo, os escravos não podiam presentear ninguém sem autorização prévia, “pois de outra forma [o presente] pode ser tomado como coisa que não pertence legitimamente ao escravo”. [754]

Incorporados à família grande dos senhores, os escravos eram tratados como membros do grupo doméstico. Os rituais de integração à comunidade dos captores funcionavam, nesse sentido, como rituais de adoção (transitória) dos escravos pelas parentelas dos senhores: vinculados, em sua qualidade de vítimas, aos espíritos dos mortos aos quais seriam consagrados os sacrifícios, eles adquiriam socialmente uma “posição” nos grupos domésticos a que pertenciam os seus senhores. A concessão de companheiras aos escravos e a agregação das escravas aos lares polígamos dos captores contribuíam para resolver praticamente os problemas de definição de status no grupo doméstico (e, por conseguinte, no sistema tribal de posições sociais) e de tratamento recíproco, criados por essa forma de ajustamento social entre captores e cativos. Os trabalhos que estes realizavam, especialmente os jovens e as mulheres, e a forma de apropriação dos produtos de suas atividades subentendiam a transferência das obrigações recíprocas entre “pai” e “filho” ou entre “marido e esposa” para a pessoa dos escravos.

Somente Evreux conseguiu observar corretamente esses laços sociais entre o senhor e o escravo na sociedade tupinambá. Staden foi recebido e tratado como “filho” pelo chefe *Abatí-poçanga*, do grupo local *Taquaraçutiba*; [755] nem por isso foi sua curiosidade aguçada. Os excertos reunidos aqui contêm as observações mais pertinentes do cronista francês: “vivem com os filhos de seus senhores, como se fossem irmãos, e em breve tempo gozam muita liberdade no seu cativeiro”;

Gozam também de muitos privilégios, que os levam a residir voluntariamente entre os *tupinambás*, sem desejar fugir, considerando seus senhores e senhoras como pais e mães, pela docilidade com que os tratam cumprindo assim seu dever; não ralham com eles e nem os ofendem, não os espancam, desculpam-nos em muita coisa contanto que não ofendam os seus costumes: são muito compadecidos, e chegam a chorar quando os franceses tratam os seus com aspereza, e se outros se lastimam do procedimento dos franceses prestam-lhe todo o crédito ao que dizem.

[...]

Quando fogem dos franceses, eles os ocultam, levam-lhes o sustento nos matos, vão visitá-los, as raparigas vão dormir com eles, contam-lhes o que se passa, aconselham-nos sobre o que devem fazer, de tal sorte que é muito difícil agarrá-los, embora vão atrás deles uns vinte homens, e isto não fazem para com os escravos dos seus semelhantes;[756]

o jovem cuja mãe fora sacrificada pelos tupinambá teve com Evreux uma explicação sobre suas relações com os senhores, muito esclarecedora: “Acrescentou que depois de ter sido sua mãe morta e comida, seu senhor e sua senhora o adotaram por filho, ele os tratava por pai e mãe”; o cronista observa que “quando falava deles era com afeição inexplicável, embora tivessem comido sua própria mãe, e já fosse resolvido o comê-lo também pouco tempo antes de chegarmos à ilha”, e anota que “seu senhor e senhora tomavam o trabalho de vir vê-lo em nossa casa, embora fosse necessário vencer a distância de cinqüenta léguas, desde sua aldeia até aqui”. [757]

Além dos rituais de que tomavam parte na qualidade de vítima, [758] os escravos participavam, como os demais membros da comunidade dos captores, das diversas cerimônias tribais. Apesar de possuírem e de poderem usar, enquanto vivessem, as armas, os ornamentos e outros bens pertencentes aos mortos cujo passamento expiarium, [759] parece que se ressentiam da relativa escassez desses objetos. Evreux, pelo menos, escreve a respeito: “Vão livremente aos *cauins*, e danças públicas, enfeitando de mil maneiras o seu corpo, quer com pinturas, quer com penas, *quando podem, pois estas são muito caras*”. [760] O rapaz com o qual manteve a entrevista reproduzida em seu livro ter-lhe-ia dito: “vendo-me agora escravo, sem pintura no corpo, sem cocar, sem enfeites nos braços, e nem nos pulsos, como acontece aos filhos dos grandes nas nossas terras, antes queria ser morto”. [761] Quanto aos rituais de que participavam na qualidade de vítimas, porém, como nos de exibição de suas pessoas aos companheiros dos senhores [762] e nos de sacrifício, eram ornamentados completa e majestosamente pelos captores. O massacre constituía a última situação social vivida pelo escravo na comunidade dos captores. Nessa ocasião, ele compartilhava com o senhor os papéis centrais de uma das cerimônias mais importantes na vida religiosa tribal. Ambos se defrontavam socialmente como pessoas de cujas ações dependeriam a efetivação de um ideal ético e a realização de ambições ou aspirações que consubstanciavam, de modo diverso para cada um deles, o próprio destino de um e de outro. Essa relação extrema do senhor com o escravo, de sacrificante para vítima, se desenrolava sob a forma de luta e garantia a cada contendor determinados sentimentos de auto-suficiência. Enquanto um atuava como o “bem-aventurado” a quem cabia vingar os parentes mortos ou satisfazer os desejos dos espíritos, [763] o outro encontrava uma satisfação interior na própria situação vivida, pois interpretava seu comportamento agressivo com uma modalidade de *vingança*. [764] Explica-se assim por que certas expectativas de comportamento do matador e da vítima possuíam para eles um significado ético. O primeiro encorajava o segundo, estimulando-o a morrer com coragem e dignidade: “Feitas estas cerimônias afasta-se algum tanto dele e começa de lhe fazer uma fala a modo de pregação, dizendo-lhe que se mostre mui esforçado

em defender sua pessoa, para que o não desonre, nem digam que matou um homem fraco, efeminado, e de pouco ânimo, e que se lembre que dos valentes é morrerem daquela maneira”.[\[765\]](#) Por sua vez, o escravo esperava ser sacrificado por um guerreiro tão reputado e valoroso quanto ele:

Somente uma coisa pode causar-lhe apreensão, principalmente se se trata de um grande guerreiro: o fato de possivelmente não ter o seu algoz estado ainda na guerra, de não ser como ele um grande e valente guerreiro, um *kerembave* e *tetanatu*. Nesse caso, fica desesperado e julga grande afronta e desonra que lhe fazem. Mas quando o encarregado de matá-lo é um *kerembave* e *tetanatu* ou *tauáíve*, não se importa de morrer e encara a morte como uma grande honra.[\[766\]](#)

A discussão das conexões entre a escravidão e a integração da estrutura social da sociedade tupinambá, o segundo problema a ser examinado aqui, compreende naturalmente duas questões. De um lado, por sua natureza e por sua função sociais, a escravidão fazia parte da estrutura social. De outro, ela intervinha, como uma das instituições em que repousava o equilíbrio da sociedade tribal, na configuração da estrutura social. Assim, a escravidão era, ao mesmo tempo, um produto e uma das condições do funcionamento do sistema organizatório tribal; mas abrangia apenas situações sociais estritamente regulamentadas e só contribuía para satisfazer necessidades sociais regularmente produzidas por essas situações. Daí a limitação do problema à vinculação reversível dessa instituição com a integração da estrutura social.

O que foi visto até agora permite definir a escravidão na sociedade tupinambá como uma forma regular de provisionamento de vítimas para fins cerimoniais. Encarada desse ângulo, a escravidão se apresenta, primariamente, como uma técnica produzida e subordinada à estrutura social. Os traços que a caracterizavam como técnica social, isto é, o modo de apropriação, de conservação e de utilização dos escravos, eram determinados socialmente tanto no sentido de que correspondiam a necessidades inerentes às condições de vida proporcionadas pela estrutura social, quanto no de que se misturavam inextricavelmente a outras técnicas e valores sociais. A vingança dos parentes mortos ou os desejos canibalísticos dos espíritos dos ancestrais (e provavelmente de outras divindades) é que forneciam a justificação ideológica e o fundamento emocional das ações sociais integradas aos três conjuntos mencionados de padrões de comportamento. Cada conjunto dependia, por sua vez, de outras técnicas sociais com os valores correspondentes: o modo de apropriação dos seres humanos constituía uma função das atividades guerreiras em seu estilo aborígene; o modo de conservação das pessoas dos cativos representava uma consequência dos rituais de integração do estranho à vida comunitária, através dos quais os prisioneiros de guerra eram reduzidos à condição de vítimas virtuais e, nessa qualidade, a membros transitórios de alguma parentela; o modo de utilização das vítimas se realizava por meio do sacrifício humano e dos rituais a ele subordinados. As necessidades inerentes ao tipo de existência proporcionado pela estrutura social delimitavam a função específica da escravidão na sociedade tupinambá, que consistia em contribuir para estabelecer certas condições de

segurança nas relações com o sagrado e para manter a integridade das parentelas. Portanto, a conversão dos cativos em vítimas e o massacre do crânio delas com fins cerimoniais faziam parte de um processo social. É possível admitir-se que a conservação da vida dos prisioneiros de guerra seria impraticável se a técnica de conversão dos cativos em vítimas não tivesse sido descoberta, e que então a própria escravidão não existiria, como instituição social, na sociedade tupinambá. Todavia, se os fins cerimoniais não fossem bastante fortes para criar a necessidade de disposição de vítimas, é quase certo que essa técnica não encontraria condições favoráveis ao seu desenvolvimento. Isso quer dizer que, por motivos sociais, o modo de utilização de vítimas formava o núcleo da escravidão na sociedade investigada. Não só a apropriação dos inimigos e a conservação de suas vidas se subordinavam formalmente a esse conjunto de ações sociais, mas em torno dele é que se concentravam os valores que justificavam o esfacelamento do crânio da vítima como algo necessário e como uma obrigação sagrada, de caráter público. Em suma, na medida em que a escravidão possuía uma função social na sociedade tupinambá, esta não se realizava através da conservação da vida dos escravos, mas através de sua “morte”, consumada ritualmente e com fins cerimoniais.

As inferências que se poderiam extrair dessa interpretação são heterogêneas, ainda que igualmente importantes do ponto de vista sociológico. Primeiro, ressalta que, em virtude da própria natureza das conexões da escravidão com a estrutura social, o esfacelamento do crânio dos escravos era inelutável. Aos dados expostos acima, que comprovam empiricamente esta conclusão, seria possível acrescentar outros, fornecidos por Evreux e por Staden. O cronista alemão se refere a um índio carijó que fugira dos portugueses e se refugiara entre os tupinambá do grupo local *Ubatuba*, tornando-se seu escravo. Esse escravo vivera três anos entre os seus senhores; mas adoeceu, e eles resolveram executá-lo: “Vai morrer. Queremos matá-lo antes que morra”.[\[767\]](#) Essa informação é parcialmente confirmada pelo autor francês, que atesta a prática do esfacelamento do crânio dos escravos doentes ou mortos antes do sacrifício: “se acontece morrerem de moléstias estes escravos, sendo assim privados do leito de honra, isto é, de serem mortos e comidos publicamente, um pouco antes do seu falecimento levam-nos para o mato, lá partem-lhe a cabeça, espalham o cérebro e deixam o corpo insepulto e entregue a certas aves grandes, semelhantes aos nossos corvos” e “quando são encontrados mortos em seus leitos, atiram-nos em terra, arrastam-nos pelos pés até o mato, onde lhes racham a cabeça, como acima disse”.[\[768\]](#) O mesmo cronista menciona um caso concreto: uma escrava *tapuia*, catequizada pelos missionários franceses, foi por eles enterrada segundo o estilo europeu. À noite, apesar da pressão em contrário exercida pelos brancos, os tupinambá a desenterraram e procederam ao esfacelamento ritual do crânio do cadáver.[\[769\]](#) Segundo, percebe-se que os fins cerimoniais do sacrifício poderiam ditar a época do massacre do crânio, e, por conseguinte, o período de vida concedido ao cativo. Quando se tratava de uma retaliação recente, como atesta o exemplo descrito por Gandavo,[\[770\]](#) o sacrifício da vítima poderia ser consumado imediatamente ou dentro de poucos dias. É provável, porém, que os sacrifícios consagrados à propiciação das divindades nem sempre

eram praticados de modo imediato. Daí a conservação da vida dos prisioneiros e acumulação deles, interpretada pelo chefe *Farinha Grossa* como algo necessário à coesão social,[\[771\]](#) no seio dos grupos locais. Terceiro, evidencia-se claramente que a escravidão não podia desenvolver-se no sentido de uma “instituição industrial” na sociedade tupinambá, apesar do aproveitamento da capacidade de trabalho das escravas e dos escravos jovens, descoberto e praticado eventualmente pelos tupi. A estrutura social não comportaria semelhante desenvolvimento da instituição, não só por causa do sistema econômico tribal, como já foi indicado, mas ainda e essencialmente em virtude da função social desempenhada pela escravidão naquela sociedade.

À condição de vítima eram inerentes algumas alienações, como se pode depreender de sanções que tinham por objeto a pessoa dos escravos, das quais três são bem conhecidas. Uma delas, a aniquilação das vítimas como pessoas por meios sangrentos (esfacelamento ritual do crânio e canibalismo cerimonial), tinha vigência universal, aplicando-se a todos os escravos, independentemente do sexo e da idade.

[\[772\]](#) As outras duas derivavam da combinação das noções de concepção com as representações relativas ao estado de escravo; os tupinambá acreditavam que o pai era responsável pela geração dos filhos[\[773\]](#) e se imputavam posse plena sobre os seus descendentes: “consistem as outras leis em não poderem os escravos, de ambos os sexos, casarem-se senão à vontade dos seus senhores, porque tanto uns como outros moram juntos e seus descendentes pertencem ao mesmo dono”.[\[774\]](#)

Em virtude dos efeitos dessa combinação, os filhos dos senhores com as escravas pertenciam às linhagens dos senhores, enquanto os filhos dos escravos com as companheiras tupinambá pertenciam às linhagens dos escravos. Por isso, as sanções em questão se manifestavam no controle das relações sexuais dos escravos de sexo masculino[\[775\]](#) e na transmissão da condição de vítima a seus filhos.

Essas alienações, produzidas e reguladas socialmente através das condições de vida proporcionadas aos cativos, infundiam à instituição da concessão de companheiras uma função suplementar: a de servir como meio de identificação e de controle dos frutos das relações sexuais dos escravos com mulheres tupinambá. Evreux dá uma informação cujo teor não se coaduna com esta interpretação e contradiz, inclusive, a sua observação de que os escravos só podiam casar-se com mulheres concedidas pelos senhores.[\[776\]](#) A crítica dessa informação é inexeqüível, pois não existem dados comparativos suficientes. É possível que os tupinambá permitissem às jovens as aventuras com os escravos, a que se refere o cronista francês. Nesse caso, ou possuiriam outros meios de controle da vida sexual dos escravos, que permanecem desconhecidos, ou as jovens se submeteriam a práticas abortivas, se fosse necessário.[\[777\]](#)

Porém, o mesmo autor testemunha que as aventuras sexuais dos escravos com as esposas dos senhores estavam sujeitas a punições severas; “primeiramente não devem tocar na mulher do seu senhor, sob pena de serem flechados logo, e a mulher morta ou pelo menos bem açoitada, e entregue a seus pais, resultando-lhe muita vergonha de ser companheira de um dos seus servos”.

[\[778\]](#) Sabe-se ainda, concretamente, que um escravo do principal *Uyrapyran* compeliu a esposa do senhor a ter relações sexuais consigo e que foi difícil aos

franceses impedir sua execução. Por intermédio de um estratagema, conseguiram-no afinal, reduzindo as punições ao açoitamento da mulher e do escravo, cujo castigo assumiu proporções cruéis.[\[779\]](#) Ora, o testemunho e o exemplo mostram que o controle da vida sexual dos escravos era o mais meticuloso possível e que a liberdade deles, nessa esfera, deveria ser bastante circunscrita. Se a execução dos cativos se explica facilmente (a morte deles não poderia acarretar nenhuma complicação nas relações entre as parentelas solidárias), o mesmo não acontecia com as esposas dos senhores. O fato de os costumes sancionarem tanto o repúdio quanto a execução não constitui um índice da forte reprovação oposta às transgressões? Daí a inferência estabelecida, comprovada direta ou indiretamente pelas informações relativas à concessão de companheiras e à execução ritual dos filhos dos escravos, segundo a qual alienações típicas afetavam a vida sexual destes. A noção de propriedade não tem nenhuma importância na imputação de posse plena sobre os filhos dos escravos. Essa consequência fazia parte naturalmente, dir-se-ia, do status dos escravos como pessoas humanas na sociedade tupinambá. Como e enquanto escravos, eles não poderiam transmitir a seus filhos senão a condição de vítima, que lhes dava uma situação nas parentelas dos senhores. Ao contrário, os senhores podiam assegurar a seus filhos com as escravas, através dos rituais de nascimento e da couvade [período de resguardo cumprido pelo pai — N. E.], a posição de membros das parentelas a que pertenciam e, por conseguinte, a de descendentes e continuadores de suas linhagens. De modo que os filhos dos escravos com as mulheres tupinambá se viam na contingência de sofrer o mesmo destino que seus pais, em virtude das alienações que pesavam sobre a personalidade destes. Esse aspecto da escravidão atraiu singularmente a atenção e a malevolência dos cronistas. Alguns informam que eles podiam ser sacrificados logo após o nascimento;[\[780\]](#) outros, porém, que esperavam que as crianças atingissem certa idade, consumando então seu sacrifício e o repasto coletivo.[\[781\]](#) Gabriel Soares e Gandavo descrevem o comportamento da mãe e dos seus parentes nessas circunstâncias.

E se esta moça emprenha do que está preso, como acontece muitas vezes, como pare, cria a criança até idade que se pode comer, que a oferece para isso ao parente mais chegado que lh'o agradece muito, o qual lhe quebra a cabeça em terreiro com as cerimônias que se adiante seguem, onde toma o nome; e como a criança é morta, a comem assada com grande festa, e a mãe é a primeira que come desta carne, o que tem por grande honra, pelo que de maravilha escapa nenhuma criança que nasce destes ajuntamentos, que não matem; e a mãe que não come seu próprio filho, a que estes índios chamam *cunhambira*, que quer dizer filho do contrário, têm-na em ruim conta, e em pior, se o não entregam seus irmãos, ou parentes com muito contentamento.
[\[782\]](#)

E se a mulher que foi do cativo acerta de ficar prenhe, aquela criança que pare, depois de criada matam-na, e comem-na sem haver entre eles pessoa alguma que se compadeça de tão injusta morte. Antes seus próprios avós, a quem mui devia chegar esta mágoa, são aqueles que com maior gosto o

ajudam, e dizem que como filho de seu pai se vingam dele, tendo para si que em tal caso não toma esta criatura nada da mãe, nem crêem que aquela inimiga somente pode ter mistura com seu sangue.[783]

É evidente que o modo de utilização das vítimas, o qual delimitava a própria função da escravidão na sociedade tupinambá, subordinava essa instituição ao sacrifício humano. Como a guerra, ela constituía, sob este aspecto, uma técnica do sistema religioso tribal. E, como a guerra, ela intervinha, mediante a conexão indicada com o sacrifício humano, na integração da estrutura social: a) enquanto condição do sistema tribal de posições sociais, graças às vinculações de sacrifício humano com os mecanismos tribais de determinação do status e papéis; b) enquanto fator do equilíbrio social, em virtude da função social que desempenhava. Como os problemas dessa natureza já foram (ou serão adiante) objeto de discussão em termos da função social da guerra, presumo ser desnecessário abordá-los do ângulo da escravidão.

No entanto, a escravidão era um dos fulcros da integração da estrutura social: através da circulação de vítimas ela impulsionava os mecanismos sociais que promoviam o ajustamento das parentelas e que mantinham o padrão correspondente de solidariedade social.[784] Convém, por isso, reunir aqui as escassas informações a respeito desse fenômeno. Segundo Anchieta e Knivet, a troca de escravos seria um comportamento recíproco e rotineiro: “A maior honra que têm é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar, porque muitos dos que o tomam o dão a matar a outros, para que fiquem com algum nome”:[785] “Quando apanham um homem qualquer, ou se fazem algum prisioneiro, não o matam, mas aquele que o prende o dá a seu irmão ou a seu amigo para sacrificá-lo”. [786] Essas explicações categóricas são confirmadas por Staden, cujas indicações são muito mais completas; eis como relata as suas experiências com os tupinambá: “Os seus costumes, nessa ocasião, não me eram ainda tão conhecidos como mais tarde, e porisso pensei que eles agora se preparavam para matar-me. Mas, logo vieram os irmãos *Nhaê-pepô-oaçú*, o ‘Grande Caldeirão’, e *Alkindar-miri*, o ‘Pequeno Alguidar’, que me tinham aprisionado, e disseram que me haviam dado de presente ao irmão de seu pai, o *Ipirú-Guaçú*, o ‘Grande Tubarão’, por amizade. Este me guardaria e me mataria, quando me quisesse devorar, para assim conseguir uma alcunha”. “O mesmo *Ipirú-Guaçú*, havia um ano, aprisionara também um escravo, mandando-o de presente ao *Alkindar-miri*, em sinal de amizade. Este o executara, alcançando uma alcunha por tal feito, e por isso prometera ao *Ipirú-Guaçú* mandar-lhe o primeiro inimigo que capturasse. Este fui eu”. [787] Posteriormente, Staden ainda foi presenteado ao principal *Abatí-Poçanga*. [788] De acordo com essas indicações, as trocas de escravos se processavam: a) entre “irmãos” presumivelmente, irmãos reais e classificatórios) ; b) entre pessoas ligadas umas às outras como os filhos do irmão com seus pais classificatórios; c) entre “amigos” (ou seja, entre pessoas pertencentes a parentelas solidárias e, provavelmente, ligadas por afinidade). Além disso, o marido da irmã se obrigava a presentear o irmão da mulher com seus prisioneiros de guerra; [789] e o pai real podia presentear o filho com seus prisioneiros, visando antecipar as cerimônias de sacrifício da primeira

vítima.[\[790\]](#)

Os dados expostos, especialmente os consignados por Staden, põem em evidência: 1) que o presenteamento de vítimas representa uma modalidade de circulação de presentes; 2) que o presenteamento de vítimas correspondia e criava obrigações e direitos recíprocos dentro do grupo doméstico: os parentes que davam um escravo de presente esperavam uma compensação equivalente no futuro; 3) que o presenteamento de escravos não se confinava ao grupo doméstico: também era praticado por pessoas que pertenciam a parentelas e a grupos locais distintos, embora solidários, criando as mesmas obrigações e direitos recíprocos; 4) que o princípio de reciprocidade imprimia ao presenteamento de escravos: a) o caráter de processo social, pois originava uma cadeia de presenteamentos sucessivos, cuja natureza e função permitem falar em *troca* e em *circulação* de vítimas; b) um conteúdo moral, que fazia da circulação de vítimas uma forma social de “aliança” e de “comunhão”: a troca pressupunha e intensificava, no caso, os laços de *amizade* (ou de solidariedade) entre os agentes. Aplicando à interpretação desses fatos a teoria elaborada por Mauss,[\[791\]](#) verifica-se que as ações de dar e de receber vítimas se incorporavam ao sistema tribal de prestações totais, tal como estas se desenvolveram entre os tupinambá, e se combinavam dinamicamente a outra esfera do mesmo sistema (a de circulação de mulheres). Aquelas ações não se reduziam a simples gestos de simpatia ou de camaradagem. Elas se impunham em nome de interesses sociais, que envolviam a própria “posição” das parentelas no consenso tribal e o padrão de solidariedade social nascido da cooperação-competitiva das parentelas nas atividades guerreiras e cerimoniais.[\[792\]](#)

Em conjunto, os resultados desta sumária análise das conexões da escravidão com a estrutura social contribuem para esclarecer duas questões importantes. Em primeiro lugar, deixam patente que a guerra e a escravidão se ligavam mutuamente como técnicas sociais complementares, subordinadas ao sacrifício humano. Encarando-se as relações das duas instituições tribais deste ângulo, constata-se que a escravidão constituía um produto da guerra, na medida em que o modo de apropriação de escravos encontrava nas atividades guerreiras a sua fonte material e a sua origem imediata. Mas que, reciprocamente, ela se tornava uma condição permanente da guerra. Os efeitos sociais das retaliações praticadas pelos inimigos, a competição por prestígio entre as parentelas e a propiciação dos espíritos ou divindades estimulavam constantemente o desejo de possuir e de acumular escravos. Assim, a escravidão conduzia à guerra, e conduzia de maneira regular, em coerência com o ritmo de vida social, cujos fatores engendraram as necessidades de apropriação de seres humanos para o sacrifício ritual. Em segundo lugar, abre perspectivas que permitem estabelecer qual era a noção de *estado de guerra* subjacente às atividades guerreiras dos tupinambá e de seus contrários. Os rituais de aprisionamento e de integração à comunidade dos captos não determinavam o fim do estado de guerra, mas a sua continuação sob outra forma. Era como inimigo que o escravo realizava o seu destino de vítima e o fazia, dentro de suas possibilidades, de modo agonístico, vivendo o sacrifício como uma situação de luta à mão armada. A importância sociológica desse resultado advém da congruência da referida noção de *estado de*

guerra, que se incorporava à consciência social dos aborígenes, com o conceito de guerra adotado neste trabalho e com as implicações teóricas do mesmo. [\[793\]](#)

RESUMO

Nesta parte do presente capítulo, “a situação social dos cativos” foi examinada em face da condição de vítimas a que eles se viam convertidos, isto é, de pessoas destinadas ao sacrifício ritual. Nem o grau de diferenciação da vida social nem os fins e os valores sociais que justificavam a apropriação de seres humanos comportavam a formação de uma camada social, integrada exclusivamente pelos escravos e pelos seus descendentes. Os escravos eram incorporados ao grupo doméstico dos senhores e, enquanto vivessem, gozavam de todas as prerrogativas e garantias concedidas aos membros da tribo em termos dos critérios naturais de atribuição de status (sexo e idade), com exceção daquelas que a condição de vítima necessariamente derogava ou alienava. Todavia, estas não alcançavam uma expressão suficientemente forte para reduzir os escravos a um estado de degradação moral ou social. Ao contrário, estavam contidas dentro dos limites impostos pelo status dos escravos como seres humanos.

Vista como um conjunto de ações e de relações sociais estritamente regulamentadas, com referência a fins e a valores sociais, a escravidão constituía uma *instituição dependente* na sociedade tupinambá. Por sua natureza e por sua função, ela adquiria realidade social graças ao sacrifício humano e aos rituais subseqüentes ou às técnicas sociais a eles subordinados. O modo de apropriação de inimigos, por meio da guerra; o modo de conversão dos cativos em vítimas, através dos rituais de integração dos prisioneiros de guerra; o modo de utilização das vítimas, nos cerimoniais de execução, formavam constelações de ações sociais determinadas direta ou indiretamente por aquela *instituição nuclear*.

Por isso, as relações dos senhores e dos escravos possuíam um significado ético, polarizado na posição recíproca de ambos como sacrificantes e vítimas, e os destinos deles se cruzavam através do sacrifício, que se tornava tão importante para uns quanto para os outros. E a escravidão intervinha na configuração do equilíbrio da sociedade tribal, seja como substrato material, seja como condição ou como fator de integração da estrutura social. Quanto à guerra, a escravidão representava ao mesmo tempo: um produto das atividades guerreiras, que representavam a sua fonte imediata; e uma condição permanente da realização das incursões e das expedições guerreiras.

2. OS FUNDAMENTOS GUERREIROS DO COMPORTAMENTO COLETIVO

Em seu conjunto, os conhecimentos obtidos até agora somente permitem

compreender e interpretar os problemas de formação da personalidade e de integração da estrutura social, em suas conexões com a guerra do ângulo do processo de socialização. Todavia, ficou mais ou menos implícita, em cada parte do trabalho, a existência de valores que transcendiam os limites dos ajustamentos sociais descritos. O estudo da natureza e da função desses valores, na medida em que eles estavam ligados à guerra e às atividades sociais provocadas por ela, constitui o objeto do presente capítulo.

Com relação aos dois capítulos precedentes, portanto, a análise que será desenvolvida aqui se particularizará pela preocupação de descobrir os sentimentos e as idéias que unificavam pela base, emocional e ideologicamente, o comportamento guerreiro dos tupinambá. Não se trata mais de saber como os ideais guerreiros se incorporavam à personalidade masculina nem de explicar por que todos os homens “normais” se achavam socialmente condenados a ser guerreiros, pelo menos em certa fase de sua vida. Mas de identificar os fatores sociais que, através das diferenças individuais de temperamento e de caráter, produziam um conjunto de semelhanças sociais suficientemente profundas para garantir a *ação conjugada* nos empreendimentos guerreiros.

Ao estudo desses fatores sociais se opõe uma dificuldade de caráter metodológico. É que a guerra se subordinava, como já foi largamente indicado neste trabalho, ao sistema religioso tribal: as razões que justificavam a realização de expedições ou de incursões guerreiras diziam respeito às relações dos vivos com os espíritos dos mortos, com as divindades. Daí a impossibilidade de analisar diretamente os aludidos fatores. Com o fito de contornar semelhante dificuldade, foi adotado um artifício analítico, o qual permitiu uma ampla exploração dos dados disponíveis. O artifício consistiu em escolher o sacrifício humano e os rituais subseqüentes como um meio de investigação dos “fundamentos guerreiros do comportamento coletivo”. De fato, os rituais de sacrifício, de antropofagia e de renomação atuavam, do ponto de vista mágico-religioso, como rituais de destruição das vítimas e de purificação dos seus algozes. De acordo com o conceito aborígine de guerra,^[794] as situações sociais que integravam esses rituais faziam parte do *estado de guerra* ou, melhor, constituíam o desfecho previsto e regular da atualização de ações hostis contra determinados “inimigos” e contra o grupo social a que eles pertencessem. Por isso, as normas sociais que as regulavam, as atitudes exteriorizadas em seu transcurso e a função social que elas desempenhavam, através da integração aos referidos rituais, continham necessariamente uma natureza bélica ou guerreira. Estudando-as é possível: 1) identificar sociologicamente os valores que justificavam a guerra, etológica e eidologicamente, e impulsionavam psiquicamente os tupinambá a aceitá-la ou a desejá-la, com todas as suas conseqüências; 2) conhecer a importância relativa desses valores na constituição e no funcionamento da “consciência coletiva ou comum”.

Este capítulo se divide em duas partes.^[795] Na primeira, “os ritos de ‘destruição’ dos inimigos”, serão apresentadas algumas informações fornecidas pelos cronistas sobre os aspectos dos ritos de sacrifício, de antropofagia e de renomação concernentes ao tratamento dispensado aos inimigos, como e enquanto vítimas, e ao

modo de utilização de suas pessoas. Na segunda, “significado e função dos ritos de ‘destruição’ dos inimigos”, serão examinadas, e à medida do possível ou do necessário interpretadas sociologicamente, as diferentes implicações sociais da *vingança* (vinculadas com a guerra), a qual os tupinambá acreditavam concretizar através da “destruição” das vítimas.[\[796\]](#)

A. Os ritos de “destruição” dos inimigos

A destruição dos inimigos se processava socialmente. Ela era consumada por meios rituais e constituía uma atividade coletiva no sentido mais autêntico possível: tanto pela “massa” de participantes quanto pelo estado de comunhão que se criava e pela natureza das obrigações morais que se atualizavam socialmente. Como foi visto acima, a noção de “vingança” fornecia o móvel aberto das incursões guerreiras, do aprisionamento de inimigos e do modo de utilização de suas pessoas.[\[797\]](#) Ela penetrava igualmente todas as ações e as atividades sociais que se integravam aos ritos de “destruição” dos inimigos, nos quais se achava polarizada de modo positivo. As descrições dos cronistas fixam os diversos momentos das dramáticas ocorrências, que então se desenrolavam, e nos permitem acompanhá-los “cronologicamente”, em suas três fases principais: a da execução, com os rituais anteriores e as cerimônias preparatórias; a do repasto coletivo; e a da purificação. As três fases correspondiam culturalmente a conjuntos coerentes de ações sociais, mas se ligavam entre si de tal maneira que a primeira desempenhava, com relação às outras duas, a função de núcleo de aglutinação social e ideológica. De acordo com o objeto desta monografia, só serão mencionadas aqui as ações sociais em que os tupinambá e as vítimas se defrontavam na qualidade de inimigos; ou seja, as ações que conferiam àqueles rituais o caráter de situações sociais de luta.

Pelo que se pode perceber através das informações dos cronistas, os tupinambá praticavam duas espécies de sacrifício humano. Um deles se destinava a aplacar os espíritos dos parentes mortos recentemente: tanto os que eram privados da vida de maneira sangrenta, pelos inimigos, quanto os que morriam de velhice ou por causa de doenças.[\[798\]](#) O outro tinha por fim o culto dos ancestrais míticos. Parece que a organização cerimonial das duas espécies de sacrifício humano não era a mesma. Segundo presumo, a última abrangia algumas cerimônias a mais, estendendo-se por maior número de dias. Quanto às relações com a vítima, porém, compreendiam no essencial as mesmas cerimônias.[\[799\]](#) Por isso, não será necessário discutir aqui as hipóteses que permitem separar as duas espécies de sacrifício. Nem se impõe, tampouco, o exame circunstanciado das relações do matador e dos seus companheiros com a vítima, tendo em vista cada uma das duas conexões religiosas do sacrifício humano na sociedade tribal.

A vítima desempenhava, naturalmente, o papel de personagem central no desenvolvimento das cerimônias de execução. Direta ou indiretamente, ela tomava parte ativa em todas as ações ritualizadas que precediam a sua “morte”. Por isso, é possível separar-se, no sistema de ritos que tinham por função religiosa preparar a vítima, o sacrificante, os seus comparsas, o público e os instrumentos sacrificais, um

conjunto de cerimônias especialmente dedicadas ao seu próprio tratamento. Do ponto de vista analítico, essas cerimônias podem ser reduzidas a seis categorias fundamentais, mais ou menos interpenetradas: a) ritos de separação da vítima; b) ritos de inculpação da vítima; c) ritos de preparação da vítima; d) ritos de captura simbólica da vítima; e) ritos de vingança simbólica da vítima; f) ritos de execução. Como foi visto, a conversão do cativo em vítima promovia a sua integração à comunidade dos captos. Para que o sacrifício pudesse ser consumado, era preciso: 1) desligar o escravo do “nosso grupo”; 2) atualizar as suas ligações com o espírito a quem o massacre seria consagrado. Subentendendo-se que o estado de vítima se conservava inalterado, ambas as coisas resultavam da observância dos ritos de separação. A desligação do “nosso grupo” dava ao cativo prerrogativas que ele possuía antes da captura; basta dizer que, nessa ocasião, ele poderia fugir dos captos, os quais o submetiam a severa vigilância e o alojavam em uma cabana forte. [800] Aparentemente, isso significa que as relações da vítima com os captos voltavam a assumir o mesmo *tônus emocional* que os antepunha, antes da captura e dos rituais de integração, como inimigos irreconciliáveis e instintivos. Nessa nova condição, a vítima poderia tornar-se uma fonte de perigos para a comunidade. Como os ritos tinham uma duração determinada, os captos precisavam conviver com sua pessoa alguns dias; e estariam sujeitos a conseqüências nefastas, se a transformação do estado da vítima não fosse acompanhada por uma atualização das ligações desta com o espírito ao qual seria consagrado o sacrifício. No fundo, vistos sob este aspecto, os ritos de separação tinham uma função religiosa, que consistia em promover a comunhão com o sobrenatural através da vítima. Verifica-se isso pelas cerimônias observadas pelos tupinambá, em conexão com as fases da preparação ritual da vítima. Assim que tosquiavam e pintavam o corpo do prisioneiro com tintura de jenipapo, se processava a preparação ritual das mulheres, “tanto velhas, quanto jovens”, com tintura de jenipapo, e procediam à ornamentação dos comparsas masculinos do matador, os quais entravam em relação cerimonial com a vítima antes que ele. [801] Com a terceira e última preparação, na qual a vítima era ornamentada para o sacrifício, terminava a desligação do “nosso grupo”, [802] o que é posto em relevo simbolicamente, pela captura ritual do cativo. Então, as mulheres eram especialmente ornamentadas para as cerimônias de que deviam participar; [803] e se processava a preparação do ibirapema [804] e do sacrificante. [805] Segundo Thevet, no decorrer das cerimônias de separação ofereciam uma jovem para dormir com a vítima. [806] É provável que isso ocorresse de fato com alguns prisioneiros. Se a companheira fosse muito velha ou se fosse infecunda por outras razões, a oferta de uma jovem se associaria ao ideal de possuir um filho da vítima, no qual praticariam novo massacre. Naturalmente, o desfecho dos ritos de separação redundava na segregação espacial da vítima. A segregação espacial ocorria depois da captura simbólica e dos ritos de vingança, que se seguiam a ela; a vítima era levada para uma cabana, especialmente construída para esse fim, no entardecer, e nela ficava, juntamente com os instrumentos sacrificais e a coifa de penas que deveria usar. [807] Assim que o sol se punha, realizavam a “dança da corça” (“danse de la biche”) no centro da praça. Os prisioneiros participavam dessas cerimônias, a

que também eram admitidas as mulheres.[808] Depois eram reconduzidos para a cabana, na qual passavam a noite vigiados pelas mulheres.[809]

Os ritos de inculpação da vítima tinham por objetivo identificar o prisioneiro ao grupo a que ele pertencia. As cerimônias realizadas se destinavam a evocar as ações sacrílegas dos inimigos, praticadas nas pessoas dos ancestrais ou parentes mortos; e visavam significar à vítima que o seu sacrifício constituía uma punição àquelas ações sacrílegas. A documentação permite distinguir dois momentos capitais na observância desses ritos. No primeiro momento, que se ligava às cerimônias postas em prática com o fito de separar a pessoa do escravo do “nosso grupo”, a vítima era conduzida para a cabana do sul, na qual se realizava de dia a sua primeira preparação cerimonial e a das mulheres. As redes das mulheres (“velhas”, segundo o informante) estavam dependuradas em torno à do prisioneiro. Assim que este se deitava, as “velhas” começavam a cantar, o que faziam ininterruptamente durante toda a noite. O cativo não dormia e ficava ouvindo o canto das mulheres, no qual elas relatavam que chegara o tempo de vingar os seus amigos, contra o grupo a que ele pertencia.[810] Essas cerimônias precediam à libertação e à captura simbólicas do prisioneiro. No segundo momento, que de acordo com Thevet e Cardim se sucedia à captura simbólica, celebravam cerimonialmente a apropriação da vítima para os fins rituais a que ela era destinada.

Acabada esta luta ele em pé, bufando de birra e cansaço com o outro que o tem aferrado, sai um coro de ninfas que trazem um grande alguidar novo pintado, e nele as cordas enroladas e bem alvas, e posto este presente aos pés do cativo, começa uma velha como versada nisto e mestra do coro a entoar uma cantiga que as outras ajudam, cuja letra é conforme à cerimônia, e enquanto elas cantam os homens tomam as cordas, e metido o laço no pescoço lhe dão um nó simples junto dos outros grandes, para que se não possa mais alargar, e feita de cada ponta uma roda de dobras as metem no braço à mulher que sempre anda detrás dele com este peso, e se o peso é muito pelas cordas serem grossas e compridas, dão-lhe outra que traga uma das rodas, e se ele dantes era temeroso com a coleira, mais o fica com aqueles dois nós tão grandes no pescoço na banda de trás, e por isto diz um dos pés das cantigas: *nós somos aquelas que fazemos estirar o pescoço ao pássaro*, posto que depois de outras cerimônias lhe dizem noutra pé: *se tu foras papagaio, voando nos fugiras*. [811]

Thevet descreve as cerimônias que se desenrolavam a seguir, no decorrer da tarde mas antes das cinco horas. A vítima era reconduzida para a cabana em que se processara a sua preparação ritual e as mulheres observavam as seguintes cerimônias:

E em sua presença se apresentavam de novo várias mulheres emplumadas, as quais após estarem bem paramentadas com seus belos enfeites, saíam daquela cabana quatro a quatro, cada uma com um enduape [anonas] atrás das costas. Saindo da cabana batiam com a mão na boca ao passar diante deles [dos prisioneiros], gritando o mais alto que elas podiam; depois estando todas de fora corriam pelo meio da praça, amotinando-se, como se elas

tivessem querido se combater. E depois de estarem algum tempo nesse lugar, elas retornavam rapidamente para o interior das cabanas, passando sempre diante dos prisioneiros, para lhes causarem mais desgosto. E saíam de novo quatro a quatro, por diversas vezes, procedendo como da primeira vez.[\[812\]](#)

A vítima era preparada ritualmente para as diversas cerimônias das quais deveria participar. As fontes não consignam o significado de cada conexão particular dos ritos de preparação da vítima; todavia, não é difícil perceber que a preparação consagratória ocorria tardiamente, na véspera do dia em que deveria ser consumado o massacre. Portanto, após a desligação completa da vítima do “nosso grupo” e o estabelecimento da comunhão com o espírito que iria receber o sacrifício. As cerimônias de preparação da vítima praticadas antes se ligavam aos ritos de inculpação e de vingança simbólica.

A primeira preparação cerimonial se processava no dia em que começavam os ritos que precediam ao sacrifício. Ela tinha por objeto preparar a vítima para as cerimônias iniciais de inculpação, em que ela era identificada ao grupo hostil a que pertencia e nas quais eram mencionados os delitos sacrílegos que tornavam o seu sacrifício algo moralmente imperioso. É provável, por isso, que essa primeira preparação visasse apenas conformar a vítima aos padrões de pintura do corpo e de tonsura do cabelo de sua própria tribo. Thevet, pelo menos, informa que o prisioneiro era levado para “as cabanas do sul”, juntamente com suas redes, e que ali as mulheres se entregavam à sua toailete. Esta era simples: ele se sentava, e as mulheres tosquiavam o seu cabelo por diante e pintavam de negro todo o corpo dele, com jenipapo.[\[813\]](#) Nesse mesmo dia ocorria a oferta de uma coifa de penas ao prisioneiro: as penas eram fixadas por meio de cera, sendo consideradas “bonitas” pelo informante, o qual escreve ser aquela uma “coisa excelentemente, e propriamente feita”.[\[814\]](#) À noite é que tinham lugar as cerimônias de inculpação indicadas.

As cerimônias de libertação e de captura simbólicas, com as cerimônias de inculpação que as seguiam, também eram precedidas de uma preparação especial da vítima. Thevet assevera que conduziam o prisioneiro para fora da “aldeia”, entre as malocas do norte e do oeste, e que ali lhe “lavavam a barba” e que raspavam ainda “qualquer coisa, que não haviam feito no dia precedente”.[\[815\]](#) Depois disso, ocorreriam as mencionadas cerimônias de captura e de inculpação. Parece que essa preparação tinha uma função religiosa mais ampla, embora não fosse uma “toailete suprema”, como escreve Métraux.[\[816\]](#) De fato, várias fontes informam que os tupinambá lavavam então todo o corpo do prisioneiro.[\[817\]](#) Não se sabe qual seria o significado do banho nessa ocasião, mas é provável que esta parte do cerimonial tivesse alguma conexão com a purificação da vítima para o sacrifício.

No mesmo dia, isto é, na véspera da execução, porém após a captura cerimonial e uma demonstração de vingança da vítima, tinha lugar a última preparação ritual. Depois dela, que se realizava concomitantemente com a preparação ritual do ibirapema, a vítima estava apta para participar da “dança da corça” e das cerimônias de execução; até que chegasse esse momento, no entanto, devia ser segregada em uma cabana especial, como já foi mencionado. Tudo indica que essa preparação

suprema tinha por função consagrar a vítima ao espírito que devia receber o sacrifício.

A preparação suprema era precedida pelo ritual de amarramento da mussurana no pescoço da vítima.[\[818\]](#) As mulheres que cuidavam da sua toailete suprema também eram preparadas ritualmente para as circunstâncias e faziam as mesmas operações com o ibirapema ou tacape. Elas cobriam o rosto do prisioneiro com “goma” e distribuía em cima dela cascas de ovo.[\[819\]](#) Essa toailete devia se processar antes do entardecer, pois por volta das cinco horas a vítima era conduzida, já ornamentada, para a “dança da corça”.[\[820\]](#) Segundo Cardim, ela se consumaria ainda no período da manhã:

Aquela manhã que começam a beber enfeitam o cativo por um modo particular que para isso têm, a saber: depois de limpo o rosto, e quanta penugem nele há, o untam com um leite de certa árvore que pega muito, e sobre ele põem um certo pó de umas cascas de ovo verde de certa ave do mato, e sobre isto o pintam de preto com pinturas galantes, e untando o corpo todo até a ponta do pé o enchem todo de pena, que para isto têm já picada e tinta de vermelho, o qual faz parecer a metade mais grosso, e a coisa do rosto o faz parecer tanto maior e luzente, e os olhos mais pequenos, que fica uma horrenda visão.[\[821\]](#)

Outras fontes se referem a essa preparação cerimonial. Pero Correia afirma que pintariam de azul o rosto da vítima e indica qual era a utilização da coifa de penas, cuja oferta à vítima é descrita por Thevet: “Depois que têm todas as coisas acabadas, pintam o rosto aos que hão de matar, de azul, fazendo-lhe também muitos labores e na cabeça lhes põem uma carapuça de cera toda coberta de franja de penas, e atam-lhe uma soga de algodão pela cinta, e fazem-lhe quatro ramais”;[\[822\]](#) enquanto Gabriel Soares informa que, além da resina, usavam também o mel como fixador, e fornece uma indicação sobre a pintura dos pés da vítima: “untam o cativo todo com mel de abelhas, e por cima deste mel o empenam todo com penas de cores, e pintam-no a lugares de jenipapo e os pés com uma tinta vermelha”.[\[823\]](#) Por fim, Staden indica que a preparação suprema da vítima era acompanhada de uma cantiga ritual: “Do mesmo modo pintam o rosto do prisioneiro, e enquanto uma mulher o pinta, cantam as outras”.[\[824\]](#)

Na medida em que se pode interpretá-las por suas condições sociais externas, as ações sociais atualizadas no decorrer da captura simbólica da vítima tinham por fim a reapropriação, por meios violentos, da pessoa do cativo. Nesse sentido, os ritos de captura simbólica constituíam um marco no processo de separação da vítima do “nosso grupo”: daí em diante ela estava para os tupinambá na relação pura e simples de “estranho” e a sua consagração ao espírito que ia receber o sacrifício devia transcender como uma medida de segurança para a coletividade. Por isso, presumivelmente, é que a preparação suprema da vítima se realizava logo depois da captura simbólica e em conexão com a consagração do ibirapema, que segundo Staden ocorreria antes que a do prisioneiro.[\[825\]](#) Os dois textos mais completos, a respeito, são os de Thevet e de Cardim. O primeiro informa que assim que terminavam as cerimônias de purificação, o prisioneiro era libertado. “Todos os

selvagens estavam enfileirados de um e de outro lado da entrada das cabanas. Pelo meio desses selvagens fez-se correr os ditos prisioneiros, havendo nessas filas um selvagem escolhido para receber aqueles prisioneiros, tendo cada qual um enduape (*amonas*) atrás das costas, e estando todos pintados, como acima ficou dito, tendo um chinelo de algodão — *un soulier de cotton* (?) — inteiramente novo.

Imediatamente os prisioneiros partiram do lugar, para correr entre as duas filas dos selvagens, havendo entre eles o espaço de vinte passos. Logo foram agarrados pelos corpos, e todos se lançaram sobre eles, levando-os para o meio da praça das quatro cabanas, ao lugar que eles chamam *Carbé*, e passaram a mussurana, da qual já falamos acima, pelo pescoço.”[826] A descrição de Cardim é um pouco diferente, pois não menciona a organização de filas[827] e acentua o significado das relações agonísticas para a vítima; todavia, também localiza os ritos de captura simbólica como seqüência das cerimônias de purificação.

E entrando pela aldeia, o preso vai já com o olho sobre o ombro, porque não sabe de que casa ou porta lhe há de sair um valente que o há de ferrar detrás, porque como toda sua bem-aventurança consiste em morrer como valente, e a cerimônia que se segue é já das mais propínquas à morte, assim como o que há de aferrar mostra as suas forças em só ele o subjugar sem ajuda de outrem, assim ele quer mostrar ânimo e forças em lhe resistir; e às vezes o faz de maneira que, afastando-se o primeiro como cansado em luta, lhe sucede outro que se tem por mais valente homem, os quais às vezes ficam bem enxovalhados, e mais o ficariam se já a este tempo o cativo não tivesse a peia ou grilhões.[828]

Léry, cujas observações sobre essas cerimônias não são exatas, acrescenta os seguintes dados sobre o amarramento ritual da mussurana no corpo da vítima: “Não se imagine porém que o prisioneiro com isso o deprima. Ao contrário, com audácia e incrível segurança jacta-se das suas proezas passadas e diz aos que o mantêm agarrado: ‘Também eu, valente que sou, já amarrei e matei vossos maiores’. Cada vez mais feroz volta-se para ambos os lados exclamando para uns e para outros: ‘Comi teu pai e moquei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e fiquem certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertenco não de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar”.[829]

Os ritos de vingança simbólica abrangiam ações cujo sentido aparentemente variava em conexão com as constelações cerimoniais a que se integravam de modo imediato. Pois, de acordo com a documentação disponível, é possível distinguir quatro modalidades de atualização social de atitudes agressivas e vindicativas por parte da vítima. Uma delas se ligava aos ritos de separação, com relação aos quais representava, nos sacrifícios consagrados aos ancestrais míticos, como que a própria etapa inicial de afastamento do escravo do “nosso grupo”. Ela vem descrita por Cardim, e pelo que parece a cerimônia reproduzia uma situação mítica: a destruição do corpo de *Maire-Monan*. [830] “O segundo dia trazem muitos feixes de canas bravas de comprimento de lanças e mais, e a noite põem-nas em roda em pé, e pondo-lhes o fogo ao pé se faz uma formosa e alta fogueira, ao redor da qual andam

bailando homens e mulheres com maços de flechas ao ombro, mas andam muito depressa, porque o morto que há de ser, que os vê melhor do que é visto por causa do fogo, atira com quanto acha, e quem leva, leva, e como são muitos, poucas vezes erra”.[\[831\]](#) Após a captura simbólica e o amarramento ritual da mussurana, ocorria outra manifestação de agressividade do prisioneiro. Como ela precedia à preparação consagratória, é de crer-se que fazia parte dos ritos de separação e que visava a regular formalmente as relações dos tupinambá com a vítima como relações de hostilidade, de inimigo para inimigo. Thevet, que nos dá as informações sobre essa cerimônia, afirma que os prisioneiros tinham liberdade de correr para onde quisessem e que os guardas, encarregados de segurar a mussurana, tinham que correr atrás deles, acompanhando-os. Nessa ocasião, eles podiam atirar pomos de jenipapo e outros projéteis, como pedaços de raízes e cacos (“fondes”) nos seus algozes, sendo-lhes permitido, inclusive, utilizar o arco com flechas rombudas. Suas mulheres encarregavam-se do provisionamento dos projéteis e das flechas, permanecendo por isso sempre ao lado deles.[\[832\]](#)

Diferente parece ter sido a função dos mesmos comportamentos nas outras duas modalidades de atualização social de atitudes agressivas e vindicativas. Elas faziam parte de cerimônias observadas após a consagração da vítima. É evidente que elas correspondiam à preocupação de conceder à vítima a oportunidade de vingar-se dos seus algozes.[\[833\]](#) Essa preocupação, pelo que se pode alcançar interpretativamente, nascia do desejo de aplacar a cólera do espírito da vítima. Segundo Thevet, no decorrer da “dança da corça” (que se realizava ao anoitecer, na véspera da execução), observava-se uma dessas manifestações de vingança. Os prisioneiros interromperam violentamente essa dança ritual, perseguindo os circunstantes com os projéteis de que estavam providos.[\[834\]](#) As demais fontes mencionam apenas a cerimônia de vingança praticada no dia do massacre ritual, antes da exibição cerimonial do ibirapema e da apresentação ritual do sacrificante.

Enquanto isso, os índios cauinam e bebem excessivamente, até se embebedar, dançam então e cantam pelo espaço de dois a três dias depois do que conduzem o prisioneiro, sempre amarrado pelo ventre, até o local em que deve ser massacrado. Aí colocam junto dele grande quantidade de frutos do tamanho de maçãs, porém duríssimos, e dizem-lhe, cercado-o: *ejepuic*, vinga a tua morte, ou, segundo a verdadeira significação da palavra, toma tua desforra. Imediatamente o prisioneiro, que tem as mãos livres, agarra os frutos e tudo o mais que pode pegar e atira com toda a força contra os assistentes, conseguindo não raro ferir seriamente alguns. Os que seguram as pontas da corda, com que está amarrado, usam rodela de couro para se protegerem.[\[835\]](#)

Conforme Léry, os dois guardas encarregados de imobilizar a vítima por meio da mussurana é que lhe diriam: “Vinga-te antes de morreres”.[\[836\]](#)

Entre os demais ritos e os de execução havia uma pequena pausa.[\[837\]](#) No dia da execução ocorriam, antes do massacre da vítima, várias cerimônias, as quais tinham por objeto a sua pessoa.[\[838\]](#) A primeira cerimônia consistia no amarramento cerimonial para o massacre. Assim que o dia clareava, a vítima era conduzida para o

lugar do massacre, sendo a mussurana levada enrolada em “pequenas árvores”. A mussurana era então desenrolada e estendida ao comprido, sendo que as pontas, que estavam amarradas no pescoço da vítima, eram descidas e prendidas pela cintura. As duas extremidades da mussurana eram seguradas por dois guerreiros, segundo uns; por mais que dois, segundo outros. Os braços e as mãos da vítima ficavam livres, para que ela pudesse vingar-se, lançando projéteis contra os circunstantes. Os homens encarregados de segurar a mussurana se protegiam “com rodela de couro de *tapirussú*”. A vítima ficava nessa posição até consumir os seus projéteis e ter tomado a sua “desforra”.[\[839\]](#) Segundo Léry, antes de ficar imobilizado pela cintura, ela seria exibida ritualmente aos circunstantes.[\[840\]](#) De acordo com Cardim, a despedida ritual da companheira do escravo precedia à cerimônia do amarramento da mussurana; Thevet, porém, insinua que a despedida transcorria depois do amarramento ritual da mussurana.[\[841\]](#)

Após o amarramento da mussurana, a vítima fazia o seu auto-elogio:

Nossos amigos os *Maracajás* são gente de bem, fortes e potentes na guerra. Eles capturaram e comeram vários dos vossos parentes nossos inimigos, e desses que me têm para me fazer morrer. Mas eles vingarão logo minha morte, e vos comerão quando quiserem e a vossos filhos também. Quanto a mim, eu já matei e comi muitos amigos desse maligno *Aignan*, que me tem prisioneiro. Eu sou forte, eu sou potente. Fui eu que muitas vezes capturei em marcha covardes como vocês, que nada sabem da guerra; e muitas outras palavras eles dizem, que mostram o pouco-caso que eles têm da morte, e que o medo desta não pode em nada abalar sua mais que brutal segurança.[\[842\]](#)

Além do diálogo com o sacrificante, a vítima mantinha, antes do massacre, diálogos rituais com outros personagens. Gabriel Soares apanhou a parte desta cerimônia, que dizia respeito à participação verbal das mulheres: “onde lhe as velhas dizem que se farte de ver o sol, pois tem o fim tão chegado; ao que o cativo responde com grande coragem, que pois ele tem vingança de sua morte tão certa, que aceita o morrer com muito esforço”.[\[843\]](#) Knivet e Abbeville assinalam, por sua vez, que o diálogo seria mantido com um dos velhos do grupo: “apanharam um dos portugueses e, amarrando-lhe nova corda à cintura, conduziram-nos a um pátio onde três selvagens mantinham esta corda de um lado e três do outro, ficando o português no meio. Veio então um ancião que lhe ordenou: ‘Olha para todas as coisas que amas’, declarando-lhe que devia dizer adeus a elas, pois nunca mais as veria”.[\[844\]](#) Abbeville indica um fato muito importante: o ancião que se encarregava desse diálogo se apresentava diante da vítima munido com o tacape ou ibirapema consagrado.[\[845\]](#)

O diálogo travado com o sacrificante tinha o mesmo teor: todos eles evidenciam, em conjunto e coerentemente, que a vítima se conservava identificada com o grupo a que pertencia até o fim e que o massacre era interpretado, sob esse aspecto, como uma punição justa, infligida aos inimigos através de sua pessoa. Thevet informa, no que é unanimemente confirmado, que o diálogo ritual entre a vítima e o sacrificante se processava logo depois da oferta cerimonial do tacape a este último:

Isso feito, oferecia-se a espada a um dos principais, o qual a dava àquele que estava deputado para fazer a execução. Depois que ele a recebia, ele se dirigia ao prisioneiro, mostrando-lhe a espada, e simulando querer bater-lhe, dizia: chegou o tempo de morreres, a fim de que sejamos vingados de nossos amigos mortos por tu, e teus amigos. Depois disso o prisioneiro, seguro como um rochedo, lhe respondia que ele não tinha pena de sua morte, estando certo que seus amigos tirariam vingança de sua morte ainda que ela tardasse.

[846]

Como se sabe, são várias as fontes que confirmam esta descrição; [847] eis aqui apenas alguns exemplos: “e vem um deles mui bem ataviado e lhe faz a prática de seus antepassados; e, acabada, o que está para morrer responde, dizendo que dos valentes é não temer a morte, e que ele também matara muitos dos seus e que cá ficam seus parentes que o vingarão e outras coisas semelhantes”; “e com este estrondo entra [o matador] no terreiro da execução, onde está o que há de padecer, que o está esperando com grande coragem com uma espada de pau na mão, diante de quem chega o matador, e lhe diz que se defenda, porque vem para o matar, a quem responde o preso com mil roncarias”; “chega-se [o matador] ao padecente dizendo-lhe muitas coisas e ameaçando-lhe sua geração que o mesmo há de fazer a seus parentes”; “A esta altura, aproximou-se um moço, robusto, com as mãos e faces tintas de vermelho, dizendo à vítima: ‘Tu me vês? Sou aquele que matou muitos da tua nação, e te matará’”. [848]

O massacre se desenrolava como uma situação de luta. As relações da vítima com o sacrificante eram relações agonísticas, o que testemunha o caráter compulsório ou involuntário do sacrifício humano na sociedade tupinambá. [849] Cardim fornece a descrição mais extensa da pugna, naturalmente desigual, travada entre o sacrificante e a vítima:

[...] e nisto aparelha-se um para furtar o corpo, que é toda a honra de sua morte. E são nisto tão ligeiros que muitas vezes é alto o dia sem o poderem matar, porque em vindo a espada pelo ar, ora desvia a cabeça, ora lhe furta o corpo, e são nisto tão terríveis que se os que têm as pontas das cordas o apertam, como fazem quando o matador é frouxo, eles tão rijo que os trazem a si e os fazem afrouxar em que lhes pese, tendo um olho neles e outro na espada, sem nunca estarem quedos, e como o matador os não pode enganar ameaçando sem dar, sob pena de lhe darem uma apupada, e eles lhe adivinham o golpe, de maneira que, por mais baixo que venha, num assopro se abatem e fazem tão razos que é coisa estranha, e não é menos tomarem a espada aparando-lhe o braço por tal arte que sem lhe fazerem nada correm com ela juntamente para baixo e a metem debaixo do sovaco tirando pelo matador, ao qual, se então não acudissem, o outro o despacharia. [850]

Essa descrição é parcialmente confirmada por outras fontes: “Ditas estas palavras e outras semelhantes que eles costumam arrazoar nos tais tempos, remete o matador a ele com a espada levantada nas mãos, em postura de o matar, e com ela o ameaça muitas vezes fingindo que lhe quer dar. O miserável padecente que sobre si vê a cruel espada entregue naquelas violentas e rigorosas mãos do capital inimigo

com os olhos e sentidos prontos nela, em vão se defende quanto pode. E andando assim nestes cometimentos acontece algumas vezes virem a braços, e o padecente tratar mal ao matador com a mesma espada. Mas isto raramente, porque correm logo com muita presteza os circunstantes a livrá-lo de suas mãos”;[\[851\]](#)

“Imediatamente o sanguinário assassino põe-se a saltar, bravatear e voltear a espada por cima do miserável, o qual embora amarrado, procura pegá-la e arrancá-la das mãos de seu algoz. Mas a qualquer movimento para fazê-lo, os que seguram a corda puxam-no para trás”;[\[852\]](#) “E se sucede que o preso, ao tempo de lhe descarregarem o golpe, for tão manhoso e tiver tantas forças que, com os braços, que lhe ficam livres, arrebatou a espada ao matador, escape da morte, porque para esse efeito lhas deixam livres”.[\[853\]](#) Gabriel Soares dá uma informação, aceita e repetida por Salvador, segundo a qual a vítima dispunha, para a sua defesa, de uma “espada de pau”:[\[854\]](#) “mas o solto [o matador] remete a ele com a sua espada de ambas as mãos, da qual se quer desviar o preso para alguma banda, mas os que têm cuidado das cordas puxam por ela de feição que o fazem esperar a pancada, e acontece muitas vezes que o preso primeiro que morra, chega com sua espada ao matador que o trata muito mal, sem embargo de lhe não deixarem as cordas chegar a ele; por mais que o pobre trabalha, não lhe aproveita; porque tudo é dilatar a vida mais dois credos, onde a rende nas mãos de seu inimigo, que lhe faz a cabeça em pedaços com sua espada”.[\[855\]](#)

Essas descrições sugerem que as relações do sacrificante com a vítima, no momento da execução, também estavam associadas ao padrão ideal indicado acima, de concessão de oportunidades de “vingança” ao inimigo a ser imolado. Essas relações possuíam um caráter mágico-religioso, pois tinham, aparentemente, por fim aplacar o espírito da vítima. Este poderia voltar-se contra seus algozes, perigo que era conjurado e afastado através das cerimônias atualizadas, que estabeleciam o estado de participação com o sobrenatural, e de respeito pela vítima. Métraux emprega, de passagem, o termo “jogo” para designar a atuação de luta do sacrificante com a vítima.[\[856\]](#) De fato, o termo se aplica adequadamente à situação. O sacrifício constituía algo inexorável, que dignificava a vítima e a reintegrava, como já foi visto, na corrente da *existência*; se as “regras do jogo” fossem fielmente observadas, isto é, se os cerimoniais fossem postos em prática sem nenhum lapso, a dignidade da vítima não sofreria abalos que pudessem desencadear sua cólera, depois de “morta”, orientando-a contra os algozes, especialmente o sacrificante e os seus comparsas imediatos. Sob esse aspecto, as relações agonísticas com o sacrificante faziam parte das “regras do jogo” e se integravam aos ritos de vingança simbólica da vítima.

O massacre da vítima tinha lugar assim que o sacrificante encontrava uma oportunidade adequada para assestar o golpe fatal. “O selvagem encarregado da execução levanta então o tacape com ambas as mãos e desfecha tal pancada na cabeça do pobre prisioneiro que ele cai redondamente morto sem sequer mover braço ou perna. E dir-se-ia um magarefe abatendo um boi. Em verdade muitas vezes as vítimas estrebuxam no chão, mas isso por causa do sangue e dos nervos que se contraem. O executor costuma bater com tal destreza na testa ou na nuca que não

se faz necessário repetir o golpe e nem a vítima perde muito sangue”.[\[857\]](#) O golpe na nuca era dado por detrás; as fontes indicam que novos golpes podiam ser assestados, antes e depois de o corpo da vítima cair no chão.[\[858\]](#) Anchieta escreve que, graças a essa modalidade de massacre, não atormentavam a vítima; “contentam-se com lhes quebrar a cabeça com um pau, que é morte muito fácil”.

[\[859\]](#) Se a vítima não morresse com a primeira pancada, ficava pelo menos sem sentidos. Doutro lado, Cardim assinala que os tupinambá procuravam evitar a perda do sangue: “e todo o dia e noite é bem servido de festas mais que de comer, porque não dão outro conduto senão uma fruta que tem sabor de nozes, para que ao outro dia não tenha muito sangue”.[\[860\]](#)

As relações com a vítima não terminavam, como se poderia supor, com o massacre. Ao contrário, elas se complicavam depois dele, e determinavam a observância de outros ritos, os quais tinham um duplo objetivo : 1) consumir a “destruição” da vítima; 2) evitar que o seu “espírito” se tornasse nefasto para o sacrificante e para a coletividade. O primeiro objetivo era conseguido através da antropofagia ritual; o segundo, em parte por meio dela, mas especialmente por intermédio dos ritos de purificação do sacrificante ou ritos de renomação.

É preciso entender, porém, o que significa “destruição” neste contexto anímico. Para usar conceitos adequados ao nosso pensamento — como os de pessoa, de alma e de corpo —, aquilo que se poderia representar como sendo a “pessoa” da vítima não era propriamente destruído através do sacrifício. Ela continuava a existir como uma realidade anímico-religiosa e social após o massacre: quer na memória coletiva do grupo a que pertencesse a vítima; quer na sociedade sobrenatural dos ancestrais míticos e parentes “mortos”, se a vítima estivesse suficientemente integrada no mundo do sagrado.[\[861\]](#) Isso porque os tupi, outros “povos primitivos”, acreditavam que cada “pessoa” possuía mais do que uma “alma”. Quantas, exatamente, não se sabe. Evreux assevera o seguinte: “Crêem na imortalidade da alma: quando no corpo chamam-na *An*, e quando deixa este para ir ao lugar, que lhe é destinado, *Anquere*”.

[\[862\]](#) Essa informação, interpretada da perspectiva cultural do grupo, dá a conhecer duas espécies de “almas” (ainda que se possa presumir que cada “pessoa” contasse com maior número de “almas”). Ora, o que era “destruído”, por meio do sacrifício e da antropofagia, era o “corpo” e a “alma” correspondente, que ficava nele. A outra “alma” (ou as outras) continuava a existir. Embora os cronistas não mencionem esse fato, ele é comprovado — seja pelos ritos de antropofagia (parcialmente) e de purificação do sacrificante; seja pelo próprio imperativo, de caráter mágico-religioso, de “vingança” posterior da vítima, por seus parentes e amigos.

Essa realidade anímica, que sobreexistia ao sacrifício, é que constituía uma fonte de perigos para o sacrificante e para a coletividade. Era dela que o grupo procurava defender-se, consumindo o “corpo” da vítima. Era por causa dela que o sacrificante tomava várias precauções e se submetia a penosas cerimônias. Em síntese, enquanto a sombra da vítima pairasse sobre a comunidade dos seus algozes, nem o sacrificante nem o grupo a que ele pertencesse estavam em segurança. A rotina não se restabeleceria antes que toda ameaça de luta fosse completamente conjurada. De modo que a situação de luta se prolongava através dos ritos de antropofagia e de

renominação ou purificação, no mesmo clima mágico-religioso em que se processara a captura do inimigo, sua incorporação à comunidade e sua execução. Tomando-se como ponto de referência o sacrifício da onça, é possível pôr em evidência os sentimentos dos tupinambá com relação à “alma” da vítima, que não era destruída em consequência do massacre. Como já foi indicado acima, o sacrifício da onça se realizava sob forma ritual, do mesmo modo que o de seres humanos, e conferia ao sacrificante as mesmas prerrogativas mágico-religiosas.[863] Ora, Thevet descreve uma cerimônia destinada exatamente a aplacar a cólera do animal, a evitar represálias por parte de sua “alma”:

E a árvore estando cortada, e a presa conduzida para o meio da aldeia, as mulheres a enfeitavam com ornamentos de todas as cores, do mesmo modo que fazem ao prisioneiro que deve ser comido, metiam-lhe braceletes nos braços, e mantendo a besta firme[864] a choravam, dizendo em sua linguagem: eu te rogo não queiras te vingar sobre nossas crianças de que tenhas sido assim aprisionada, e morta por tua ignorância. Pois não fomos nós que te enganamos assim, mas antes tu mesma. Nossos homens não armaram aqueles laços senão para agarrar animais bons para comer, e não acreditavam encontrar-te assim presa. Mas, temendo-te, te mataram. Portanto, que tua alma não dê conselhos às outras tuas semelhantes, para vingar tua morte sobre nossos filhos.[865]

As informações disponíveis sugerem que o sacrificante — e naturalmente as pessoas que, como ele, estavam em certa relação para com a vítima, como os seus comparsas, que participavam da captura simbólica e de outros ritos posteriores — se expunha de modo imediato às represálias da “alma” do inimigo massacrado. A preparação ritual do sacrificante tinha por fim, portanto, pô-lo em condições de defrontar-se com a vítima no plano mágico-religioso. Uma das fontes, pelo menos, salienta por que ele se tingia de “branco”: “para que a alma do tapuia não entre nele”. [866] Essa razão, de ordem sobrenatural, fazia com que o sacrifício se subordinasse a uma complicada organização ritual, que era obedecida independentemente da natureza da vítima. As referências anteriores mostram que se comportavam, no massacre da onça, da mesma maneira que no de um ser humano; e Cardim esclarece que a idade não alterava a observância das cerimônias prescritas: “porque têm eles neste ato tantos agouros que para matar um menino de cinco anos vão tão enfeitados como para matar algum gigante”. [867] Parece, além disso, que os ritos observados depois do massacre dependiam estreitamente das “chances” do sacrificante conservar-se com vida, as quais eram determinadas pelo desfecho das suas relações agonísticas com a vítima. “Se este que mataram ao cair cai de costas, e não de bruços, têm-no por grande agouro e prognóstico que o matador há de morrer, e inda que caia de bruços têm muitas cerimônias, as quais se se não guardam têm para si que o matador não pode viver, e são muitas delas tão penosas que se alguém por amor de Deus sofresse seus trabalhos não ganharia pouco.” [868]

Os dados relativos ao repasto coletivo não apresentam a mesma consistência que os concernentes aos ritos de execução. Embora as fontes tenham dispensado larga

atenção a esse tema da cultura tupinambá, não conseguiram compreender as ações então desenroladas em termos de sua regulamentação ritual e das suas conexões mágicoreligiosas e míticas. De modo que, em conformidade com o ponto de vista interpretativo aqui adotado, deverei restringir a análise a alguns aspectos das cerimônias, que se seguiam ao massacre ritual da vítima e que tinham por objeto a utilização do seu corpo para fins rituais.[\[869\]](#) *Grosso modo*, esses aspectos dizem respeito: a) ao aproveitamento e ao consumo da carne da vítima; b) à distribuição ritual da mesma; c) às conexões socioculturais das ações canibalísticas, que lançam alguma luz sobre o sentido subjetivo que elas possuíam para os tupinambá. Quanto ao primeiro aspecto, parece que a reprodução de algumas descrições dará uma idéia de como os tupinambá procediam nessa fase dos rituais de “destruição” da vítima.

Morto o triste, levam-no a uma fogueira que para isto está prestes, e chegando a ela, em lhe tocando com a mão dá uma pelinha pouco mais grossa que véu de cebola, até que todo fica mais limpo e alvo que um leitão pelado, e então se entrega ao carnicheiro ou magarefe, o qual lhe faz um buraco abaixo do estômago, segundo seu estilo, por onde os meninos primeiro metem a mão, e tiram pelas tripas, até que o magarefe corta por onde quer, e o que lhe fica na mão é o quinhão de cada um, e o mais se reparte pela comunidade salvo algumas partes principais que por grande honra, se dão aos hóspedes mais honrados, as quais eles levam muito assadas, de maneira que não se corrompam, e sobre elas depois em suas terras fazem festas e vinhos de novo.[\[870\]](#)

“O valente esgrimista, depois de saltar e voltear a espada para impressionar o prisioneiro, dá-lhe finalmente uma ou duas cacetadas atrás da orelha e quebra-lhe a cabeça fazendo cair os miolos no chão.” “Aproximam-se então as mulheres, agarram o cadáver e lançam-no ao fogo até queimarem-se todos os pêlos. Retiram-no então e lavam-no com água quente. Depois de bem limpo e alvo, abrem-lhe o ventre e retiram-lhe as entranhas. Cortam-no em seguida em pedaços e moqueiam ou assam-no.” “Para isso usam uma espécie de grelha de madeira a que dão o nome de *bucan*, moquém. Essa grelha é formada de quatro forquilhas de madeira, da grossura de uma perna, fincadas no chão em forma de quadrado ou retângulo e sobre as quais colocam duas varas com outras menores atravessadas e próximas umas das outras. O moquém ergue-se cerca de três pés acima do chão e tem comprimento e largura proporcionais ao número de homens que devem ser moqueados, não raro incrivelmente grande. Deitam fogo em baixo da grelha sobre a qual colocam todos os pedaços do pobre corpo estraçalhado: cabeça, tronco, braços e coxas, sem esquecer pernas, mãos, pés, inclusive entranhas ou partes dela, ficando o resto para o caldo. Nada perdem, e têm o cuidado de virar constantemente os pedaços para bem assá-los; e aproveitam até a gordura que escorre pelas varas e lambem a que se coagula nas forquilhas.”[\[871\]](#)

Então, com um dente de capivara, rasgaram os selvagens toda a pele do morto e tomando-o pela cabeça e pelos pés, o mantiveram à chama; depois, esfregando com as mãos, lhe despregaram toda essa pele, deixando-o em

carne viva. E prosseguiram cortando-lhe fora a cabeça, que deram ao carrasco; as entranhas, entregaram-nas às mulheres. Após isto, cortaram-no junta por junta; primeiro as mãos, depois os cotovelos, e assim todo o corpo, enviando a cada casa um pedaço, caindo então em danças. As mulheres fizeram grande provisão de vinho; no dia seguinte ferveram cada junta numa grande vasilha de água, a fim de que suas mulheres todas e filhos pudessem participar do caldo. Por espaço de três dias de nada mais se ocuparam senão dançar e beber dia e noite.[\[872\]](#)

O mesmo informante esclarece, adiante, certos pormenores dessa descrição: “Depois que o matam, tomam um dente de capivara que colocam num pedaço de madeira, e com isto esfolam todo o corpo da vítima, levantando-lhe a camada superior da pele. Mantendo o morto à chama, toda essa pele se despreza e a carne permanece muito limpa e branca. Assam-na então, ou a cozem, e alimentam-se com ela acreditando que a carne humana os faz fortes e valentes”.[\[873\]](#) Essas descrições são amplamente confirmadas, ou completadas, pelas demais fontes.[\[874\]](#)

Conviria esclarecer, no entanto, alguns aspectos das cerimônias que então se desenrolavam. Assim, os autores das descrições transcritas não mencionam que uma velha cuidava de recolher o sangue e os miolos da vítima, logo que esta tombava sobre o chão, em um “cabaço grande”;[\[875\]](#) segundo Thevet, a velha que se encarregava dessa tarefa limpava o sangue da vítima e o bebia “inteiramente cru”. Também não indicam a empalação da vítima, após o massacre e o limpamento do corpo, feita com “tição” ou um pau por uma mulher, com objetivo de impedir a evasão de quaisquer substâncias.[\[876\]](#) Quanto à pessoa que devia retalhar o corpo, era de fato do sexo masculino e devia ser “um velho”.[\[877\]](#) Doutro lado, quanto à operação descrita por Cardim, segundo o qual os meninos enterravam as mãos no abdômen da vítima e puxavam os intestinos, sabe-se que se tratava de um rito destinado a proporcionar aos imaturos certas virtudes mágicas e a conceder-lhes uma oportunidade de “vingança”.[\[878\]](#) Sobre essa cerimônia, escreve Thevet: “Outras mulheres vêm ainda com seus filhos, e pondo a mão deles em cima, e a molhando no sangue, diziam-lhes: Tu estás vingado de teu inimigo, vinga tu àquele golpe, meu filho. Eis um dos que te tornaram órfão de teu pai”.[\[879\]](#) Relativamente ao aproveitamento da gordura da vítima, Léry fornece as seguintes indicações: “Todas as partes do corpo, inclusive as tripas depois de bem lavadas, são colocadas no moquém, em torno do qual as mulheres, principalmente as gulosas velhas, se reúnem para recolher a gordura que escorre pelas varas dessas grandes e altas grelhas de madeira; e exortando os homens a procederem de modo que elas tenham sempre tais petiscos, lambem os dedos e dizem: *iguatú*, o que quer dizer ‘está muito bom’”.[\[880\]](#)

Staden, Léry e Brandão apontam, por sua vez, cerimônias que não são registradas por outros autores. O primeiro afirma que quatro mulheres exibiam ritualmente, após o esquartejamento, os quatro membros da vítima: “Depois de esfolado, toma-o um homem e cortalhe as pernas, acima dos joelhos, e os braços junto ao corpo. Vêm então as quatro mulheres, apanham os quatro pedaços, correm com eles em torno das cabanas, fazendo grande alarido, em sinal de alegria”.[\[881\]](#) O segundo se refere

a uma cerimônia de contemplação agressiva da carne moqueada: “Quando a carne do prisioneiro, ou dos prisioneiros, pois às vezes matam dois ou três num só dia, está bem cozida, todos os que assistem ao fúnebre sacrifício se reúnem em torno dos moquéns, contemplando-os com ferozes esgares”.[\[882\]](#) O terceiro, por fim, indica que a preparação do mingau, para as mulheres e as crianças, se processava ritualmente: “E as tripas e intestinos botam as velhas em uns alguidares e com grandes cantos e bailes andam à roda deles com umas canas nas mãos, nas quais trazem atados alguns anzóis que lançam sobre as tripas, fingindo com grandes risos que estão pescando dentro nelas”.[\[883\]](#) É óbvio que não se pode verificar a autenticidade dessas informações, nem pôr em relevo o significado das ações descritas. Elas têm o mérito, porém, de insinuar o grau de complexidade das cerimônias observadas pelos tupinambá, nessa fase do sacrifício, evidenciando ainda que os cronistas conseguiram apanhar somente os aspectos das mesmas mais acessíveis à observação do estranho.

A idéia de que consumiam todo o corpo da vítima aparece explicitamente, ou vem insinuada, na maioria das fontes. Gandavo, por exemplo, escreve categoricamente: “Tudo enfim assam e cozem, e não fica dele coisa que não comam todos quantos há na terra”.[\[884\]](#) Parece, porém, que certas partes do corpo da vítima não eram devoradas. Como as informações são contraditórias entre si, é impossível determinar, a esse respeito, coisa alguma com exatidão,[\[885\]](#) a não ser que a carne da vítima estava proibida para o sacrificante.[\[886\]](#) Os ossos e os dentes da vítima, por sua vez, possuíam um significado mágico, sendo conservados pelo sacrificante;[\[887\]](#) como nota Métraux: “Os ossos dos mortos eram conservados religiosamente, o crânio fixado sobre uma estaca diante da cabana do vencedor. Com seus dentes faziam-se colares e com as tíbias as flautas ou assobios. Era uma prova de valentia, implicando uma grande consideração, carregar em torno do pescoço longos colares de dentes humanos e possuir um grande número de crânios ao redor de sua cabana”.[\[888\]](#) Várias das ilustrações de Staden, aproveitadas neste trabalho, sugerem como os tupinambá exibiam os crânios de seus inimigos sacrificados ritualmente.

Como consumiam a carne moqueada? Eis uma pergunta que não encontra resposta nos dados disponíveis. Os autores que mencionam esse aspecto do canibalismo tupinambá o fazem em tais termos, que suas indicações são inaproveitáveis. Abbeville, por exemplo, fornece as seguintes referências, cujo teor contrasta com o próprio caráter das ações canibalísticas dos tupi-guarani: “comem os bárbaros essa carne humana com incrível apetite. Os homens parecem esfomeados como lobos e as mulheres mais ainda. Quanto às velhas, se pudessem se embriagar com a carne humana de bom grado o fariam”.[\[889\]](#) Realmente importante, entretanto, é a informação segundo a qual conservavam algumas partes do corpo para consumo ulterior.[\[890\]](#) É o que testemunham várias fontes: “Algum braço, ou perna, ou outro qualquer pedaço de carne costumam assar no fumo, e tê-lo guardado alguns meses, para depois quando o quiserem comer, fazerem novas festas, e com as mesmas cerimônias tornarem a renovar outra vez o gosto desta vingança, como no dia em que o mataram”;[\[891\]](#) “e guardam [os “velhos” e as “velhas”] alguma da [carne]

assada do moquém por relíquias, para com ela de novo tornarem a fazer festas, se se não oferecer tão cedo matarem outro contrário”;[\[892\]](#) “e guardam alguma [carne], muito assada e mirrada, a que chamam móquem, metida em novelos de fio de algodão e posta nos caniços ao fumo, para depois renovarem o seu ódio e fazerem outras festas”;[\[893\]](#) “Dos inimigos que matam, depois de se fartarem de suas carnes, tomam um pedaço dela, que depois de seca envolvem dentro em um grande novelo de fio de algodão, e desta maneira o guardam com muito cuidado; e quando sucede fazerem alguma grande borracheira, para mais se alegrarem nela desenvolvem a carne do novelo, e dela fazem muitas partes em pequenas fêveras, que repartem entre todos, para que as comam: e isto costumam fazer em sinal de vingança que tomaram e vitória que tiveram”.[\[894\]](#) Os órgãos genitais da vítima, fosse homem ou mulher, eram aproveitados desse modo, como “relíquias”.[\[895\]](#) Cerimônias da mesma espécie realizavam-nas os convivas, pertencentes a grupos locais solidários: “E os hóspedes que vieram de fora a ver esta festa levam o seu quinhão de carne, que lhe deram do morto, assada do moquém para as suas aldeias, onde como chegam fazem grandesinhos para com grandes festas, segundo sua gentildade, os beberem sobre esta carne humana que levam, a qual repartem por todos da aldeia, para a provarem e se alegrarem em vingança de seu contrário que padeceu”.[\[896\]](#)

Quanto ao segundo aspecto, a distribuição ritual da carne da vítima, o que feriu mais vivamente a atenção dos autores europeus foi o modo de repartição da mesma entre os circunstantes. A julgar por seus depoimentos, as ações canibalísticas não se confinavam a um setor social determinado, à comunidade dos guerreiros ou à dos anciãos: eram coletivas, delas participando, de uma maneira ou de outra, crianças e adultos, homens e mulheres. As crianças, os jovens de ambos os sexos e as mulheres em geral tomavam parte do repasto coletivo através da ingestão do mingau, feito com os intestinos e com outros órgãos da vítima. Os homens adultos, isto é, os *avá* e *tujuaé*, devoravam as demais partes do corpo, depois de moqueadas.[\[897\]](#) Todavia, parece que o mingau era muito apreciado pelos tupinambá[\[898\]](#) e que, quando o número de circunstantes estava em desproporção com a quantidade de carne a ser consumida, faziam-no para “poder chegar a todos”.[\[899\]](#) Em suma, as fontes esclarecem que cada participante tinha o seu quinhão da vítima: ela era dividida entre todos, pelos moradores das malocas e pelos hóspedes ou convivas — “qualquer que seja o número dos presentes”.[\[900\]](#) Segundo Staden, a distribuição equitativa seria um uso dos tupinambá: a vítima era repartida “em partes iguais”. Esses fatores, sexo, idade e número de participantes, são, sem dúvida, relevantes. De um lado, eles condicionavam a exteriorização de atitudes canibalísticas. Como explica Gabriel Soares, “os homens mancebos e as mulheres moças provam-nas somente, e os velhos e velhas são os que se metem nesta carniça muito”.[\[901\]](#) De outro, determinavam obviamente a quantidade de carne que cada um poderia ingerir. Porém, parece que o principal fator foi subestimado de maneira lamentável. Pelo pouco que se sabe a respeito da distribuição da carne da vítima, constata-se que ela se processava ritualmente e já estava prefigurada antes do sacrifício. De fato, Thevet informa que o prisioneiro de guerra, no decorrer das cerimônias de

integração à comunidade dos captos, era conduzido à maloca designada como *Carbé*, e que ali se desenrolava a cerimônia de distribuição ritual das partes do seu corpo. “O prisioneiro estando sentado no meio deles, distribuía a cada um sua parte, e porção do que eles devem ter quando ele é morto, de tal modo que não resta membro sobre ele, que não seja distribuído, embora não o matem por isso mais cedo.”[902] Staden foi submetido a essa cerimônia no grupo local *Ariró*, tendo lhe passado despercebido o significado que ela possuía:

Lá servi-lhes de mofa. O filho do chefe Cunhambebe amarrou-me as pernas em três lugares, e eu devia assim, com os pés ligados, saltar pela choça. Com isto riam e exclamavam: “Aí vem pulando o nosso manjar!”. Perguntei então ao meu amo que para aí me tinha conduzido, se me havia trazido para matar-me. Respondeu que não, mas que apenas era costume tratar assim os escravos estrangeiros. E desataram-me a corda das pernas. Aproximaram-se de mim então e apalparam-me a carne. Um dizia que o couro da cabeça lhe pertencia, outro, que a coxa lhe cabia.[903]

Thevet esclarece que o sustento do escravo, enquanto vivesse, era compartilhado pelas pessoas que se apropriavam, desse modo, de determinadas partes do seu corpo: “Aqueles aos quais é adjudicado qualquer pedaço, são sujeitos a contribuir para concorrer em sua alimentação. O que eles não recusam. Pois é mais fácil que eles mesmos sofram fome, do que seus prisioneiros não sejam bem tratados”.[904] E adiante volta ao assunto, mencionando que, após o massacre do crânio, “as partilhas se fazem segundo as porções, que tenham sido acordadas entre eles, antes que se tenha descarregado a morte sobre seu corpo”.[905]

Por fim, quanto ao terceiro aspecto, as conexões socioculturais das ações canibalísticas, é possível distinguir, de acordo com as explicações dos autores quinhentistas e seiscentistas, três motivos para o canibalismo tupinambá. Um deles seria a *vingança* contra os inimigos. Vários cronistas esposam esse ponto de vista, sustentando alguns que essa seria a razão fornecida pelos próprios tupinambá para a sua conduta. “Não é o prazer propriamente que os leva a comer tais petiscos, nem o apetite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos”.[906]

Fazem isto, não para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio, e quando na guerra escaramuçam uns com os outros, gritam entre si, cheios de fúria: “*Debe marãpá xe remiu ram begué*, sobre ti caía toda desgraça, tu és meu pasto. *Nde acanga jucá aipotá curi ne*, quero ainda hoje moer-te a cabeça. *Xe anama poepica que xe aju*, aqui estou eu para vingar em ti a morte de meus amigos. *Nde roó, xe mocaen serã ar eima riré* etc., tua carne hoje ainda, antes que o sol se deite, deve ser meu manjar”. Isto tudo fazem por imensa hostilidade.[907]

A *vingança*, como motivo das ações canibalísticas dos tupinambá, é também apresentada por alguns autores em função de determinações específicas. Assim, para Léry, ela se prendia à intimidação dos vivos: “Mas não comem a carne, como

poderiam pensar, por simples gulodice, pois embora confessem ser a carne humana saborosíssima, seu principal intuito é causar temor aos vivos. Move-os a vingança, salvo no que diz respeito às velhas, como já observei. Por isso, para satisfazer o seu sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro”.[\[908\]](#) Thevet, por sua vez, encontra na raiz do canibalismo tupinambá um elemento educativo: para que os jovens agissem como deviam na guerra era preciso que tivessem plena segurança de que sua morte seria “vingada”, e que aspirassem a essa espécie de distinção por parte dos companheiros.[\[909\]](#) Por fim, um relato mítico, consignado por Pigafetta, sugere que o princípio de reciprocidade no tratamento do “inimigo” ou do “contrário” é que explicaria não só a ingestão da carne humana, mas a própria origem e propagação do canibalismo naquelas sociedades tribais:

Comem às vezes carne humana, mas somente a de seus inimigos. Não é por gosto que a comem, mas por um costume que, segundo nos disseram, começou entre eles da seguinte maneira: uma velha mãe não tinha mais do que um filho, que foi morto pelos inimigos; algum tempo depois o matador de seu filho foi feito prisioneiro e conduzido à sua presença; para se vingar, a mãe arrojou-se como uma fera sobre ele, e aos brados despedaçou-lhe a espádua; teve o prisioneiro a dupla sorte de escapar das mãos da velha e fugir, voltando para os seus, aos quais mostrou as marcas das dentadas em sua espádua, e lhes fez crer (talvez o acreditasse também), que os inimigos tinham querido devorá-lo vivo. Para não serem menos ferozes que os outros, determinaram comer de verdade os inimigos que aprisionassem nos combates, e os outros fizeram o mesmo; entretanto, não são comidos no campo de batalha, nem vivos, pois os executam e os repartem entre si os vencedores; cada um leva a parte que lhe corresponde, secando-a ao fogo, e cada oito dias come-se um pedaço assado. Isto me contou o piloto Juan Carvajo, que passara quatro anos no Brasil.[\[910\]](#)

Essa sugestão se manifesta de formas diversas nas explanações dos cronistas. Ela se evidencia no texto de Staden, transcrito acima, no qual fica claro que tanto a execução quanto a ingestão de carne humana dependiam da identificação de uma pessoa como “inimigo” e constituíam uma aplicação do princípio de reciprocidade. Aliás, sob esse aspecto, a própria situação de Staden é ilustrativa: a ameaça de sacrifício pairou sobre sua cabeça enquanto fora identificado aos “perós”, porque os dois irmãos que o prenderam pretendiam vingar, através do seu massacre, a morte do pai deles pelos portugueses.[\[911\]](#) As ações canibalísticas seriam interpretadas pelos nativos como uma modalidade “injuriosa” de *vingança*, parecendo-lhes “vergonhoso” deixá-las sem punição; esta tornava-se, portanto, irremediável e se concretizaria simbolicamente por meio de ações da mesma natureza.[\[912\]](#) Outro motivo seria a preservação da unidade grupal. O canibalismo constituiria, sob esse ponto de vista, uma diversão circunspecta, que permitiria aos líderes tribais promover o adestramento e a união dos seus guerreiros, por meio da forma de relações agonísticas pressupostas no massacre ritual e nas ações canibalísticas.[\[913\]](#) O terceiro motivo é fornecido por Knivet, o qual menciona que os potiguar ingeriam a carne humana para tornar-se fortes e valentes.[\[914\]](#) Essa indicação encontra

confirmações indiretas: seja nas descrições de aspensão ou esfregação do sangue na pessoa dos imaturos; seja nas referências ao comportamento das velhas e dos velhos, no decorrer do repasto coletivo. A “avidez” por carne humana, revelada por tais pessoas, talvez se explique pela preocupação de captar energias contidas em determinados órgãos da vítima. [\[915\]](#)

Como se vê, dos três motivos postos em relevo, somente um deles (o indicado por Knivet) pode ser considerado como uma conexão imediata das ações canibalísticas. Os dois primeiros motivos, a noção de *vingança* e a de comunhão do “nosso grupo”, não se ligavam exclusivamente à antropofagia. Ambos se vinculavam ao conjunto de ações sociais integradas ao sacrifício humano, visto como um todo. No entanto, cada uma das três determinações da noção de *vingança* e a consistência dos laços de solidariedade grupal se prendiam, de maneira peculiar, como se mostrará adiante, às ações canibalísticas.

Isso quer dizer que um dos temas específicos desta parte da análise deveria ser o da apropriação das energias, acumuladas na pessoa da vítima, pelos participantes do repasto coletivo. Acontece, porém, que as fontes não indicam nem o caráter nem a procedência das energias em questão. O fato de exigir uma ligação entre as ações canibalísticas e a captação de determinadas energias (forças regenerativas?) não implica, de modo necessário, que tais energias sejam, parcial ou totalmente, inerentes à vítima. Esse é um problema que só pode ser esclarecido pelo estudo do esquema de sacrifício na sociedade particular investigada e pela determinação, nesse esquema, das relações entre a vítima e as entidades que recebem o sacrifício. Por isso, as questões levantadas pelas conexões socioculturais das ações canibalísticas, que interessarem no presente trabalho, não serão apreciadas aqui, mas na segunda subdivisão do presente capítulo.

Ainda assim, é preciso enfrentar outro problema, implícito no primeiro. Retendo somente o elemento positivo da explanação anterior, poder-se-ia dizer que a intenção de aumentar as próprias energias representava algo imanente às ações canibalísticas e ao destino ulterior da vítima? Nada de explícito se encontra, a esse respeito, nas fontes conhecidas. Todavia, por meios indiretos, é possível estabelecer uma ligação plausível. Como escreve Gandavo, “o que sentem da imortalidade da alma, não é mais que terem para si que seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer outra maneira que acabaram nesta”. [\[916\]](#) Esse texto sugere que as ações abrangidas pelo massacre e pelas cerimônias preparatórias do repasto coletivo afetavam diretamente a integridade, mas não a permanência do ser. A alma que não era “destruída”, e que sobreexistia à execução, sofria o seu fado. Contudo, é preciso não esquecer que as almas desses heróis, que morriam combatendo, nas mãos dos inimigos, iam viver na sociedade sobrenatural dos antepassados. [\[917\]](#) Partindo-se desses dados, é fácil perceber que as ações canibalísticas dos tupinambá não tinham somente por fim “destruir” ou “aniquilar” o suporte material (ou o corpo) da “alma imortal”. Essa interpretação, corrente na literatura sociológica do fenômeno, visa explicar como é evitado o regresso da alma da vítima. Ora, as ações canibalísticas dos tupinambá, pelo que se pode depreender do fato de a “alma imortal” sobreexistir ao massacre (intangibilidade do princípio da

permanência do ser), penetravam em uma esfera mais obscura e mais profunda. Elas tinham, aparentemente, de conjurar perigos de maior gravidade, associados ao âmbito de influência nefasta do “espírito” da vítima.

Compreende-se isso facilmente, desde que se comparem os ritos funerários com os ritos antropofágicos. O esquema de relação com o “morto” varia de tal forma de uma espécie de rito para outra, que a correspondência de posições dos agentes vivos nas duas constelações cerimoniais só pode ser suposta em termos de uma assimetria absoluta. Enquanto os ritos funerários tinham por objeto assegurar a integridade do ser, para que a “alma” do parente morto alcançasse a sociedade sobrenatural dos ancestrais, [918] os ritos antropofágicos visavam expressamente o contrário: os seus efeitos eram da mesma natureza que os das demais ações, que contribuíam para “destruir” a integridade do ser (massacre do crânio, retalhamento do corpo, moqueação etc.), com a particularidade evidente de consumarem a “separação” entre o “corpo”, com as energias nele contidas, e a “alma imortal” da vítima. Em suma, as ações canibalísticas pertenciam a uma categoria especial de manipulações, que dava aos agentes vivos a possibilidade de aplicar em benefício próprio as alterações da integridade do ser na pessoa da vítima. Com isso, os agentes interferiam nas relações do “espírito” do morto com as almas dos seus semelhantes, presumivelmente impedindo a sua comunicação imediata com elas. O texto de Thevet relativo ao sacrifício da onça menciona a crença dos tupinambá nessa comunicação e nas conseqüências nefastas que ela poderia acarretar à comunidade dos sacrificantes. Como o esquema do sacrifício era invariável, quer se tratasse de uma vítima “humana” ou “animal”, a amplificação das informações do cronista francês é perfeitamente legítima.

Por aqui se vislumbra que as ações canibalísticas possuíam um contexto cultural próprio, inserto no conjunto de cerimônias sacrificais. A conexão imediata, de que dependia o sentido subjetivo dessas ações, abrangia duas perspectivas coexistentes de projeção de sentimentos e de valores socializados. De um lado, ela se polarizava individualmente, exprimindo-se em atitudes nas quais a relação dos agentes com a vítima permite colocar o canibalismo tupinambá entre as modalidades de canibalismo mágico: a ingestão de carne humana representava um meio de captação de energias. De outro, a expressão coletiva dessas ações assumia uma função mágico-religiosa, pois por seu intermédio não só pretendiam os tupinambá destruir o “suporte orgânico” da “alma imortal”, mas ainda conjurar os perigos que a cólera dela poderia desencadear do além. [919] Encarando-se as cerimônias antropofágicas desse prisma é que se verifica em que sentido e dentro de que limites as ações canibalísticas se atualizavam através de situações sociais de vida que eram, por sua própria natureza, situações agonísticas, de luta contra o “espírito” da vítima.

Os ritos de purificação, ou de renomação, transcorriam simultaneamente aos de antropofagia. Uma das fontes indica, de maneira obscura, que esses ritos possuiriam um caráter público; [920] isso não é confirmado por nenhum dos outros autores da época, os quais informam, ao contrário, que a observância dos ritos se circunscrevia socialmente, abrangendo somente as pessoas que tinham alguma espécie de relação

com a vítima, determinada através do sacrifício, como o sacrificante e os seus comparsas. Como escreve Métraux, “as práticas às quais se sujeitava o matador, após a execução do prisioneiro, tinham por fim pô-lo ao abrigo da vingança do morto”.[\[921\]](#) Eram ritos de *defesa*, da pessoa do sacrificante, das de seus comparsas e da coletividade como um todo, cuja segurança se associava ao destino de seus membros individuais. Parece que quando se positivava a insegurança deles, em particular quando certas inferências comprometiam a “vida” do sacrificante, a coletividade se resguardava dos perigos inerentes ao seu estado, abandonando-os à própria sorte.[\[922\]](#) Por isso, os ritos abrangiam cerimônias destinadas a manter a integridade dos sujeitos das ações, ou a preservar qualidades específicas deles, diretamente ameaçadas pelo “espírito” da vítima. Como as ações praticadas durante as cerimônias preparatórias da execução, o massacre do crânio e o repasto coletivo, elas implicavam a comunhão com o sagrado. Se o “espírito” da vítima representava o seu pólo negativo, a entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício constituía o seu pólo positivo, a fonte mesma de todas as garantias.

Uma das descrições mais informativas, a respeito das precauções tomadas pelo sacrificante e pela comunidade, através do sacrificador,[\[923\]](#) é a fornecida por Cardim; acredito que convém tomá-la como ponto de referência na reconstrução das cerimônias de purificação. Ela é apresentada pelo cronista português sob a epígrafe — *Das cerimônias que se fazem ao novo cavaleiro*:

Acabando o matador de fazer seu ofício, lhe fazem a ele outro desta maneira: tirada a capa de pena, e deixada a espada, se vai para casa, à porta da qual o está esperando o mesmo padrinho que foi com um arco de tirar na mão, a saber, as pontas uma no lumiar de baixo e a outra em cima, e tirando pela corda como quem quer atirar, o matador passa por dentro tão sutilmente que não toca em nada, e em ele passando, o outro alarga a corda com um sinal de pesar, porque errou o a que atirava, como que aquilo tem virtude para depois na guerra o fazer ligeiro, e os inimigos o errarem; como é dentro começa de ir correndo por todas as casas, e as irmãs e primas da mesma maneira diante dele dizendo: “meu irmão se chama N”. Repetindo por toda a aldeia, e se o Cavaleiro tem alguma coisa boa, quem primeiro anda lha toma até ficar sem nada. Isto acabado tem pelo chão lançados certos paus de pilão, sobre os quais ele está em pé aquele dia com tanto silêncio, como que dera o pasmo nele, e levando-lhe ali a apresentar a cabeça do morto, tiram-lhe um olho, e com as raízes ou nervos dele lhe untam os pulsos, e cortada a boca inteira lha metem no braço como manilha, depois se deita na sua rede como doente, e na verdade ele o está de medo, que *se não cumprir perfeitamente todas as cerimônias, o há de matar a alma do morto*. Dali a certos dias lhe dão o hábito, não no peito do pelote, que ele não tem, senão na própria pele, sarrafçando-lhe por todo o corpo com um dente de cutia que se parece com dente de coelho, o qual, assim por sua pouca sutileza, como por eles terem a pele dura, parece que rasgam algum pergaminho, e se eles são animosos não lhe dão riscas direitas, senão cruzadas, de maneira que ficam uns labores muito primos, e alguns gemem e gritam com as dores.

Acabando isto, tem carvão moído e sumo de erva moura com que eles esfregam as riscas ao través, fazendo-as arreganhar e inchar, que é ainda maior tormento, e enquanto lhe saram as feridas que duram alguns dias, está ele deitado na rede sem falar nem pedir nada, e para não quebrar o silêncio tem a par de si água e farinha e certa fruta como amêndoas, que chamam *mendobis*, porque não prova peixe nem carne naqueles dias. Depois de sarar, passados muitos dias ou meses, se fazem grandesinhos para ele tirar o dó e fazer o cabelo, que até ali não fez, e então tinge de preto, e dali por diante fica habilitado para matar sem fazerem a ele cerimônia que seja trabalhosa, e ele se mostra nisso honrado ou ufano, e com um certo desdém, como quem tem já honra, e não a ganha de novo, e assim não faz mais que dar ao outro um par de pancadas, ainda que a cabeça fique inteira e ele bulindo, vai-se para casa.[\[924\]](#)

Essa descrição permite distinguir, analiticamente, dois núcleos de cerimônias. Um que abrangia as cerimônias que se desenrolavam, provavelmente, em conexão com as ações canibalísticas, isto é, ao mesmo tempo que o repasto coletivo. Outro, que compreendia as cerimônias ligadas com a prática de incisões no corpo do sacrificante e dos seus comparsas, masculinos e femininos. A documentação disponível, embora muito lacunosa, comprova a existência de ambos os núcleos de cerimônias e fornece indicações complementares à descrição de Cardim. Todavia, ela não esclarece sensivelmente as questões mais complicadas, que dizem respeito às relações do sacrificante com a entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício e com o “espírito” da vítima, e ao significado delas para os agentes das ações. Apenas sugerem uma pista mais ampla, para a interpretação sociológica dessas relações. Parece que o sacrificante, antes de retirar-se do lugar público do sacrifício, tomava parte de certas cerimônias. Ele só se recolhia à sua maloca depois de feita a repartição da carne da vítima.[\[925\]](#) Como um “mensageiro”, ele comunicava aos membros do grupo local como tudo se passara. E, para ser recompensado pela perda dos objetos de uso pessoal, ao tornar público seu nome, as velhas lançavam cinzas sobre as suas costas. Por meio de ações agressivas (é o que se infere do texto de Thevet), um grupo de mulheres tomava das velhas o cesto em que estava a carne moqueada da vítima e o entregava ao sacrificante.[\[926\]](#) Presumivelmente, então se processava a distribuição ritual da carne da vítima, partilhada através de cerimônias que antecediam à execução, após a qual o sacrificante se retirava para a sua maloca.

A alienação dos bens pessoais do sacrificante é indicada por duas outras fontes: Thevet assevera que, em seguida ao massacre, “rapidamente todos os seus amigos se lançam sobre ele, tirando-lhe tudo que possuísse, mesmo sua rede, pedras, seus arcos, flechas e farinhas de guerra”;[\[927\]](#) e Gabriel Soares escreve o seguinte: “Todo o tupinambá que matou na guerra ou em outra qualquer parte, tanto que vem para casa, e é notório aos moradores dela da tal morte do contrário, costuma, em o matador entrando em casa, arremessaremse todos ao seu lanço, e tomarem-lhe as armas e todas as suas alfaias de seu uso, ao que ele não há de resistir por nenhum caso, e há de deixar levar tudo sem falar palavra”.[\[928\]](#) Do mesmo modo, outros

textos confirmam que o sacrificante devia se submeter a um resguardo (de quatro dias, incluindo as cerimônias realizadas no dia da execução da vítima) e não podia tocar com os pés no solo:

A propósito, aquele que pratica o massacre, após que a solenidade e a repartição se findam, se retira subitamente para sua casa, e ali ficará todo o dia do homicídio, sem beber nem comer, até alguns dias depois ele fará abstinência, permanecendo em seu leito, sem pôr o pé em terra por três dias. Se precisa ir a qualquer parte em suas necessidades, ele se fará carregar, tendo esta tola superstição, que se fizer de outra maneira, cairá em qualquer desgraça, e pode ser mesmo que perderia a vida.[\[929\]](#)

Após a execução feita, esses veneráveis executores se retiram, aos quais se dá um sapato (*soulier*) novo de algodão pintado de vermelho, e aos quais são dados duas pedras para repousar seus pés sem pisar na terra, e durante quatro dias não comem nada salgado. Pois se eles comessem qualquer coisa salgada, eles têm por certo que morreriam todos; aos quais durante este tempo que ficam no leito, se liga um fio aos dois braços, e um pelo meio do corpo. Os quatro dias expirados, eles são desligados, e enegrecidos com jenipapo. Isso feito, eles bebem e fazem grandes banquetes se eles têm com o quê. Durante todas essas cerimônias eles não fazem senão beber o seu cauim, e conduzem seus prisioneiros na aldeia com certos ornamentos, e diademas, barretes, braceletes de diversas cores, mesmo mantas de plumas, que são tão belas à vista tanto de perto quanto de longe.[\[930\]](#)

Segundo Thevet, ocorria então, nessa fase do cerimonial, a conversão ritual de um prisioneiro em nova vítima, a ser sacrificada mais tarde. Exibiam-na de forma ritual, paramentando-a da maneira indicada, e nada a poderia livrar, dali por diante, do seu destino.[\[931\]](#) Todavia, nenhum desses textos menciona a utilização da cabeça da vítima pelo matador. Somente Knivet oferece uma referência confirmatória da explanação de Cardim, ao frisar que “prosseguiam cortando-lhe fora a cabeça, que deram ao carrasco”.[\[932\]](#) Infelizmente este cronista não registrou as cerimônias observadas pelo sacrificante, sendo por isso muito reduzido o valor probante de seu testemunho. Nesse sentido, as ações descritas por Thevet, segundo as quais ligavam certas partes do corpo do sacrificante com um fio, podem ser encaradas também como confirmatórias, embora a natureza do “fio” não seja declarada.

As incisões no corpo do sacrificante eram feitas nessa ocasião, portanto após o término do primeiro resguardo. “Depois do que, com a ajuda de uma lancetinha, feita com os dentes do animal chamado cutia, faz várias incisões e furos no corpo — ao peito e em outras partes —, de tal modo que parece inteiramente espicaçado.” “A razão de tão estranha prática, segundo me foi possível saber, é a satisfação e honra, que a morte do inimigo dá ao seu matador.”[\[933\]](#) Todas as personagens que tinham alguma espécie de relação direta com a vítima, nos ritos de sacrifício (conforme descrição supra), e o seu captor ou “dono” deviam submeter-se às cerimônias de purificação, fossem homens ou mulheres.[\[934\]](#) Evreux explica, porém, que os comparsas femininos do sacrificante não faziam as incisões da mesma forma que os masculinos: “Este costume não é só privativo dos homens, e sim também das

mulheres, com a diferença única de que os homens se cortam por todo o corpo, e as mulheres somente desde o umbigo até as coxas, o que praticam com o dente de cutia, muito agudo, e uma espécie de goma queimada, reduzida a carvão, aplicada sobre a chaga, e nunca apagam os cortes”. [935]

O derramamento de sangue, produzido pelas incisões, tinha um significado mágico: “e além disso manda-se [o sacrificante] sarjar por todo o corpo, porque tem por certo que logo morrerá se não derramar de si aquele sangue tanto que acaba de fazer seu ofício”; [936] “e se faz todo sarrafaçar e sangrar, tendo por certo que morrerá se não derramar de si aquele sangue”. [937] O significado da cerimônia era muito mais profundo, no entanto; parece que essa cerimônia assumia o caráter de um sacrifício individual, em que o agente procurava livrar-se das “impurezas” resultantes do contacto com o morto, ao mesmo tempo que se associava à entidade beneficiária do sacrifício da vítima, transformada assim em espírito tutelar do sacrificante e da comunidade. Ambos os aspectos dessa hipótese são consistentes com explicações precisas dos cronistas. O primeiro é posto em relevo de uma maneira geral, quanto ao significado mágico das incisões, por Thevet: este autor verificou que os tupinambá praticavam incisões nas partes doentes do corpo. Soube que o derramamento de sangue, assim provocado, tinha por objeto expelir o “sangue ruim” do corpo do doente e, com ele, o mal que o atacasse. [938] Está claro que o mesmo princípio mágico estava em jogo nas práticas a que se submetia o sacrificante, visando a livrar sua pessoa de toda ligação possível com a vítima. O segundo é, por assim dizer, enfaticamente formulado por Evreux, o único observador que atinou com o significado religioso das incisões: “Soube destes selvagens, que duas razões os levam a cortar assim seus corpos, uma significa o pesar e o sentimento, que têm pela morte de seus pais, assassinados pelos seus inimigos, e outra representa o protesto de vingança, que contra estes prometem eles, como valentes e fortes, parecendo quererem dizer por estes cortes dolorosos, que não pouparam nem seu sangue e nem sua vida para vingá-los”. [939] É óbvio que os dois significados, o mágico e o religioso, não se excluem. Antes se pressupõem, e traduzem claramente qual era a relação da mesma pessoa, o agente sacrificante, com as duas entidades sobrenaturais com as quais se via em contacto por causa do “sacrifício”: a “alma imortal” vingativa da vítima e o *espírito* protetor do parente morto ou do ancestral mítico. Doutra lado, convém chamar a atenção para o fato de que, segundo as informações de Thevet transcritas acima (cf. p. 354), a cerimônia em que praticavam as incisões no corpo do sacrificante era precedida pela consagração ritual de uma nova vítima. A julgar pela organização cerimonial, Evreux estaria certo: um sacrifício humano acarretava outro, talvez como consequência psicológica da necessidade de obter um amparo sobrenatural na luta contra a “alma” da vítima.

Outras fontes também confirmam a exatidão da descrição de Cardim, no que concerne à observância de um segundo resguardo, posterior à prática das incisões. [940] Além de continuar a abstinência, porém, o sacrificante devia observar novas cerimônias consagradas ao seu espírito protetor.

Quem matou o prisioneiro recebe ainda uma alcunha, e o principal da choça arranha-lhe os braços, em cima, com o dente de um animal selvagem. Quando

esta arranhadura sara, vêm-se as cicatrizes, que valem por um ornato honroso. Durante esse dia, deve o carrasco permanecer numa rede em repouso. Dão-lhe um pequeno arco, com uma flecha, com que deve passar o tempo, atirando num alvo de cera. Assim, procedem para que seus braços não percam a pontaria, com a impressão da matança.[\[941\]](#)

Ao segundo resguardo se sucediam as cerimônias de remoção do luto, a que se refere Cardim: “Nem faz o cabelo dali a sete ou oito meses, os quais passados faz muitosinhos e apelida os amigos para beber e cantar e com essa festa se tosqueia, dizendo que tira o dó daquele morto”.[\[942\]](#)

Deixei para o fim três questões importantes, que podem ser estabelecidas com base no texto de Cardim. A primeira diz respeito à condição de perigo que cercava o sacrificante; como se viu, vários autores mencionam, por razões diversas, que ele poderia até perder a “vida” se as cerimônias prescritas não fossem observadas fielmente.[\[943\]](#) Isso quer dizer que, primariamente, as cerimônias de purificação tinham por fim pôr o sacrificante (e por seu intermédio a coletividade) ao abrigo da *vingança* do “espírito” da vítima. O que não implica, naturalmente, que o sacrificante e a coletividade se defendessem “por si”, pelo simples efeito mágico das cerimônias observadas; as informações são particularmente lacunosas quanto a esse aspecto do sistema sacrificial. Contudo, parece-me fora de dúvida que a “luta” que se travava não era bem entre os tupinambá e o “espírito” da vítima. De fato, pelo que se pode inferir, as cerimônias se destinavam a assegurar a cooperação de um agente sobrenatural, o “espírito” beneficiário do sacrifício, o qual comumente agia como um espírito tutelar. De modo que a “luta” se operava, graças ao estado de participação e ao conseqüente poder miraculoso das ações, *através dos agentes humanos*. É preciso que se tenha em mente que aqueles ritos não eram exclusivamente negativos; se de um lado eles procuravam enganar e afastar a “alma imortal” da vítima, de outro, eles tinham por objetivo o domínio da substância dela que podia ser captada através do sacrifício e da antropofagia. Daí a necessidade de um intercâmbio tão profundo com o sagrado e o estabelecimento de relações cíclicas com os espíritos tutelares, a ponto de um sacrifício humano engendrar ou se encadear a outro, e assim por diante.[\[944\]](#)

A segunda está ligada à distinção entre o sacrifício da primeira vítima e os sacrifícios ulteriores, praticados por um mesmo indivíduo. É deveras importante salientar que se encontra em Thevet um testemunho probante:

Se aquele que deve fazer o sacrifício, nunca matou antes, é preciso que ele faça uma dieta mais estreita, que aqueles que já mataram. É que ele se retalha por todo o corpo com um dente de animal, que eles chamam *Paguest*, de modo que o sangue jorra com seu conhecimento. Depois ele fica uma lua toda, (é um mês), sem comer carne, nem peixe, e não come senão farinha, e raízes, e bebe cauim. Ele é também tosquiado bem rente, como se fosse barbeado com uma navalha. Ele fica quinze dias sem ousar tocar a terra com seus pés.[\[945\]](#)

De acordo com essas informações, todo sacrificante devia submeter-se às cerimônias de purificação, segundo o esquema apresentado acima. A particularidade dessas

cerimônias, quando realizadas por um noviço, consistiria na duração.

A terceira se refere à revelação ritual do “nome” do sacrificante. Segundo a descrição de Cardim, a revelação ritual do “nome” do matador seria feita por suas irmãs classificatórias e ocorreria antes do início propriamente dito do primeiro resguardo. No entanto, as indicações contidas em outras fontes são mais ou menos discrepantes. Assim, Thevet afirma que, por ocasião da repartição ritual do corpo da vítima, que se processava muito antes da época da execução, eram escolhidos o sacrificante e os seus comparsas, masculinos e femininos.[\[946\]](#) Durante a cauinagem que então celebravam, o primeiro revelaria o seu “nome” ao escravo: “E para esse fim fazem um grande, e solene banquete, e depois aquele que deve matar o prisioneiro, toma um nome na presença do cativo”.[\[947\]](#) Ora, o mesmo autor assevera que “assim que eles tenham morto um inimigo, eles tomam um nome novo”; e descreve a cerimônia através da qual o novo “nome” caía no domínio público: a revelação do “nome” ocorria antes do início do primeiro resguardo, mas seria feita pelo próprio sacrificante e precederia à distribuição ritual da carne moqueada da vítima.[\[948\]](#) Por fim, Gabriel Soares e Salvador localizam a revelação do “nome” na transição do primeiro resguardo para o segundo, pelo que se pode julgar interpretativamente, associando-se dessa maneira às cerimônias em que eram praticadas as incisões:

Costuma-se entre os tupinambás, que todo aquele que mata contrário, toma logo nome entre si, mas não o diz senão a seu tempo, que manda fazer grandes vinhos; e como estão para se poderem beber, tingem-se à véspera à tarde de jenipapo, e começam à tarde a cantar, e toda a noite, e depois que têm cantado um grande pedaço, anda toda a gente da aldeia rogando ao matador, que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar, e tanto que o diz, se ordenam novas cantigas fundadas sobre a morte daquele que morreu, e em louvores do que matou, o qual, como se acabam aquelas festas e vinhos, se recolhe para a sua rede, como anojado por certos dias, e não come nele certas coisas, que tem por agouro se as comer dentro daquele tempo.[\[949\]](#) [...] e acabado o matador de executar sua ira no cativo, toma logo entre si algum nome, o qual declara depois com as cerimônias que ficam ditas atrás.

[\[950\]](#)

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 um animal e, lançando pó de carvão pelos riscos e lavores ensanguentados, ficam com eles impressos toda a vida, o que têm por grande bizzarria, porque por estes lavores e pela diferença deles se entende quantas cabeças quebraram.[\[951\]](#)

A insistência nesse aspecto dos ritos de purificação ou de renomação deriva da importância que a troca de “nome” possuía para o sacrificante, em suas relações com o “espírito” da vítima. Todos os etnólogos que se preocuparam com essa questão são unânimes em ressaltar, independentemente do ponto de vista adotado, que a substituição do “nome” constituía uma técnica mágica na sociedade tupinambá, empregada pelo primeiro com o fim de iludir o segundo e frustrar os seus

propósitos de vingança.[\[952\]](#) Examinando-se as indicações dos cronistas em termos do contexto cultural verifica-se, porém, que a contradição entre eles é mais aparente que real. A informação mais discrepante, que diz respeito à exibição do “nome” pelo futuro sacrificante, por ocasião da repartição cerimonial do corpo do escravo, se refere a um comportamento demasiado conhecido dos tupi, para que possa ser confundido com a revelação ritual do “nome” adquirido pelo sacrificante graças ao massacre da vítima. Esse comportamento já foi identificado acima, com referência às pulhas trocadas entre os guerreiros em combate.[\[953\]](#) Doutro lado, não parece que exista alguma contradição entre as afirmações de Cardim e Thevet, os quais localizam a revelação ritual do nome antes do início do primeiro resguardo, com as de Gabriel Soares e Salvador, que a situam entre as cerimônias observadas na transição para o segundo resguardo, devido aos ritos de purificação. Pelo que se pode alcançar interpretativamente, a troca de “nome” se prendia ao ato do sacrifício, do qual ela representava uma conseqüência, tendo-se em vista as relações do sacrificante com o “espírito” que recebia o sacrifício. Por conseguinte, a revelação ritual do novo “nome” *podia* ocorrer antes do início do primeiro resguardo, em conformidade com o que atestam Cardim e Thevet. Tal interpretação encontra apoio na utilização da troca de “nome” como uma técnica mágica: para que pudesse beneficiar de fato o sacrificante, em suas relações agonísticas com o “espírito” da vítima, a revelação ritual do novo “nome” *devia* se processar nessa ocasião. Restaria explicar por que outros observadores foram levados a supor que essa cerimônia se realizaria apenas em conexão com a prática de incisões. Isso não é difícil, já que, como se sabe, entre o primeiro e o segundo resguardo o sacrificante podia participar da cauinagem que então se celebrava e lhe era permitido romper a segregação oral, a que era impelido por razões mágicas. Gabriel Soares e Salvador descrevem, exatamente, como isso transcorria e que papel tomava o sacrificante nas cerimônias de sua autoglorificação. Em suma, os dados contidos nas quatro fontes se completam, ao invés de se excluírem. Eles dão a conhecer momentos diversos dos mesmos ritos, através dos quais o sacrificante colhia os benefícios da ação sangrenta por ele praticada e pretendia iludir, inconscientemente, a *vingança* do morto. Embora seja desnecessário, para os fins do presente trabalho, aprofundar mais essa interpretação, talvez conviria pôr em relevo duas coisas: primeiro, que a troca de “nome” possuía uma conexão religiosa; segundo, que a revelação ritual do “nome”, nas cerimônias de autoglorificação do sacrificante, tinha uma significação psicológica particular, que não deve ser confundida com as condições sociais externas das ações praticadas pelo matador e por seus companheiros. Quanto à conexão religiosa da troca de “nome”, que passara despercebida aos especialistas que cuidaram do assunto e que fora indicada de maneira imperfeita em meu estudo anterior,[\[954\]](#) é bastante salientar que ela era inerente à própria natureza do sacrifício humano tupi. O “nome” adquirido pelo sacrificante não provinha, nem direta nem mecanicamente, da vítima. De um lado, como já foi visto, o matador não participava do repasto coletivo; ao contrário, a ingestão da carne do sacrificado lhe era interdita. De outro, como e enquanto modalidade de objetivação de carisma, a aquisição do “nome” não pode ser interpretada como conseqüência da apropriação do “nome” da

vítima pelo sacrificante, através do massacre ritual. Montoya assevera que a aquisição do “nome” pelos guarani se processava coletivamente, por meio das ações antropofágicas;[955] e Cabeza de Vaca afirma, por sua vez, que entre esses aborígenes o executor recebia o “nome” do executado.[956] Todavia, autores dignos de crédito, por seu conhecimento do tupi, atestam explicitamente que o sacrificante se imputava o nome que desejasse. Thevet se manifesta com muita clareza a respeito:

Eu tenho um ponto a lembrar, a saber que os tupinambá, os tabajaras, os temiminós, e outros, que são descendentes entre si, possuem esta lei com referência à morte de seus inimigos, que assim que eles tenham morto um inimigo, eles tomam um nome novo, e por isso não deixam de reter o seu próprio, que eles tinham antes desses que eles têm por morte. Porque se alguém não tem morto, e ele não faz senão começar nesse mister, ele troca o nome que possuía em sua infância, pelo nome, que lhe agrada, o qual nome ele não consente de boa vontade entre os outros que tomará mais tarde. E é uma máxima inviolável entre eles, que tomarão tantos nomes, quantos inimigos matam.[957]

Brandão é ainda mais explícito, ao descrever o comportamento do sacrificante por ocasião da revelação ritual do “nome”: “se alevantam os tais, e a grandes brados vão dizendo: eu *me hei de chamar daqui por diante fulano* (aplicando-se o nome que 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...*”. [958] Isso significa, segundo suponho, que o “nome” adquirido por intermédio do massacre ritual da vítima não provinha estritamente desta, embora seja provável que o sacrificante captasse, através da ação sacrificatória, uma parte dos “poderes” do sacrificado, inerentes à porção “destrutível” de sua pessoa. O conhecimento que possuímos atualmente sobre a natureza do sacrifício sangrento, [959] inclusive o humano, permite interpretar o nome como sendo o símbolo carismático do benefício recebido de uma entidade sobrenatural através da vítima. Sob esse prisma, a escolha do “nome” se ligava à comunicação do sacrificante com o “espírito” (ancestral mítico ou parente morto) ao qual se consagrava o sacrifício, comunicação essa que se estabelecia por meio do massacre do crânio da vítima. Não só o carisma objetivado possuía, assim, uma dupla fonte, mas ainda a parte dele que poderia provir da pessoa da vítima (de sua “pessoa” no sentido mais literal possível, pois o massacre podia ser praticado em sua caveira) se tornava captável graças à influência da entidade sobrenatural que recebia o sacrifício. [960]

Quanto à significação psicológica da revelação ritual do “nome”, é possível determinar apenas aquilo que se pode presumir interpretativamente, através da análise das conexões sociais da cerimônia. Parece que as cerimônias observadas nos dois resguardos do sacrificante possuíam funções mágico-religiosas distintas. Enquanto durante o primeiro resguardo ele corria o risco de ser “destruído” por sua vez pelo “espírito” da vítima — precisando por isso tomar precauções para iludi-lo e para defender-se de seu influxo maléfico —, no decorrer do segundo resguardo passavam a primeiro plano as relações com a entidade sobrenatural beneficiária do

sacrifício. Isso não se infere somente das indicações de Evreux, sobre o significado das incisões, ou das de Thevet, sobre a consagração de uma nova vítima nessa ocasião; a cerimônia descrita por Staden, em cujo transcorrer o sacrificante passava o tempo atirando, com um pequeno arco, em um alvo de cera, constituía uma oferta ritual. Karsten e Métraux se preocuparam com o sentido mágico dessa cerimônia: ela seria uma técnica de intimidação e de luta com o “espírito” do inimigo sacrificado.

[961] Todavia, sabe-se que cerimônias dessa ordem eram concebidas pelos tupinambá como *itamongane*, *itauougane* ou *itanongare*, “que significa honra, reverência, e presente, que se deve oferecer aos profetas, e santos caraíbas, a fim de obter deles o que lhes fosse necessário para conservar sua vida”, sendo praticadas como uma “oferta cerimonial de bom presságio”. [962] A aludida cerimônia se prendia, portanto, às relações do sacrificante com a entidade sobrenatural que recebia quer o sacrifício da vítima, quer o sacrifício individual que o matador realizava, através das incisões. Como acontecia com a observância dessa cerimônia no decorrer dos ritos de nascimento, é bem capaz que ela produzisse efeitos mágicos (aliás, Staden menciona a garantia de certas qualidades pessoais do executor); mas essa seria uma decorrência, e não a razão de ser da cerimônia. Praticamente, pelo que se pode deduzir da revelação ritual do “nome” em conexão com a celebração pública da ação cometida pelo sacrificante, parece que o “espírito” da vítima já não representava uma ameaça à integridade do agente do sacrifício e à segurança da coletividade como um todo.

De acordo com essa interpretação, o decurso do primeiro resguardo era essencial para a determinação do sucesso ou insucesso do sacrificante. A *luta* com o “espírito” do sacrificado, no que ela tinha de mais sombrio e perigoso para aquele, se desenrolava nesse dramático período. Ao emergir dele, o sacrificante atestava ao grupo: 1) que o sacrifício fora aceito pela entidade sobrenatural à qual se destinava, atingindo assim o seu próprio fim; 2) que a cólera do “espírito” da vítima já não representava um perigo funesto para si e para a coletividade (ou seja: que a “destruição” do inimigo estava consumada); 3) que a entidade sobrenatural receptora do sacrifício, como espírito tutelar, lhes proporcionaria ou garantiria os benefícios comumente produzidos pela “destruição” de uma vítima. Compreende-se, dessa perspectiva, por que a revelação ritual do “nome”, após o término do primeiro resguardo, tinha uma significação psicológica particular para o sacrificante. No que concerne às relações com a vítima, ela constituía uma afirmação de *vitória* sobre o “inimigo”, mas num sentido pleno, que nos é inacessível. No que tange às relações com o “espírito” do ancestral mítico ou do parente morto, ela pressupunha uma projeção no passado mítico, com as duas conseqüências correspondentes: a recuperação das “virtudes” e dos “poderes” de um ou de outro, a ascensão do sacrificante (e a dos seus comparsas) no sentido de ambas. Pois, agindo através dos humanos, as entidades sobrenaturais permitiam que os homens pretendessem igualar-se a elas. A celebração pública da ação sacrificial, em que se processava o enaltecimento do herói, dava uma expressão social à tão complexa significação psicológica de uma conduta humana. Por meio dela, as expansões individualistas do sacrificante, exteriorizadas através de auto-elogios e incentivadas pelo

comportamento dos companheiros, se confundiam com a intensa exaltação (imaneente) da natureza sagrada e inviolável do Nós coletivo.

Em conjunto, as ações praticadas no decorrer das cerimônias antropofágicas e de purificação ou renomação mostram em que sentido se pode falar em *luta* e em *destruição* com referência ao sacrifício humano tupinambá. O “princípio vital” ou “alma”, inerente ao corpo, se localizava na parte ínfero-posterior do crânio; isso é atestado: a) diretamente, pelo fato de só serem considerados sacrificantes e adquirir um “nome” os guerreiros que tivessem morto o inimigo em combate e depois esfacelado o seu crânio, pelo massacre das caveiras e pelo próprio massacre do crânio das vítimas vivas; b) indiretamente, pelo texto mítico relativo ao desaparecimento miraculoso do herói-civilizador *Maire-Monan*: submetido pelos ancestrais dos tupinambá à prova de atravessar três fogueiras, ele se desvaneceu ao tentar transpor a segunda: “Eles dizem, porém, que isso não se fez sem milagre. Porque sua testa se fendeu com uma tão grande impetuosidade, e com estrondo tão horrível, que o som subiu até o céu, e a Tupan”.[\[963\]](#) Por causa dessa representação é que o sacrificante descarregava o golpe fatal nessa parte do corpo, e não em outra. As ações observadas pelos participantes do repasto coletivo, pelo sacrificante e pelos seus comparsas tinham por fim, do ponto de vista das relações com a vítima: 1) remover os perigos de *vingança* do “espírito” ou “alma” da mesma, que não podia ser “destruído” pelo massacre e pelo canibalismo; 2) captar o “princípio vital” ou a “alma” inerente ao corpo da vítima, o qual passava, através do massacre do crânio, para o poder da entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício e para o poder do sacrificante;[\[964\]](#) 3) aproveitar as energias (ou “certas energias”) contidas em determinados órgãos ou partes do corpo da vítima, ingeridos ritualmente.

Como foi indicado, os circuitos *sacrificante-vítima* e *participantes do repasto coletivo-vítima*, pressupostos nos processos de captação de uma de suas “almas” e de aproveitamento de energias imanentes ao seu corpo, não se estabeleciam sem o perigo da *vingança* do sacrificado. Assim sendo, as ações que engendravam ambos os circuitos se tornavam, ao mesmo tempo, necessárias para evitar as ameaças desencadeadas pela ação sacrificatória. E originavam outras, que possuíam a mesma função mágico-religiosa e correspondiam à idêntica intenção essencial de conduzir ambos os circuitos a seus desfechos próprios e normais. É importante salientar que nenhum dos dois circuitos compreendia relações agonísticas com a entidade sobrenatural que recebia o sacrifício; em algumas sociedades primitivas, o sacrifício representa a condição para o estabelecimento de relações dessa espécie com uma personalidade ancestral.[\[965\]](#) Entre os tupinambá, ao contrário, a participação constituía uma condição para a realização do sacrifício: graças à entidade sobrenatural é que se tornava possível aos humanos desencadear os dois circuitos e, por conseguinte, “destruir” a vítima. A posição da entidade sobrenatural variava de um circuito para outro, o que permite explicar por que os efeitos de cada um deles tinham um caráter peculiar. Enquanto a objetivação de carisma, provocada pelo primeiro circuito (*sacrificante-vítima*), alterava o estado do agente, e portanto a avaliação social dos dotes sobrenaturais inerentes à sua personalidade, o incremento de “energias” ou de “poderes”, produzido pelo segundo circuito (*participantes do*

repasto coletivo-vítima), apenas afetava determinadas qualidades, efetivas ou virtuais, dos agentes, e nada mais era senão o produto de uma preocupação mágica mais ampla: o domínio sobre o grupo hostil a que pertencesse a vítima. [\[966\]](#)

RESUMO

Nesta parte do presente capítulo, foi apresentada a documentação relativa à consumação da *vingança*. Os inimigos capturados não poderiam ser mantidos com vida indefinidamente. De um lado, a estrutura social não comportava a integração do “estranho” senão por um período de tempo determinado pelos fins rituais que presidiam a utilização da pessoa do escravo; de outro, os imperativos ético-religiosos da *vingança* exigiam a “destruição” da vítima. Por isso, o *estado de guerra* não cessava com os rituais de integração do cativo à comunidade dos captores; ao contrário, eles tinham por objeto criar as condições que permitiriam conduzir a “guerra” ao seu desfecho normal: o sacrifício humano.

A “destruição” do inimigo se processava como um empreendimento coletivo, através de situações sociais que eram, por sua natureza e por sua função, situações sociais de luta. Como acontecia com as demais atividades guerreiras, as ações e as relações agonísticas, que então se desenrolavam, não se confinavam ao mundo profano, mas se desenvolviam por meio dos humanos graças à intervenção do sobrenatural (estado de participação). Sob esse aspecto, o sacrifício ritual constituía uma técnica para resolver os problemas criados pela captura e pela retenção da pessoa do “inimigo” ou do “estranho”. Contudo, como a “destruição” da pessoa da vítima não podia ser total, as ações praticadas contra ela estavam sujeitas a represálias, que deviam ser evitadas ou conjuradas, quer pelo espírito sobrenatural beneficiário do sacrifício, quer pela atualização de práticas mágicas.

A documentação conhecida permitiu pôr em evidência, com um alcance interpretativo variável, as duas faces das relações agonísticas dos tupinambá com a vítima. Primeiro, ela contém dados que estabelecem com relativa precisão como a vítima era desligada do “nosso grupo”, identificada com o grupo hostil a que pertencesse e consagrada à entidade sobrenatural que devia receber o sacrifício. Segundo, ela mostra ou sugere como se praticava o massacre naquela sociedade tribal, como se comportavam a vítima, o sacrificante, o sacrificador e os circunstantes nessa dramática ocasião, e quais eram as conseqüências da ação sacrificatória — seja para o algoz da vítima e seus comparsas, seja para a coletividade. Assim, não se conhecem apenas as cerimônias de execução, mas também as que se seguiam a elas, observadas pelo sacrificante e seus comparsas ou pela coletividade: as cerimônias de purificação ou de renomação do “matador” e as cerimônias antropofágicas. E se sabe, ainda, como elas estavam ligadas entre si, cronológica e culturalmente, e quais eram os seus efeitos religiosos e mágicos, tendo-se em vista os benefícios colhidos pelo agente da ação sacrificatória e pela coletividade.

B. O significado e a função dos ritos de “destruição” dos inimigos

O material reunido nas páginas precedentes, neste capítulo, já deve ter dado ao leitor uma idéia bem nítida a respeito da natureza e da função dos valores que forneciam o fundamento *emocional* (etnológico) e a justificação *racional* (eidológica) das ações e das atividades guerreiras dos tupinambá. “A guerra pode ser um fenômeno inteiramente religioso”;[967] eis como essa idéia poderia ser expressada, aceitando-se de empréstimo as palavras de um grande mestre da etnologia. Para chegarmos ao âmago do nosso problema resta-nos, porém, aprofundar essa idéia, tomando o material exposto como o ponto de partida da própria explicação sociológica da guerra na sociedade particular investigada.

Duas são as questões que se impõem à análise. De um lado, é preciso tentar reconstruir interpretativamente a noção de *vingança* dos tupinambá, para pôr em relevo o sentido subjetivo limite que ela possuía para os agentes das ações guerreiras. É evidente, sob a perspectiva da cultura tribal, que essa noção se nos apresenta muito mais complexa e rica do que pareceu aos cronistas. De outro, cumpre examinar, à luz dessa noção, que relações existiam entre a guerra e as condições de eunomia da vida social daqueles aborígenes. Está claro que o conhecimento obtido deverá permitir, teoricamente, seja identificar os motivos e os efeitos sociais das ações guerreiras, seja compreender de maneira sintética a função social da guerra no sistema organizatório da sociedade tupinambá.

A noção de “vingança”, que transparece nos relatos dos cronistas e que subsiste ainda hoje, na linguagem cotidiana e mesmo nas interpretações sociológicas, encerra um preconceito mecanicista. Em essência, ela pressupõe que o “ato de vingar” é determinado por uma ação qualquer, real ou suposta, produzida por um agente exterior, que se opõe passiva ou ativamente ao sujeito. Quando o agente é humano, a “vingança” se apresenta literalmente como represália: ação de caráter punitivo contraposta a outra ação de natureza ofensiva, e motivada por ela.

Semelhante representação conceptual traduz, de forma rudimentar, o princípio de que toda “causa” produz um “efeito”; e, vice-versa, que todo “efeito” se liga a uma “causa” determinável e guarda para com ela uma relação de sucessão. Todavia, o que se viu sobre os ritos de “destruição” dos inimigos está longe de caber dentro dessa categoria do nosso pensamento, embora a noção de *vingança* exprima de maneira satisfatória o objetivo da guerra no modo pelo qual ele caía na esfera de consciência social dos tupinambá.

A interpretação da relação sacrificial fornece uma pista interessante para a reconstrução da noção de *vingança* desses indígenas. De acordo com as informações mais incisivas, seria possível enumerar três situações concretas com referência ao sacrifício humano: 1) quando um parente era sacrificado pelo inimigo (quase todas as fontes); 2) quando um parente morria, em virtude de doença ou velhice (Thevet); 3) quando um *espírito* desejasse comer carne humana (Staden). Considerando a questão do prisma oferecido pela primeira espécie de situação, o analista é levado a

crer ou a supor que a captura se subordinava à existência de uma “ofensa” anterior; e pelo menos um exemplo (o descrito por Gandavo) permite constatar que, de fato, esse fator podia interferir na relação sacrificial, associando-se a um tipo de vingança real (punição do culpado pelo derramamento de sangue ou de um membro do grupo a que ele pertencesse). Todavia, a circunstância de uma obrigação ser definida socialmente através da relação sacrificial (identificação do grupo hostil a ser punido) não significa, por si mesma, que a relação entre a “ofensa” e a “punição” fosse a causa da relação sacrificial. É o que a documentação relativa a essa espécie de sacrifício (aliás, o único bem conhecido na sociedade tupinambá) demonstra cabalmente: o massacre da vítima se prendia, no caso, à necessidade de socorrer o “espírito” do parente morto de forma sangrenta, de modo a auxiliá-lo a atingir a sociedade sobrenatural dos antepassados e ancestrais míticos. Sob esse aspecto, o sacrifício da vítima fazia parte das cerimônias funerárias devidas àquele parente, e ao invés de ser uma consequência do imperativo da *vingança*, era a sua causa. Em conjunto, essa conclusão é comprovada pelas inferências que podem ser estabelecidas a partir das outras duas situações concretas e pelo conhecimento que se possui a respeito do mecanismo do sacrifício humano na sociedade tupinambá. As duas situações referidas sugerem, claramente, que a existência de uma “ofensa recente” (pelo menos de uma “ofensa” praticada de maneira real e mecânica: com o aprisionamento de um membro do grupo e o seu massacre pelos inimigos) não era condição necessária para a realização de incursões ou expedições guerreiras, embora estas se fizessem sob a inspiração da “vingança”. Quanto ao sacrifício humano devido a um parente morto por “doença” ou por “velhice”, informação que deve ser encarada com reserva, poder-se-ia conjecturar que ele seria praticado por motivos mágicos: são conhecidas as implicações da “antropofagia espiritual”, para que seja preciso insistir aqui sobre essa possibilidade de interpretação.[\[968\]](#) No entanto, segundo suponho, esse tipo de sacrifício não se explica pela antropofagia espiritual, operada magicamente na pessoa de um membro do grupo pelos inimigos. Se os tupinambá o efetuavam de fato, ele se subordinaria ao mesmo princípio que o sacrifício humano devido a um parente sacrificado; e isso pela razão de que o sacrifício não era causado pela ação dos inimigos, mas por necessidades do “espírito” do parente morto por eles. Se um parente morto em determinadas condições (por “doença”, por exemplo) precisasse da espécie de “auxílio” inerente à reação sacrificial, esta deveria ser concretizada. Quanto ao sacrifício humano devido ao espírito de um ancestral mítico, é provável que o mesmo princípio se aplicasse, ainda que por outras razões.[\[969\]](#) Nada se sabe de positivo, porém, sobre a natureza dessas razões. Mas é óbvio que o tipo de sacrifício em questão também não poderia ser motivado por uma “ofensa recente” dos inimigos. Ao contrário, ele nascia da interpretação, por meios xamanísticos, da vontade dos “espíritos” dos antepassados e dos ancestrais míticos.[\[970\]](#) Em resumo, as outras duas situações concretas do sacrifício humano não só eram criadas por motivos rituais, como demonstram que estes motivos possuíam uma natureza precisa e operavam de maneira regular, dadas certas circunstâncias de relação com os “espíritos” dos mortos ou dos antepassados e ancestrais míticos.

O sacrifício humano tupinambá possuía, por sua vez, a sua “dialética interna”, a qual não emergia simplesmente das relações com os grupos hostis nem dos efeitos por elas produzidos. Em primeiro lugar, ele constituía, do ponto de vista das relações com as entidades sobrenaturais, uma espécie de cadeia fechada, posta em movimento continuamente, por meio do massacre de vítimas sucessivas aos mesmos *espíritos*, o que sugerem, empiricamente, os dados sobre a significação religiosa das incisões (Evreux) e sobre a consagração de uma nova vítima por ocasião da prática das incisões (Thevet); ou, indiretamente, as inferências sociológicas sobre a função do sacrifício na atualização das ligações com os ancestrais míticos e com os antepassados. As relações sacrificais eram, por sua natureza, relações circulares: na origem de um sacrifício humano se encontrava, portanto, um sacrifício anterior, operado no seio do próprio grupo.^[971] Em segundo lugar, a necessidade da disposição de vítimas pertencentes a grupos hostis provinha, antes mesmo que da existência de uma “ofensa anterior” imediata, da própria realidade do sacrifício humano na sociedade tupinambá. Sabe-se que a *vítima* não podia sair do “nosso grupo”. As ações comumente punidas em várias sociedades primitivas pelo massacre do culpado (seguido, em algumas delas, de práticas canibalísticas), entre os tupinambá se associavam a outra forma de retaliação: o grupo doméstico do ofensor se encarregava de aplicar o castigo correspondente ao dano por ele causado, inclusive a pena extrema, de supressão física (mas não por massacre do crânio). Porém, consumada a pena, tratavam de enterrá-lo.^[972] Assim, para que as relações sacrificais pudessem ser estabelecidas, impunha-se a captura de inimigos e o provisionamento correlato de vítimas.

De acordo com esse sumário exame, aquilo que se poderia interpretar como sendo a “idéia diretriz” da noção de *vingança* dos tupinambá traduzia, essencialmente: a *intenção de socorrer o “espírito” de um parente, morto em condições que punham em risco a integridade de sua “pessoa”, ou de satisfazer a necessidade de relação sacrificial do “espírito” de um antepassado ou ancestral mítico*. A punição se apresenta, assim, não como a causa da ação sacrificatória, mas como uma de suas conseqüências lógicas. A existência de uma “ofensa a ser punida”, praticada de maneira real ou suposta por um grupo hostil, tinha portanto pequena importância na delimitação psicológica do conceito. Sem dúvida, havia uma correlação entre as ações hostis dos inimigos e a realização de incursões ou expedições guerreiras. É que a perda de parentes ou companheiros em circunstâncias sangrentas impunha a atualização de relações sacrificais, graças a imperativos mágico-religiosos: os vivos precisavam restabelecer, através do massacre de vítimas, a integridade das “pessoas” daqueles. Pelo que se pode alcançar interpretativamente, porém, essa não era: a) nem a única fonte mágico-religiosa do sacrifício humano na sociedade tupinambá; b) nem, provavelmente, a causa mais freqüente na motivação da guerra, já que a morte por “doença” ou por “velhice” e o culto xamanístico dos antepassados e ancestrais míticos intervinham, também, no desencadeamento das atividades guerreiras.

É quase impossível dar uma expressão exata a essa complexa noção de *vingança* por meio dos depoimentos dos cronistas. Como se viu, eles compreenderam, em

geral com clareza, que a “vingança” constituía o motivo explícito da guerra para os tupinambá;[\[973\]](#) mas, infelizmente, não tiveram a curiosidade de aprofundar suas indagações, apesar de alguns deles se referirem à obrigação da “vingança” mesmo para com parentes mortos em passado remoto. Somente Montoya, no verbete *tepi*, consigna (com referência aos guarani) um sentido menos limitativo para o vocábulo: “*cherepi*, mi paga, lo que di yo por mi”.[\[974\]](#) *O que dei eu por mim* é uma conotação descritiva até certo ponto consistente com a conexão mágico-religiosa através da qual o termo adquiria uma expressão anímica e se objetivava socialmente. Pelo que se pode presumir sociologicamente, essa conotação se ajusta bem tanto ao comportamento dos guerreiros em combate quanto à conduta do sacrificante, dos agentes das ações canibalísticas e da vítima, por ocasião do sacrifício.

Em síntese, o sentido subjetivo limite da noção de *vingança*, para os tupinambá, se exprime sociologicamente na *relação existente entre as ações que deviam ser praticadas contra os inimigos e as obrigações definidas pela necessidade do sacrifício humano*. A guerra nascia de motivos rituais, de ordem mágico-religiosa, e se prendia à necessidade de estabelecer uma relação sacrificial como o efeito à sua causa; ela era, sob este ponto de vista, uma conseqüência do fato de a vítima não ser escolhida dentro do “nosso grupo”, mas fora dele. Daí a localização do *inimigo*, como e enquanto vítima, na escala de intercâmbio com o sagrado e a projeção das atitudes emocionais de ódio e de antagonismo em direção ao grupo hostil. A noção de *vingança* compreendia, assim, todas as determinações sociopsíquicas ligadas com as diversas polarizações, implícitas nessa espécie de comércio com as entidades sobrenaturais: 1) quer as de natureza positiva, subjacentes às relações do “nosso grupo” com o *espírito* que exigia o estabelecimento do contacto sacrificial, ou às relações do sacrificante com esse *espírito*; 2) quer as de natureza negativa, subjacentes às relações do “nosso grupo” com o “grupo hostil” de que devia sair a vítima, ou às relações do sacrificante com essa vítima. Isso quer dizer que a parte que cada um tomava na *vingança* de um parente morto ou de um ancestral mítico era determinada pela posição ocupada na escala de intercâmbio com o sagrado, através da pessoa da vítima; e não, primariamente, pelo conjunto de derrotas impostas aos guerreiros dos grupos hostis, ou pela soma de castigos infligidos a eles, no decorrer dos choques armados e posteriormente. Essa inferência exemplificativa encontra fundamento seja na enumeração dos personagens que colhiam algum tipo de benefício no massacre da vítima (o captor, ou captores, e o senhor do escravo, o sacrificante, o sacrificador, e os comparsas do sacrificante), seja na indicação expressa de que a simples supressão física de um inimigo não conferia ao guerreiro o direito de adquirir um novo nome.

Os resultados da interpretação reconstrutiva apresentada permitem entender, também, por que a noção de *vingança* caía na esfera de consciência social dos tupinambá, fornecendo-lhes, como mostram quase unanimemente os relatos dos cronistas e os temas dos diálogos rituais com a vítima ou dos auto-elogios masculinos, o motivo aberto da guerra e da “destruição” dos inimigos vencidos. É que a captura e o provisionamento de inimigos para o sacrifício ritual fazia parte da

constelação de ações sociais imputadas aos humanos pelas obrigações em face das entidades sobrenaturais. Em torno da noção de *vingança* se objetivavam culturalmente tanto os motivos que conduziam à guerra (definidos pelo caráter imperativo da relação sacrificial: quer para os vivos, quer para as entidades sobrenaturais) quanto os fins que precisavam ser atingidos por meio dela (captura de vítimas e domínio mágico sobre o grupo hostil). É óbvio que as coisas não se passavam com clareza lógica na mente daqueles aborígenes. Mas os temas dos diálogos rituais comprovam que eles viam nos ritos de “destruição” dos inimigos uma forma perfeita de consumação da *vingança*. Embora confusamente misturados entre si, os motivos e os fins da guerra se associavam diretamente, na cultura tribal, à necessidade de *vingar* os parentes mortos e os antepassados ou ancestrais memoráveis. Por isso, a noção de *vingança* se projetava no horizonte mental dos agentes, criando neles a segurança psicológica nascida da convicção de que as ações agressivas, praticadas contra os inimigos, tinham um fundamento indiscutível e eram necessárias. Ela se tornava, naturalmente, a fonte de “explicação” por excelência dos comportamentos orientados de maneira estandardizada contra os membros dos grupos hostis, em combate ou após a captura; e dela provinham as razões cognitivas para o comportamento agressivo, tal como este *devia* ser exteriorizado nas situações sociais criadas pela guerra ou pelo sacrifício humano. As cerimônias de identificação do prisioneiro como “inimigo”, de enumeração das ações hostis atribuídas ao grupo a que ele pertencesse e de comunicação verbal com ele indicam, inclusive, que a referida noção se aplicava no processo de justificação do sacrifício perante a vítima: como condição mágica para o apaziguamento do seu “espírito”, ela também precisava ser convencida de que a execução não se reduzia a um ato de violência arbitrária contra a integridade de sua “pessoa”.[\[975\]](#)

Enfim, com relação às explanações dos cronistas, a interpretação desenvolvida esclarece dois pontos essenciais. Em primeiro lugar, os motivos considerados por eles como sendo responsáveis pela determinação da guerra (*vingança* e suas implicações) estavam nas raízes mesmas de todas as ações agressivas cometidas contra os inimigos, desde os rituais de preparação para a guerra até os de “destruição” dos prisioneiros. Em segundo lugar, os motivos concebidos por eles como conexões específicas do canibalismo tupinambá (*vingança* e suas implicações) se vinculavam a um conjunto mais amplo de determinações: a cadeia total de ações agressivas, dirigidas contra o “inimigo”, por ocasião do sacrifício de algum (ou de alguns) de seus membros. Aliás, a idéia de que a “vingança” seria uma conexão específica do canibalismo encontra defensores na etnologia moderna. Davie, por exemplo, explica dessa maneira algumas manifestações do canibalismo;[\[976\]](#) e Métraux, em seu livro mais recente,[\[977\]](#) assevera que “os tupinambá interpretavam o canibalismo como uma forma obrigatória da vingança. Sua *vendetta* não estaria completa se eles não devorassem seu inimigo”. O esclarecimento obtido sobre os dois pontos em questão não exclui, porém, a necessidade de examinar como a noção de *vingança* se associava a cada uma das constelações fundamentais que compunham os ritos de “destruição” dos inimigos.

A *vingança* se vinculava de modo específico aos ritos de execução, de purificação ou

renominação, e de antropofagia? E é possível determinar, interpretativamente, a natureza dessas vinculações? Embora não se possa ir muito longe nas afirmações, parece que algumas conexões particulares se salientam com nitidez. Assim, o massacre ritual do crânio constituía uma ação religiosa, ainda que os eventos associados a ela tivessem uma significação e uma força mágica (a queda do corpo da vítima como fonte de inferências divinatórias); está claro que tal ação não representava, em si mesma, apenas o início da consumação da *vingança*: ela constituía a sua própria condição *sine qua non*. O sacrifício não só se destinava a uma entidade sobrenatural. Ele era possível, literalmente, por causa disso: sem a relação sacrificial, os humanos não poderiam “destruir” os inimigos, e por conseguinte utilizá-los como vítima. Daí a importância da estrita localização da vítima na escala de relação com a entidade sobrenatural que devia receber o sacrifício, o que se processava através dos ritos que precediam mediata ou imediatamente à execução. Por meio da identificação formal do prisioneiro ao grupo hostil a que ele pertencia, ficava promovida a evidência de que a necessidade de relação sacrificial de certa entidade sobrenatural podia ser satisfeita pela vítima que lhe era consagrada. Se houvesse algum lapso nessa determinação (o que se descobriria magicamente, graças às inferências divinatórias), nada livraria a coletividade das represálias do “espírito” da vítima, pois os humanos estariam agindo por si mesmos. O abandono do sacrificante (e, provavelmente, o de seus comparsas) se impunha, como uma forma de defesa do “nosso grupo”. Tomando-se por base o sacrifício humano devido a um parente “morto” recentemente de maneira sangrenta, [978] isso indica que o circuito *entidade sobrenatural-vítima* possuía uma natureza precisa e que a relação sacrificial pressupunha uma *recuperação*. Através da relação sacrificial, o “espírito” *vingado* não recebia uma espécie qualquer de benefício, mas a “substância” de seu corpo que caíra anteriormente em poder dos inimigos por intermédio do massacre ritual. Em outras palavras, a “destruição” da *alma inerente ao corpo* da vítima se reduzia, no plano mágico-religioso, a uma transferência ou captação de qualidades místicas, a qual restituía a integridade ao “espírito” beneficiário do sacrifício. O massacre ritual da vítima era, a um tempo, condição, princípio e fim da *vingança*.

As conexões dos ritos de purificação e de antropofagia são, por sua vez, reconhecíveis em parte. Como já foi visto na análise reconstrutiva dos ritos de purificação, a coletividade só podia saber se o sacrifício da vítima fora ou não aceito pela entidade sobrenatural, apesar dos prognósticos baseados nas inferências de caráter divinatório, por meio do êxito do sacrificante na observância do primeiro resguardo. Isso quer dizer que os ritos de purificação se ligavam à *vingança* na medida em que eles serviam para atestar que ela fora plenamente consumada; isto é, na medida em que eles forneciam a evidência de que o sacrifício atingira o seu fim. Quanto aos ritos de antropofagia, eles possuíam um significado mais profundo, a esse respeito. As relações dos agentes canibalísticos com a vítima se vinculavam ao processo de recuperação mística das “energias” do parente morto pelos inimigos. A natureza agonística dessas relações, aliás, deve ter sugerido ao leitor que os efeitos das ações canibalísticas, apontados acima (incorporação de “energias” à

personalidade dos agentes e segurança da coletividade pela conjuração do “espírito” da vítima), não abrangiam todas as conseqüências do canibalismo tupinambá. De fato, as fontes mencionam a intenção de intimidar os inimigos (Léry) e o princípio de reciprocidade (especialmente, Pigafetta e Staden). Tais indicações podem ser aproveitáveis interpretativamente, pois não é difícil perceber que a aplicação do princípio de reciprocidade às ações canibalísticas e a intenção de intimidar os inimigos por seu intermédio se associavam ao processo de recuperação mística. Para falar com maior precisão, ambos não eram outra coisa senão resultados mágicos desse processo.

As relações agonísticas da coletividade com o “espírito” da vítima, através das ações canibalísticas, não afetavam exclusivamente a “pessoa” do inimigo executado, mas todo o grupo social a que ele pertencesse. Aqui se aplica o conhecido princípio da magia simpática, por contágio, de que “o semelhante produz o semelhante” (Frazer). No caso, a simpatia mágica se estabelecia naturalmente entre a vítima e seu grupo, pois esse princípio, no plano das relações intercomunitárias, pressupõe que agir sobre o membro de um grupo é agir sobre o próprio grupo (Léry-Bruhl: *pars prototo* como princípio da comunidade de essência). Semelhante interpretação permite entender por que o canibalismo tupinambá compreendia a intenção de intimidar os inimigos. As ações canibalísticas não visavam insuflar um temor físico nos inimigos, porém alcançar sobre eles um domínio mágico, o qual constituía uma ameaça à sua segurança coletiva.

Conviria examinar, agora, o mecanismo dessa relação mágica, tendo em vista a imolação destinada a um parente morto, necessitado da relação sacrificial. O massacre iniciava o circuito *vítima-entidade sobrenatural*, por cujo intermédio se processava a recuperação mística e se estabelecia o circuito derivado reversível *entidade sobrenatural-vítima*. Este circuito produzia conseqüências muito importantes, pois é nele que se pode encontrar a explicação mágico-religiosa, que identifica o sentido subjetivo das ações canibalísticas dos tupinambá. Ao captar a “substância” com que se iria beneficiar (recuperação mística), a entidade sobrenatural infundia no corpo do sacrificado qualidades procedentes de si mesma. As ações antropofágicas, presumivelmente perigosas em outras circunstâncias, podiam ser consumadas; a comunicação de atributos do “espírito” que recebia o sacrifício ao corpo da vítima, imanente ao processo de recuperação mística, neutralizava o caráter nocivo de tudo que estivesse ligado com a “pessoa” desta, e por conseguinte suprimia as proibições que tornassem a sua carne intocável. Assim, o estado de participação condicionava tanto a atualização das ações canibalísticas quanto a função religiosa das relações agonísticas que apareciam por seu intermédio entre a coletividade e o “espírito” do sacrificado.

Esses resultados colocam a interpretação do canibalismo tupinambá em outras bases. A análise reconstrutiva, elaborada na parte precedente deste capítulo, evidencia que, entre aqueles aborígenes, a antropofagia desempenhava uma função mágico-religiosa, à qual eram inerentes duas conexões específicas. Todavia, ficara por explicar a própria possibilidade do canibalismo e a natureza das “energias” captadas pelos agentes das ações canibalísticas. Com exceção de Molhard, os

especialistas que cuidaram do problema se contentaram com admitir que o canibalismo tupinambá possuía um fundamento mágico. Comendo o adversário, o guerreiro se apropriava dos “poderes” incorporados à sua personalidade. A análise reconstrutiva demonstra, empiricamente (dentro do que é possível determinar-se), o que semelhante interpretação tem de exato e no que ela é falha. Mas, faltava esclarecer o problema da localização das ações canibalísticas na escala da relação com o sobrenatural. Segundo suponho, esse problema se resolve diante dos resultados obtidos. As ações canibalísticas dos tupinambá não eram tão independentes, como até agora se supôs, do ato do sacrifício. Ao contrário, nele encontravam sua própria razão de ser, de ordem religiosa. Tudo girava em torno da comunhão coletiva, promovida pela ingestão da carne da vítima, com a entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício. As manipulações mágico-religiosas do “espírito” do sacrificado, pela coletividade, e os benefícios mágicos colhidos individualmente pelos agentes das ações canibalísticas constituíam antes efeitos esperados que os motivos essenciais do canibalismo.

Isso quer dizer que as “qualidades” captadas pelos agentes das ações canibalísticas não provinham estritamente ou exclusivamente da carne da vítima. Eles se beneficiavam também, quando se tratava de sacrifícios destinados a parentes mortos em época recente, de “qualidades” infundidas no corpo do executado pela entidade sobrenatural. Volhard já havia descoberto essa relação entre o canibalismo e a captação de “qualidades” do parente morto, com referência aos tupinambá. Apenas ele supunha que a relação nascia por si mesma, da própria ação canibalística. Embora sem lançar mão de hipótese que implicasse a identificação da vítima com o parente morto, Volhard admitiu que os devoradores não pretendiam apropriar-se das “energias” do prisioneiro, mas sim da “substância” do parente comido por ele. [979] Ora, a interpretação desenvolvida patenteia que Volhard não estava totalmente errado, ainda que cometesse graves confusões. Primeiro, ele não conseguiu perceber que o canibalismo tupinambá se subordinava às cerimônias sacrificais e possuía um fundamento religioso. Segundo, acreditava que os agentes das ações canibalísticas captavam diretamente para si a “substância” do parente morto, quando de fato esta se transferia de modo imediato, por meio da ação sacrificial, para o “espírito” do parente morto. Terceiro, não era a “substância” dele que passava para os agentes canibais, mas outras “qualidades”, que resultavam do contacto do “espírito” com o corpo da vítima, contacto esse produzido pelo circuito complexo *vítima-entidade sobrenatural-vítima*, desencadeado pela ação sacrificial. Por fim, os agentes das ações canibalísticas se apropriavam individualmente de “poderes” comidos em certas partes do corpo da vítima.

O problema central, aqui, consiste em saber por que a coletividade se associava ao processo de recuperação mística. O conhecimento que possuímos sobre o esquema do sacrifício tupinambá sugere que tal associação seria dispensável, no que concerne à situação da entidade sobrenatural. Tomando-se por base os resultados da análise reconstrutiva, impõe-se logo uma resposta: é que a coletividade precisava pôr-se em segurança contra o “espírito” da vítima. Porém, é possível que esse fator fosse antes resultante que causal, isto é, efeito da antropofagia cerimonial combinada aos ritos

de purificação. Nesse caso, o que se achava atrás da referida associação? Parece que a necessidade de remover ou inverter o estado de heteronomia mágica, criado pela morte de um parente em condições que exigiam a relação sacrificial. A coletividade se associava ao processo de recuperação mística porque o que ele significava para a entidade sobrenatural significava também para o grupo. Se aquela recuperasse a sua integridade, a coletividade recuperaria a sua. Por isso, a relação sacrificial, como forma de *vingança*, estaria incompleta sem a antropofagia. A coletividade precisava participar do processo de mística, porque somente essa participação poderia assegurar-lhe autonomia mágica diante de determinado grupo hostil e proporcionar-lhe um domínio mágico efetivo sobre ele. O parente morto, cuja integridade fora restabelecida em consequência da recuperação mística, voltava a fazer parte do “nosso grupo”, como membro potencial da sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados; a unidade mística do “nosso grupo” se recompunha, ao mesmo tempo que a do grupo hostil se quebrava. A antropofagia, reconduzindo os devoradores ao estado de autonomia mágica, conferia-lhes domínio ou poder mágico sobre a coletividade inimiga.

Esta nova interpretação do canibalismo tupinambá, ligando entre si os aspectos dessa instituição que foram geralmente separados de modo arbitrário pelos especialistas, permite compreender seja a integração dos ritos antropofágicos nas cerimônias do sacrifício humano, seja a função que eles desempenhavam no plano mágicoreligioso, seja o significado que as ações observadas possuíam, como forma de relação intergrupar. Os ritos antropofágicos não constituíam uma seqüência independente (ou superposta) dos ritos de preparação e de execução da vítima. Ao contrário, o princípio religioso que tornava aqueles ritos possíveis e necessários imprimia igualmente um fundamento às ações canibalísticas. A localização da vítima na escala de relação com o sagrado constituía uma condição básica tanto para o massacre ritual quanto para o canibalismo cerimonial. De maneira que, primariamente, o canibalismo tupinambá tinha uma função religiosa: a de promover uma modalidade coletiva de comunhão direta e imediata com o sagrado.

Westermarck não está com a razão quando pretende explicar sinteticamente a ligação do sacrifício com o canibalismo por meio do *princípio de transferência do maná* da vítima.[\[980\]](#) A transferência mágica não se apresenta, no caso particular considerado, como a condição, mas como uma consequência da integração das ações canibalísticas nas cerimônias do sacrifício humano. E à medida que ela contribui para explicar a conduta dos agentes canibais, ela não conta como um princípio de relações singulares (entre devoradores e vítima), mas como um princípio de relações intergrupais. Embora a comunhão com a entidade sobrenatural e a ingestão da carne da vítima se refletissem na situação dos agentes canibais, como uma dupla fonte de objetivação rotineira de carisma, o significado manifesto das ações canibalísticas não se definia através desses valores. A luta com o “espírito” da vítima e com o grupo hostil a que ela pertencesse (meio de inversão do estado de heteronomia mágica) é que delimitavam subjetivamente o sentido mágico-religioso explícito das ações canibalísticas. Por isso, no conjunto das ações praticadas contra os inimigos, desde os ritos de preparação da guerra até a “destruição” final dos

prisioneiros, elas se impunham, simbólica e objetivamente, como uma evidência plena da consumação da *vingança*.

Como se vê, a noção de *vingança* se polarizava de modo particular em cada uma das constelações de ações sociais que se integravam aos ritos de “destruição” dos inimigos. As graduações implícitas nessa polarização deixam entrever: 1) que o massacre da vítima representava a condição *sine qua non* da *vingança*, no sentido preciso de que a consumação desta dependia diretamente da relação sacrificial; 2) que os ritos de purificação se ligavam a ela indiretamente, como evidência de que o sacrifício da vítima atingira o seu fim cerimonial; 3) que o repasto antropofágico constituía uma forma de comunhão coletiva no processo de recuperação mística, desencadeado pela relação sacrificial, a qual produzia resultados mágicos que se refletiam na condição do grupo hostil “vencido” e asseguravam as vantagens oriundas da supremacia guerreira ou da “vitória militar”. Por isso, essa conexão específica continha os elementos eidológicos ou as razões cognitivas que, no horizonte mental dos tupinambá, serviam para “explicar” racionalmente os móveis da guerra e do massacre dos inimigos capturados em face da necessidade de *vingar* os parentes mortos recentemente ou os antepassados memoráveis e os ancestrais míticos. Os cronistas em suas descrições, e os etnólogos que mantiveram a análise do fenômeno dentro dos limites restritos das explanações das fontes primárias, ficaram confinados a essa visão etnocêntrica do canibalismo tupinambá, verdadeiramente ilusória quando não se compreende a noção de *vingança* no sentido que ela possuía no seu contexto sociocultural.

Os resultados da interpretação desenvolvida esclarecem de maneira cabal os problemas relativos à causação social e à função manifesta da guerra na sociedade tupinambá. Motivos religiosos e mágicos atuavam como fatores sociais tópicos da guerra. A *vingança* podia ser descrita pelos tupinambá como sendo o objetivo aberto das incursões e expedições guerreiras, e constituir por isso a função manifesta da guerra naquelas sociedades tribais, [981] porque ela definia objetivamente as obrigações cerimoniais dos vivos perante os ancestrais míticos e os parentes mortos. Por aqui se descobre a própria dinâmica da guerra nas referidas sociedades: os fatores que determinavam, no âmbito grupal, a realização dos empreendimentos guerreiros, e que criavam, no ânimo de cada indivíduo, a consciência da necessidade de tais empreendimentos e a aspiração de conduzi-los a seus fins normais. Como forma de relação intertribal, a guerra não era a causa eficiente do tratamento recíproco, mas antes o efeito de uma aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade. Não era nem a perda física de um membro do grupo nem o caráter em si mesmo afrontoso das ações sacrificatórias e canibalísticas que ocasionavam, especificamente, a “represália”; a guerra e o canibalismo não se ligam ao princípio de reciprocidade de um modo tão simples, como admitem certos especialistas. [982] O exemplo dos tupinambá é elucidativo: a consumação da *vingança* se refletia na condição do vencido não porque destruísse o equilíbrio mecânico da estrutura social, e sim porque abalava os fundamentos do moral coletivo.

Chega-se, assim, à explicação propriamente causal da guerra tupinambá. Quando se diz que a guerra tupinambá se ligava ao sistema mágico-religioso tribal e que seus

objetivos, seu ritmo e seu desfecho dependiam do funcionamento desse sistema, apenas se estabelece uma relação interpretativa de caráter geral; quando se assevera que ela constituía, ao mesmo tempo, uma técnica e a condição inexorável do sacrifício humano, não se faz outra coisa senão particularizar aquela relação interpretativa. Todavia, o conceito de que *a guerra tupinambá era o efeito de uma aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade* propõe sinteticamente a mesma relação interpretativa em termos causais. Os ritos de “destruição” dos inimigos tinham por função restabelecer as condições de eunomia social, o que se processava, fundamentalmente, através de duas operações: 1) a satisfação da necessidade de relação sacrificial de entidades sobrenaturais; 2) a reconstituição da unidade mística do “nosso grupo”. Enquanto a primeira operação possuía um caráter religioso (ou mágico-religioso, conforme a interpretação de Frazer), a segunda tinha um caráter mágico, embora o seu fundamento fosse estritamente religioso, como o demonstra a análise do massacre ritual e do canibalismo tupinambá. Ora, a idéia de que era preciso dar aos inimigos um tratamento determinado encontrava uma expressão concreta graças a essas operações; a recuperação mística e a retribuição mágica pressupunham, por sua própria natureza, que a vítima não podia ser extraída de qualquer grupo hostil. Ao contrário, ambas implicavam que ela tinha de sair do grupo hostil, responsável, de maneira real ou suposta, pelas ações que originavam, em virtude de suas conseqüências mágico-religiosas, a necessidade da relação sacrificial. A *vingança*, como fonte das expedições guerreiras, que tanto preocupou Gandavo, provinha portanto da atuação de valores religiosos e mágicos, coerentes entre si quanto a seus efeitos e interdependentes quanto aos seus motivos ocultos mais profundos.

Em suma, a recuperação mística e a retribuição mágica, esta subordinando-se àquela, eram os fatores tópicos da guerra na sociedade tupinambá. Graças a esses dois fatores, elementares e irreduzíveis, as obrigações fixadas pela necessidade da relação sacrificial (*vingança* e suas implicações) emergiam regularmente com um caráter belicoso e conduziam ao que se poderia chamar de “definição social do inimigo”. As ações agressivas dos tupinambá não possuiriam uma natureza belicosa se derivassem, pura e simplesmente, da necessidade de obter vítimas, por meios violentos, para o massacre e para o repasto antropofágico. Através das determinações oriundas desses dois fatores é que elas se integravam às situações de conflito intertribal e adquiriam o sentido subjetivo de ações guerreiras.[\[983\]](#) Os dois fatores ligavam de tal maneira entre si a condição de “vencido” e a de “vencedor” que, fazendo dos resultados mágico-religiosos os objetivos abertos e os frutos ou proveitos declarados da guerra, levavam a luta armada a refletir-se na posição recíproca das tribos inimigas.

A explicação da guerra tupinambá pelos dois fatores mágico-religiosos indicados representa, sem dúvida, a principal contribuição teórica desta monografia. Ela permite situar de maneira precisa o problema da causação social da guerra na sociedade particular investigada e dá uma nova perspectiva para a consideração sociológica de dois fenômenos sociais: a vingança e a guerra entre os “povos primitivos”. Tendo em vista a conveniência de evidenciar todas as implicações

relevantes da análise interpretativa elaborada, penso que não será demais submeter os três temas a discussão, ainda que com o risco de insistir, quanto ao primeiro deles, sobre coisas que já não padecem dúvidas. Aqui se inicia, naturalmente, o exame da segunda questão da presente análise interpretativa (cf. p. 367).

A interpretação desenvolvida permite compreender de forma positiva as vinculações recíprocas da guerra e das condições de eunomia social. As obrigações estabelecidas pela necessidade de relação sacrificial eram de natureza a criar um estado de profunda perturbação na vida anímico-social dos tupinambá. Apesar de a documentação disponível não abranger senão efeitos secundários (como as interdições sociais, por exemplo), percebe-se que o espaço de tempo abrangido entre a imposição ou a descoberta xamanística da necessidade da relação sacrificial e a completa satisfação da mesma constituía, para os índios tupi, uma fase de intensa expectativa e de dolorosas inquietações. As pessoas sobre as quais pesavam as interdições sociais resultantes da morte sangrenta ou mágica de um parente e as que deviam arcar com as obrigações da “vingança” ficavam expostas à ação mágica dos inimigos e às represálias do espírito do morto. Do mesmo modo, enquanto o desejo canibalístico das divindades ou ancestrais míticos não fosse satisfeito, as parentelas sobre as quais caíam tais obrigações se viam sujeitas a perigos que só podiam ser evitados através da consumação do sacrifício sangrento. As diferenças relacionadas com os tipos concretos de sacrifício tornavam-se, assim, irrelevantes, diante da cadeia circular de obrigações impostas imperativamente pela necessidade de estabelecer a relação sacrificial. Inaugurava-se, então, um período de “doença social”, pois o equilíbrio do sistema de relações sociais era perturbado em suas próprias bases. A esse período se pode aplicar corretamente o conceito de disnomia social.

A guerra se incorporava às técnicas culturais empregadas pelos tupinambá na remoção dos fatores de perturbação da ordem social. O contacto à mão armada com o “inimigo” se impunha como uma conseqüência inevitável do processo mágico-religioso responsável pela situação de disnomia social e como uma condição para obter um poder ativo sobre as forças que o produziram. Isso quer dizer que os motivos sociais aqui considerados como sendo os fatores imediatos ou tópicos da guerra, a recuperação mística e a retribuição mágica, atuavam em um ambiente de insatisfação social. Eles se traduziam em ações sociais e em condutas coletivas porque se projetavam na esfera de consciência social dos *socii* através da e graças à insatisfação social, coexistente à imposição ou à descoberta xamanística da necessidade da relação sacrificial.

Na medida em que desencadeavam comportamentos que tinham por objeto (inconsciente) a defesa da integridade do grupo, a esses dois motivos era inerente uma função social imediata da mesma natureza. Sob esse ponto de vista, o restabelecimento das condições de eunomia social, mediante a consumação da relação sacrificial, pressupunha uma punição de caráter particular. Os ritos de “destruição” dos inimigos se apresentam como uma modalidade de expiação, um castigo exemplar aplicado contra os grupos hostis responsáveis por profanações reais ou supostas ao caráter sagrado do *Nós* coletivo (*vingança*). O desfecho normal

do processo restabelecia a comunidade dos agentes na posse do seu “ser” e de sua “força”, restaurando-a em toda a sua integridade.

Aqui se evidencia a fecundidade da hipótese que orientou a interpretação do massacre ritual e das ações canibalísticas. Pondo de lado a explicação do fenômeno como uma simples reapropriação da “substância” do companheiro morto pelos inimigos — a qual lembra de perto uma aplicação da teoria dos vasos comunicantes a fenômenos sociais —, aquela hipótese permite compreender o restabelecimento do equilíbrio no sistema de relações sociais de uma forma dinâmica. Porque, segundo a interpretação exposta, não estava em jogo uma simples recuperação da “substância” do companheiro ou do parente morto, mas a própria incorporação de um ou de outro à corrente de existência social. Havia uma participação da coletividade no processo de recuperação mística, como não podia deixar de haver, tendo em vista os seus fins, mágico-religiosos. Todavia, o processo em apreço tinha por alvo imediato a “pessoa” do companheiro ou do parente cujo “espírito” recebia o sacrifício sangrento: por intermédio das operações mágico-religiosas observadas, a sua “pessoa” era localizada socialmente na posição correspondente ao seu novo estado. Assim, a neutralização das ações sacrílegas cometidas pelos “inimigos” assumia uma forma expiatória, como condição de defesa do caráter inviolável ou sagrado do Nós coletivo. Removendo os efeitos da profanação, inclusive os de natureza mágica, ela afastava as causas da insatisfação social e recompunha o equilíbrio do sistema tribal de relações sociais.

Sem dúvida, os dois fatores sociais indicados, com a função social correspondente, tornam possível a explicação positiva da causação social da guerra na sociedade tupinambá. Porém, havia outros fatores sociais, resultantes do modo de integração ou das repercussões da necessidade de relação sacrificial na estrutura social, que intervinham na motivação da guerra. Três deles se subordinavam diretamente aos fatores primários discutidos, a recuperação mística e a retribuição mágica: são a conexão social do sacrifício sangrento como ritual funerário, as interdições sociais oriundas da morte provocada de um membro do grupo e as fricções com os grupos hostis, ocasionadas por contactos diretos ou por ações mágicas. Por fim, outro nascia do fundamento carismático da diferenciação social.

A conexão do sacrifício humano como ritual funerário resulta da própria função mágico-religiosa que os ritos de “destruição” do inimigo possuíam quando consagrados ao “espírito” de um parente morto recentemente. O sacrifício sangrento de uma vítima removia o agente de perturbação, que impedia o estabelecimento de relações normais entre o morto e a coletividade. Como se sabe, o equilíbrio do sistema de relações sociais era afetado pela morte de um membro do grupo; a função social dos ritos funerários consistia em restaurar o equilíbrio, por meio da exclusão do morto do círculo social dos vivos e de sua concomitante integração à sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados. O morto se transformava em um emissário, que ia para o além, e o seu próprio estado o tornava uma fonte de perigos para a comunidade. [\[984\]](#) Por isso, entre outras razões, eram tomados vários cuidados rituais, visando facilitar e garantir o seu afastamento da terra. Ora, as cerimônias funerárias usuais não podiam ser observadas por ocasião da morte, se o

desenlace pudesse ser imputado a ações ou manipulações mágicas dos “inimigos”. Originava-se e persistia, desse modo, uma circunstância que introduzia uma espécie de anormalidade nas relações com o morto, uma fonte de perigos e de insatisfação social.

Gandavo deixou uma minuciosa e esclarecedora descrição desse processo, a qual já foi aproveitada neste trabalho; ela ilustra cabalmente a relação que existia entre o estabelecimento da relação sacrificial devida ao “espírito” do morto e a restauração do equilíbrio do sistema de relações sociais. O filho de um principal tupiniquim fora executado por inimigos. O pai dele recusou-se a aceitar as cerimônias de pranteamento do morto, transferindo-as para depois da consumação da “vingança”. [985] A descrição de Gandavo é importante, porque sugere além disso a existência de uma ficção social, por cujo intermédio os tupi procuravam dissimular ritualmente, malgrado sentirem os seus efeitos, a perda injuriosa de um membro. [986] Essa conduta correspondia, provavelmente, ao duplo desejo de dar uma satisfação provisória ao “espírito” do morto, com o fito provável de evitar possíveis represálias, e de conjurar a sua presença, evitando a sua invocação extemporânea. O restabelecimento da comunicação entre a coletividade e o “espírito”, como foi visto através da análise reconstrutiva, se estabelecia por meio da consagração de uma vítima humana. Gandavo assevera que o principal tupiniquim, depois de realizada a “vingança”, consentiu na observância das cerimônias de pranteamento do filho. Removidos os fatores da perturbação das relações com o morto, o grupo podia enfim conduzir a seus termos normais as obrigações para com o “espírito” dele. As interdições sociais produzidas pela morte de um membro do grupo são mal conhecidas. Somente Thevet reuniu dados consistentes a respeito de tais interdições. Segundo seu depoimento, elas atingiam as coisas e os seres vivos que caíam no círculo de projeção social da “pessoa” do morto. Em vários textos menciona Thevet a cerimônia de renovação da sepultura, através da qual os objetos pertencentes ao morto eram transferidos para o cativo. A melhor descrição é a que consta do manuscrito inédito, na passagem em que trata das cerimônias observadas por ocasião dos ritos de renomação, época em que se processaria a consagração da nova vítima.

Assim, esses bárbaros jogam sobre seus prisioneiros penas de papagaio em sinal de morte. Depois que fazem essas bravas cerimônias sobre eles, jamais escapam de ser mortos e comidos. Por isso, quando eles entram na habitação, eles levam diante de si o arco, as flechas, os colares, os ornamentos de pena, redes, fios, e outras coisas pertencentes ao defunto, as quais lhes são dadas para o seu uso, a saber, a rede para dormir, os colares para colocarem em torno do colo, os ornamentos para se paramentarem, os arcos e as flechas são por eles purificados e limpos. Porque não é permitido a ninguém dentre eles servir-se dos bens de um morto, até que tenham sido arranjados por um dos seus inimigos, seu escravo. [987]

Igualmente, em diversos textos informa aquele cronista que as mulheres do morto não podiam contrair novas núpcias enquanto o marido não fosse “vingado”. Na *Cosmographie*, afirma que a oferta da viúva ao cativo ocorria em seguimento à

conversão dele ao estado de vítima (portanto, após a renovação da sepultura): “Logo que um prisioneiro é assim equipado, algumas vezes se lhes dá as mulheres daquele que fora morto, a fim de que ele se sirva delas. E elas os tendo por associados, dizem que são recompensadas da perda dos seus primeiros maridos”;[\[988\]](#) e indica que o casamento posterior da viúva com um membro do grupo não podia ocorrer enquanto “seu marido morto não fosse vingado pelo massacre de um de seus inimigos”.[\[989\]](#) No manuscrito inédito repete as informações, ampliando-as porém. “E se por acaso os parentes daqueles a quem pertence o prisioneiro tenham sido mortos na guerra, jamais as viúvas tomarão novo marido, antes que o marido morto tenha sido vingado. E por esta ocasião [época da renovação da sepultura] se presenteia às viúvas com o prisioneiro para recompensá-las da perda do seu defunto marido, até que chegue o dia de matá-lo, e comê-lo em vingança do seu marido”.[\[990\]](#) “Quanto às ditas mulheres viúvas, elas não se tornam a casar, a não ser com os irmãos e parentes mais próximos de seu defunto marido, do qual é preciso que eles antes vinguem a morte, se ele tiver sido aprisionado, ou comido pelo inimigo: se ele morrer de velhice ou de doença, é preciso que aquele, que deve tomar a viúva como mulher, conduza um prisioneiro que limpe a fossa do morto.”[\[991\]](#) Por outra informação do mesmo cronista, infere-se que a “vingança” dependia da extensão e do prestígio da parentela do morto (*eo ipso*, o deste inclusive), bem como dos atrativos da mulher. Parece que uma combinação desses fatores podia fazer com que a “vingança” deixasse de ser consumada com presteza. Em seu relato, escreve o cronista o seguinte:

A esse propósito eu vos contarei aqui de uma mulher, a qual após a morte de seu marido, que fora aprisionado e comido por seus inimigos, não desejava jamais casar-se de novo, porque, dizia ela, nenhum dos parentes do seu defunto não se havia esforçado para vingar a sua morte. E por esta razão, tomando o arco e a flecha, foi ela mesma com os homens, e fez tanto que trouxe prisioneiros, os quais deu a seus filhos para matar, dizendo-lhes: matai meus caros filhos, vingai a morte de vosso defunto pai, pois que nenhum de seus parentes não fizeram outra vingança. É possível que por causa de não ser eu jovem, e bastante bela. Mas uma coisa está em mim: é que eu sou forte e valente para vingar a morte do dito vosso pai meu marido.[\[992\]](#)

Essas interdições sociais, que pesavam sobre objetos e pessoas, ilustram concretamente como a morte provocada, de maneira real ou suposta, de um membro do grupo, repercutia nas condições da vida social, criando focos de perturbação da vida social e fontes de contaminação mágica. Em uma sociedade na qual as mulheres eram tão disputadas, em virtude do papel por elas desempenhado nas relações adaptativas, as interdições que regulavam o casamento das viúvas deviam ser particularmente desagradáveis. Entretanto, a documentação disponível não diz tudo. É muito provável que as informações de Thevet compreendam apenas uma porção mínima das interdições sociais produzidas ou vinculadas com a imposição ou a descoberta xamanística da necessidade da relação sacrificial de um parente morto.

Quais eram, porém, as causas das interdições sociais? Por que os companheiros do

morto não podiam tocar nos objetos que pertenceram àquele? Por que, se eles continham uma corrupção — para empregar o termo escolhido por Thevet —, os vivos não se livravam deles, destruindo-os? Por que as mulheres dos mortos se tornavam intangíveis para os membros do grupo? Não se pode analisar completamente todas essas questões, pois os dados de fato são insuficientes para tanto. Faltam-nos, mesmo, indicações elementares: sobre o tratamento xamanístico que presumivelmente seria dispensado aos objetos, através de cerimônias que precediam à captura e à consagração de vítimas; sobre o círculo total de personalidades sujeitas a interdições; e sobre a natureza dos cuidados que deviam ser tomados até a consumação da “vingança”. Contudo, uma coisa parece clara: a interdição obedecia a um princípio mágico (magia simpática por contágio). Os objetos e as pessoas sujeitos a interdições caíam, como foi apontado, dentro do círculo de projeção social da “pessoa” do morto. As impurezas irradiadas por tais objetos e pessoas não provinham, segundo suponho, da “pessoa” do morto, mas do estado a que ela ficara reduzida pelo poder mágico-religioso dos inimigos. Em suma, os inimigos adquiriam alguma espécie de domínio mágico sobre a coletividade “vencida”, sendo esse domínio particularmente operante dentro do círculo imediato de projeção social da “pessoa” da vítima. Daí a dupla necessidade: a) de evitar contactos com as pessoas e objetos alcançados diretamente pelas interdições (proibição de casamento da viúva com membros do grupo e do uso de objetos pertencentes ao morto); b) de eliminar as fontes mesmas de contaminação, que asseguravam aos “inimigos” uma relação de poder tão vantajosa (retribuição mágica). A alternativa da destruição pura e simples dos objetos e das personalidades sujeitas à contaminação e ao controle mágico do “inimigo” não se colocava para os tupinambá. Ela significaria a própria destruição da “pessoa” cuja morte dera origem à necessidade de relação sacrificial e, por conseguinte, à mutilação do próprio grupo. O inimigo capturado trazia consigo a “substância” do parente morto. A sua consagração como vítima ao “espírito” daquele e a sua execução cerimonial posterior arrancavam do grupo hostil a fonte de poder mágico por ele alcançado sobre a coletividade. O “espírito” que recebia o sacrifício se reapossava de sua “substância”, deixando portanto de existir as razões que engendravam as interdições. Em consequência, os objetos e as personalidades que caíam no círculo de projeção social de sua “pessoa” podiam ser submetidos aos rituais funerários de separação e deixavam de ser intangíveis: objetos e mulheres do morto podiam entrar novamente em circulação.

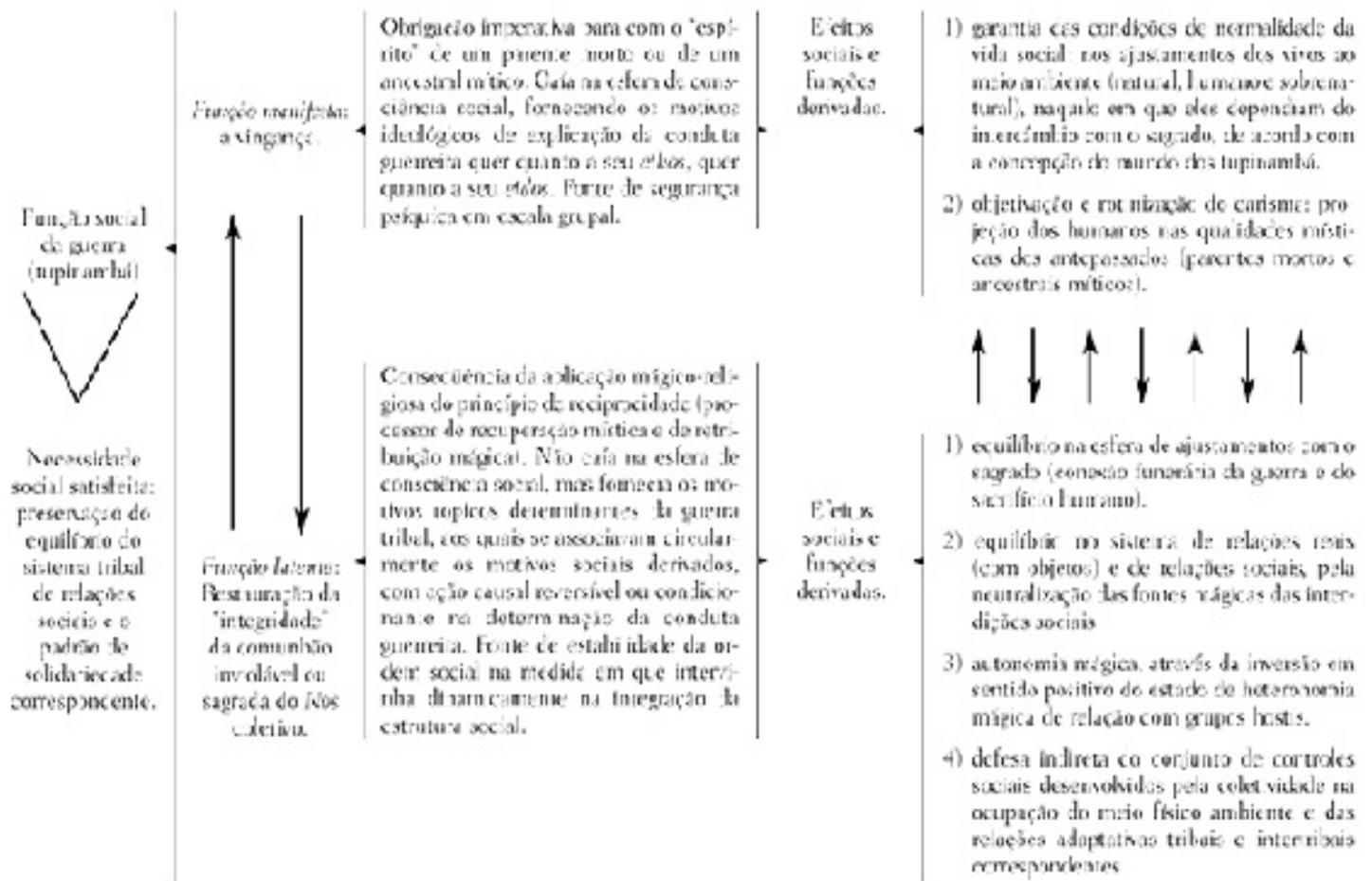
As fricções com os grupos circunvizinhos não contavam entre as causas próximas ou primárias da guerra. Isso já foi convenientemente explicado. Todavia, essas fricções formavam o contexto social dentro do qual se manifestavam os fatores tópicos da guerra tribal. Por isso, é preciso incluí-las entre as condições favoráveis à precipitação das tensões e conflitos intertribais. De um lado, a vizinhança facilitava a imputação da morte natural de um membro do grupo às manipulações mágicas praticadas, de modo suposto ou real, no seio dos grupos hostis confinantes. De outro, os efeitos mágicos das incursões guerreiras e do sacrifício humano são conhecidos. Se as ações guerreiras dos inimigos não criavam, por si mesmas, nem a

obrigação nem a necessidade da revindita, o estado de heteronomia mágica resultante daquelas ações, [993] quando elas atingiam os fins visados, não comportava outra solução ou saída senão o recurso à guerra (retribuição mágica). O fundamento carismático da diferenciação social também constituía uma condição favorável à guerra. As duas conexões sociais do sacrifício humano, como fonte de objetivação e de rotinização do carisma (função do sacrifício da primeira vítima e função do sacrifício das vítimas sucessivas do mesmo sacrificante), já foram examinadas no capítulo anterior. Convém lembrar, contudo, que os processos tribais de distribuição e classificação social das personalidades masculinas criavam um ambiente propício ao desenvolvimento de atitudes favoráveis à guerra e ao sacrifício sangrento de vítimas humanas. Como vários fins rituais podiam engendrar a necessidade da relação sacrificial, nunca faltariam razões para justificar os empreendimentos guerreiros em territórios controlados por grupos hostis ou para impelir os guerreiros tupinambá à captura dos "inimigos". Comprova-se sociologicamente, assim, em que sentido é legítima a seguinte afirmação de Gabriel Soares, aproveitada no frontispício desta monografia: *"Como os tupinambás são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários"*.

Em síntese, a conexão funerária do sacrifício humano, as interdições sociais, as fricções entre grupos hostis e o fundamento carismático da diferenciação social intervinham na causação social da guerra com fatores secundários ou derivados. Na verdade, os três primeiros fatores representam efeitos com ação determinante de um ou de ambos os motivos sociais tópicos da guerra. A conexão funerária do sacrifício humano constituía uma polarização do processo de recuperação mística; as interdições sociais emergiam do estado de heteronomia mágica, imanente à necessidade de recuperação mística; as fricções entre grupos hostis eram uma polarização do processo de retribuição mágica. Somente o fundamento carismático da diferenciação social não pode ser descrito como fator derivado com ação determinante reversível, apesar de explicar-se através da participação do sacrificante no processo de recuperação mística. É que o fundamento carismático da diferenciação social, como e enquanto fator concomitante ou secundário da guerra, era muito mais contingente que os demais, não operando como eles exclusivamente em situações cujo desfecho inevitável, a luta à mão armada, estava naturalmente contido na configuração social das próprias situações em que se engendravam. O que importa ressaltar aqui é que esses fatores secundários reforçavam a atuação dos dois fatores tópicos da guerra, pois não só operavam no mesmo sentido que eles, mas ainda davam uma expressão concreta à função social que eles desempenhavam. Os fatores tópicos da guerra estabeleciam uma relação entre as atividades guerreiras e a necessidade social que elas contribuía para satisfazer, a restauração do equilíbrio social. Os fatores secundários da guerra estabeleciam uma relação entre as atividades guerreiras e os *problemas sociais* que deviam ser resolvidos pela coletividade, para que a restauração do equilíbrio social não fosse uma mera ficção ritual. Isso mostra que na própria causação social da guerra tupinambá se achavam as razões que faziam dela uma técnica cultural, destinada a

lidar com determinadas formas de perturbação da ordem social.

A seguinte sinopse permite sintetizar os resultados teóricos mais significativos da análise interpretativa elaborada: [\[994\]](#)



O conhecimento obtido sobre a função social da guerra na sociedade tupinambá e a necessidade social por ela satisfeita abre novas perspectivas à interpretação sociológica do padrão de solidariedade social daquela sociedade tribal. Realmente, as implicações sociais da função latente da guerra mostram que os fatores de coesão interna do sistema organizatório tribal eram de natureza mágico-religiosa. Os liames sociais produzidos pelas condições de adaptação ao meio natural circundante não possuíam consistência suficiente para manter em união permanente e íntima as diversas parentelas, associadas através da organização dos grupos locais. Doutra lado, apesar de serem muito fortes, e de sofrerem constantes renovações (pela troca de sobrinhas, filhas ou irmãs), os liames sociais oriundos do parentesco por afinidade podiam ser rompidos com relativa facilidade. Vários exemplos demonstram que eles não suportavam tensões violentas. A mesma coisa não sucedia com o parentesco consangüíneo, por causa do significado religioso ou sagrado das obrigações definidas genealogicamente. Contudo, os compromissos e ligações (“alianças”?) entre os grupos locais circunvizinhos descansavam, primariamente, nas relações de parentesco, consangüíneo e por afinidade. Fora desses, a estrutura social não proporcionava liames sociais mais consistentes, ao contrário; a associação de um principal com os membros do grupo masculino sujeitos à sua dominação podia ser desfeita sem graves conseqüências, apesar das dependências recíprocas nascidas do parentesco ou das relações adaptativas. Não havia nenhum laço “político” que a firmasse, com base nas probabilidades de mando e de obediência existentes entre o

líder e os seus seguidores. Em conjunto, todos esses liames sociais, incorporados à estrutura social e atualizados por seu intermédio, não forneciam senão as condições materiais e sociais para a formação de uma interdependência mais profunda e duradoura.

Graças aos esclarecimentos trazidos pela presente investigação, sabemos no que os tupinambá dependiam extremamente uns dos outros para existir, viver e sobreviver, de acordo com as noções que possuíam da existência humana. Ligavam-se intimamente entre si, e precisavam manter-se assim ligados, porque a segurança dos membros individuais do grupo se identificava com a segurança da coletividade: cada um dependia dos demais para atingir os ideais de vida terrena e de vida futura, e a *ruína* de um podia significar a *ruína* de muitos. É preciso que fique bem claro, porém, que o *perigo* não se reduzia à possibilidade de perder a “vida” nos combates com os inimigos. Ele consistia no poder mágico que a ação agressiva bem-sucedida conferia ao inimigo e na ameaça à existência da coletividade, contida na “destruição” ritual de um de seus membros.

Vista desse ângulo, a solidariedade social, na sociedade tupinambá, não emergia mecanicamente dos fatores externos da vida social, embora se vinculasse a eles tanto em sua origem quanto em suas manifestações. A matriz social desse processo estava nos fatores mágicoreligiosos. Entre estes, os dois princípios caracterizados acima — a recuperação mítica e a retribuição mágica — explicam uma parte considerável da emergência e atualização dos laços de solidariedade sociais. Os dois princípios abrangiam interesses (profundos mas ocultos) que uniam socialmente os indivíduos entre si e que introduziam uma extrema lealdade espontânea em suas relações, durante a vida e após a morte, principalmente no tocante àquilo em que dependiam mutuamente uns dos outros de maneira tão estreita.

Essa interpretação patenteia que os fatores tópicos da guerra intervinham igualmente na causação da solidariedade social. Como efeitos de causas comuns, os dois fenômenos atuavam reciprocamente um sobre o outro, em circunstâncias e de modo perfeitamente reconhecíveis. A obrigação da “vingança” se projetava no horizonte mental dos tupinambá como uma prestação de serviços e uma satisfação de honra devidas ao companheiro morto. Os motivos mais profundos do comportamento agressivo, como este se exteriorizava culturalmente na guerra e durante o sacrifício sangrento, conservavam-se ocultos. O que se elevava à esfera de consciência social fazia da “vingança” uma manifestação pura e simples da solidariedade social, inflectida através das relações de parentesco. Sob esse aspecto, a guerra surge como uma imposição vinculada às obrigações de solidariedade social. Mas a guerra se incluía, por sua vez, entre os fatores que contribuíam para perpetuar as condições de existência social: ela repercutia, assim, tanto na conformação quanto na preservação do padrão tribal de solidariedade social.

Já foi indicado, no lugar correspondente, que espécie de vinculação existia entre a organização das expedições ou das incursões guerreiras e os laços de solidariedade social, como os grupos locais solidários se opunham aos ataques dos inimigos ou realizavam os ataques aos inimigos sob forma cooperativa. Aqui só resta examinar como os ritos de “destruição” dos inimigos afetavam a coletividade como um todo,

inscrevendo-se entre as ações que dependiam, para exteriorizar-se socialmente, de estados intensos de comunhão coletiva, da atualização dos laços de solidariedade social.

A análise reconstrutiva demonstrou que todos os membros do grupo local participavam do repasto coletivo; e que membros dos grupos locais solidários também participavam desse repasto, tomando parte nas cerimônias de “destruição” do inimigo e recebendo os pedaços do corpo da vítima que deviam ser transportados às comunidades às quais pertencessem, onde se desenrolavam a seguir novas cerimônias antropofágicas coletivas, praticamente simbólicas quanto à ingestão de carne humana. Essa modalidade de participação foi notada pela maioria dos autores. “De resto”, escreve um deles, “todos os parentes e amigos são chamados para este banquete, e no maior número, para lhes serem feitos os presentes dos membros, e pedaços do prisioneiro, da maneira que lhes havia sido prometida”.[\[995\]](#) Outro observa que convocavam para as cerimônias “assim os principais como os outros”, esclarecendo que os hóspedes chegavam, por ocasião do sacrifício sangrento da vítima, “em magotes, com mulheres e filhos”.[\[996\]](#) Segundo Hans Staden, seria realizada uma cerimônia de saudação dos hóspedes, na qual era acentuada a relação deles com a vítima: “Logo que estão reunidos todos os que vieram de fora, dá-lhes as boas vindas o principal da choça e diz: ‘vinde agora e ajudai a comer o vosso inimigo’”.[\[997\]](#) De acordo com as indicações explícitas, as distâncias percorridas pelos tais convivas oscilariam entre dez e quarenta léguas.[\[998\]](#) Uma ilustração concreta demonstra que os captores de Staden foram participar do repasto coletivo realizado no grupo local *Ticoaripe*, pela estimativa do cronista situado a seis milhas de distância da moradia daqueles.[\[999\]](#) São unanimemente apontadas nas fontes as intenções dos tupinambá: tomar parte ativa na “vingança” contra os inimigos, ainda que à custa de esforços penosos.

Esses dados não são muito significativos para os fins da presente análise. Mas eles confirmam a interpretação desenvolvida. De um lado, porque todos participavam do repasto coletivo, durante o banquete antropofágico ou posteriormente, quer pertencessem ao grupo local em que se consumasse o massacre, quer fossem membros de grupos locais dele solidários; de outro, porque o contacto com a vítima chegava a ser simbólico, dado o número de participantes e o caráter ritual da distribuição da carne da vítima entre as parentelas. Isso, segundo me parece, sugere que todos procuravam participar do processo de recuperação mística, através da vítima, e apropriar-se de uma pequena parte que fosse do seu corpo, como um meio para adquirir poder mágico sobre os inimigos. Embora as informações não o esclareçam, é provável que a escolha das partes do corpo da vítima pelas diversas parentelas se prendia de maneira particular aos dois processos mágico-religiosos indicados. De qualquer modo, duas coisas se evidenciam à análise interpretativa: 1) que havia uma ligação concreta entre as cerimônias de “destruição” dos inimigos e o sistema tribal de solidariedade social (distribuição ritual do corpo da vítima entre as parentelas e as obrigações resultantes, quanto à manutenção do escravo e à compensação adiada); 2) a própria participação dessas cerimônias constituía uma manifestação típica de solidariedade social, como reação coletiva de defesa da

integridade do grupo e como uma comunhão em uma unidade social de ordem mística.

Além disso, a atualização dos laços de solidariedade social repercutia diretamente nas obrigações ou compromissos impostos pela responsabilidade coletiva. Primeiro, a morte provocada de um membro do “nosso grupo”, atingindo a segurança da coletividade como um todo, dava origem a ações de represália (guerra e atividades rituais subseqüentes), de caráter e de âmbito coletivo. Segundo, as ações de represália desenvolvidas expunham cada membro individual da coletividade (no caso: a unidade tribal composta pelos grupos locais solidários) à revindita compulsória dos inimigos. A vingança podia consumir-se de modo vicário, ameaçando indistintamente qualquer componente daqueles grupos locais. Em trabalho anterior já tratei de ambas as conseqüências da atualização dos laços de solidariedade social:

O mecanismo de solidariedade tribal estendia a injúria e a responsabilidade, de modo positivo, a todos os membros dos grupos locais solidários. Por isso, não era apenas o sistema restrito do grupo local que se ressentia com a ocorrência. O reatamento dos laços de confiança recíproca, através das práticas antropofágicas, contribuía para restaurar o moral coletivo e a segurança dos indivíduos [...]. Os sacrifícios rituais e as práticas antropofágicas galvanizavam os laços intratribais de solidariedade e fixavam de modo permanente a posição relativa recíproca dos grupos locais estranhos.[\[1000\]](#)

Contudo, a análise aqui realizada dá a conhecer melhor a natureza dessas relações entre a guerra e a solidariedade social: elas se explicam pelo fundamento mágico-religioso dos imperativos de “vingança”. O mecanismo jurídico apontado não representa outra coisa senão uma das expressões sociais da defesa da integridade do grupo, posta em risco pela morte provocada de um de seus membros individuais. Em suma, os liames mágico-religiosos que ligavam os tupinambá entre si, em uma teia de interdependência social, condicionavam em um sentido determinante a manifestação das obrigações e compromissos que caíam na esfera da responsabilidade coletiva. Com isso se evidencia plenamente que a guerra pode ser encarada como uma técnica jurídica, na sociedade tupinambá, na medida em que a aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade fornecia “prescrições legais” para o tratamento dos inimigos e das ações hostis por eles cometidas.

Quanto à contribuição desta monografia para o conhecimento dos outros dois fenômenos, a vingança e a guerra entre os “povos primitivos” (cf. pp. 383-4), parece-me suficiente enunciar apenas as implicações teóricas mais gerais e relevantes. A “vingança” tupinambá foi explicada como um produto das repercussões da religião e da magia na estrutura social. As atividades mágico-religiosas fomentavam tensões intertribais, operando como uma fonte permanente de conflitos entre grupos hostis circunvizinhos.[\[1001\]](#) O que importa examinar, agora, são as determinações sociais da noção de vingança: a) relação dos agentes com a entidade sobrenatural “vingada”; b) a relação das ações de “vingança” com a defesa do grupo; c) em que sentido as ações de “vingança” traduziam uma pena ou uma punição, embora não

fossem desencadeadas, primariamente, por esse motivo social.

Algumas teorias sociológicas procuram explicar a vingança como fenômeno social. Pretendo limitar-me aqui às teorias de Pareto, Durkheim e Lévy-Bruhl. Segundo Pareto, a tendência a opor a uma ofensa outra ofensa igualmente danosa, nas relações de indivíduos ou de grupos, é uma necessidade social, nascida de uma reação de defesa condicionada socialmente em sua origem e em sua exteriorização. Sob esse ponto de vista, Pareto define sociologicamente a vingança como um processo de restauração da integridade do grupo.[\[1002\]](#) Essa teoria encontra, formalmente, pontos de contacto com a interpretação desenvolvida no presente trabalho, pois a restauração da integridade do grupo foi compreendida como função latente da guerra e das atividades rituais subseqüentes, das quais a vingança constituía a função manifesta. Todavia, o ponto de vista de Pareto implica um prejuízo mecanicista, evitado sistematicamente na interpretação da guerra tupinambá. O processo de restauração da integridade social é concebido por aquele autor em termos de uma determinação recíproca, imediata e automática, do equilíbrio dos grupos, por meio de ações equivalentes ou compensatórias quanto ao seu conteúdo e aos seus efeitos danosos.

Em Durkheim encontramos outra teoria sobre a vingança como fenômeno social. Sob a influência de Morga,[\[1003\]](#) o sociólogo francês cometeu alguns lapsos da interpretação da *vendetta*, os quais são porém compensados pelas inferências que estabelece, com base na natureza e na função social da pena, e pelo fato de ter entendido aquele fenômeno como uma “pena imperfeita”.[\[1004\]](#) A teoria de Durkheim é mais completa que a de Pareto, pois nela a vingança não é compreendida exclusivamente como uma forma de defesa do grupo. Sem dúvida, ela consiste em uma reação de defesa social, porque procura destruir algo que representa uma ameaça para a coletividade. “Não nos vingamos senão do que nos ocasiona mal, e o que nos ocasiona mal é sempre um perigo.”[\[1005\]](#) O grupo se defende, protegendo o seu futuro. Mas, ao mesmo tempo, a vingança pressupõe uma expiação pelo que foi feito: pune o transgressor pelo “ultraje feito à moral” e à intangibilidade do Nós coletivo.[\[1006\]](#) Com maiores razões que a de Pareto, a teoria de Durkheim encontra compatibilidades formais na interpretação defendida no presente estudo, no qual são igualmente postos em relevo os dois elementos da vingança — a defesa da integridade do grupo e o caráter expiatório do sacrifício sangrento.

Entretanto, ambas as teorias deixam de lado uma questão crucial: *por que* a vingança se impõe como um comportamento coletivo? Mesmo em se admitindo que é por causa da ameaça de destruição da integridade do grupo, ficariam por explicar as fontes sociais e a natureza da ameaça. Essa preocupação analítica se revela na teoria de Lévy-Bruhl, na qual só é retido, no entanto, esse aspecto do fenômeno.[\[1007\]](#) Esse autor percebeu com clareza que a obrigação da vingança, nas suas manifestações sociais consideradas, é imposta pelo espírito do morto. Se a exigência não for obedecida, ainda que de modo simulado — o que acontece em algumas “sociedades primitivas” —, os vivos arcarão fatalmente com os castigos produzidos por sua cólera (interrupção das chuvas, da fertilidade do solo, da fecundidade dos

humanos, irrupção de doenças devastadoras, escassez de mantimentos etc.). Por conseguinte, o temor infundido pela vingança dos espíritos dos mortos, sendo muito maior do que o temor correspondente incutido pela expectativa de vingança posterior dos inimigos, é que dá à *vingança* o caráter de “obrigação essencial”. Essa teoria é muito importante, não só porque completa as anteriores (evidência dos fatores mágico-religiosos subjacentes à ameaça da integridade social), mas ainda e principalmente porque situa devidamente a função da vingança na estrutura social. A obediência aos mortos, como condição de eunomia social, torna-se imprescindível para manter o equilíbrio do grupo, seja quanto às relações com o sobrenatural, seja quanto às relações com a natureza e com o meio humano. O que não quer dizer que os ritos em questão tenham por objeto, específica e normalmente, garantir ou propiciar determinados efeitos, como a abundância de chuvas, a fertilidade do solo, a fecundidade dos humanos etc.

Como se vê, o método de interpretação utilizado abre perspectivas para compreender sistematicamente, de maneira sintética, os aspectos do fenômeno que foram até o presente separados uns dos outros. Embora seja incontestável que a significação determinante das relações identificadas (entre os tupinambá e a entidade sobrenatural “vingada”, entre a “vingança” e a restauração da integridade da sociedade tribal, entre o massacre ritual e a expiação) e que a correlação delas entre si, segundo o esquema proposto (somente as duas primeiras possuíam um caráter causal, sendo que apenas a primeira de modo irreversível e não determinado pelas demais), tenham vigência plena exclusivamente diante da situação particular investigada, não padece dúvida de que os resultados teóricos do método de interpretação adotado apresentam, por si mesmos, um valor positivo. De um lado, eles reúnem de forma coerente os aspectos do mesmo fenômeno, que foram explicados isoladamente em teorias anteriores. De outro, eles mostram que as hipóteses fundamentais formuladas pelos autores citados são verdadeiras ou legítimas, precisando no entanto de uma correção empírica. No que concerne aos tupinambá, as seguintes retificações parecem indispensáveis: 1) a restauração da integridade do grupo não se fazia mecânica ou automaticamente, mas se subordinava à atuação de complexos processos de reintegração da estrutura social; 2) a defesa do grupo e a expiação faziam parte da “vingança”, contudo elas não se explicam *per se*, constituindo manifestações de determinações sociais muito mais profundas (função dos fatores mágicoreligiosos); 3) os vivos obedeciam aos mortos, satisfazendo a vontade deles e as necessidades que a animavam, com o fito provável de impedir certas represálias, porém interesses essenciais e diretos do grupo se conjugavam de modo imediato àquelas ações, promovendo uma identificação absoluta entre as necessidades existenciais dos mortos e as necessidades existenciais dos vivos (relações entre os processos de recuperação mística e de retribuição mágica).

Um dos problemas básicos da análise sociológica da guerra consiste na caracterização empírico-indutiva desse fenômeno social. A guerra só existe quando e onde tensões e conflitos intersocietários, permanentes, transitórios ou esporádicos, criam condições para o emprego organizado da luta à mão armada. Todavia, para

alguns especialistas a guerra precisa ser caracterizada por sua *dimensão militar*. Isso implicaria, segundo o ponto de vista que defendem, a negação do caráter de “guerra verdadeira” à *guerra primitiva*.[\[1008\]](#) Parece, porém, que não são os aspectos militares da guerra, mas os fatores sociais das tensões e dos conflitos intersocietários que a originam, que permitem caracterizá-la positivamente como fenômeno social. Para os que aceitam esse critério de reconhecimento sociológico do fenômeno, algumas modalidades da *guerra primitiva*, interpretadas segundo o outro ponto de vista como evidências negativas da “guerra verdadeira”, são definidas como manifestações típicas da guerra.

A presente monografia traz uma contribuição concreta a essa maneira de compreender a “guerra primitiva”. De fato, a identificação e o isolamento conceptual dos fatores sociais das tensões e conflitos intertribais se colocam entre as maiores dificuldades da interpretação sociológica da “guerra primitiva”. A inexistência de uma ordem de ajustamentos intersocietários sujeitos a controle social torna verdadeiramente difícil a tarefa de reconhecer e de explicar os mecanismos de causação social da guerra em sociedades desse tipo. O método de interpretação utilizado neste trabalho sugere uma abordagem possível do assunto. Trata-se de compreender: a) como os fatores de coesão social interna se refletem nas relações com os grupos não solidários, ou com os “estranhos”; b) e se existe alguma ligação entre a atualização daqueles fatores e os efeitos da presença dos “estranhos” em regiões suficientemente próximas para projetá-los de modo permanente no campo de preocupação pela segurança coletiva.

A análise dos dados de fato revela que os fatores mágico-religiosos, que prendiam os tupinambá em uma ordem existencial, faziam do “estranho” uma fonte (mágico-religiosa) de perigos e de insegurança. Em conseqüência, a própria organização tribal excluía qualquer possibilidade de ajustamento pacífico ou amistoso com grupos “estranhos”. Os fatores mágico-religiosos que provocavam um isolamento social tão extremo eram responsáveis, no entanto, pela criação de uma esfera de contactos agressivos ou hostis intertribais. A necessidade de aprovisionamento de vítimas para o sacrifício sangrento compelia os tupinambá ao contacto direto com os “inimigos”. Doutro lado, a presença dos “estranhos” constituía algo fundamental para o funcionamento do sistema tribal de solidariedade social. Além dos que nasciam das retaliações reais, os sucessos infaustos de causas desconhecidas podiam ser imputados aos membros dos grupos hostis vizinhos.[\[1009\]](#) A projeção de tensões e antagonismos para fora do círculo de membros do “nosso grupo” encontrava nesse processo as suas próprias bases e fundamentos sociais.

Em suma, os resultados teóricos da análise empreendida demonstram que os fatores da guerra, na sociedade tupinambá, não estavam propriamente nas sociedades hostis circunvizinhas. Porém, os motivos sociais internos que criavam a necessidade da guerra não podem ser dissociados completamente da ordem de contactos intertribais, a qual, apesar e por causa mesmo do conteúdo negativo dos contactos, atuava como uma condição favorável de precipitação de condutas agressivas e de ações agonísticas à mão armada. Poder-se-ia dizer, com razoável precisão, que existia uma rede de influências invisíveis, que ligavam negativamente umas às

outras as sociedades tribais hostis. Essa rede abrangia as tensões e os conflitos sociais que, em virtude da aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade, eram manipulados ritualmente, através da guerra e do sacrifício sangrento. Isso comprova que a religião e a magia não são obstáculos ao desenvolvimento da *guerra primitiva* no sentido da “guerra verdadeira”. Mas que, ao contrário, elas podem fornecer, como acontecia na sociedade tupinambá, os fatores sociais através de cuja manifestação se processa a definição social do inimigo e sob cujo influxo a luta à mão armada adquire um significado bélico, toma proporções coletivas e assume a forma de combate regular.

RESUMO

Nesta parte do presente capítulo, foi empreendido um ensaio de interpretação causal que culminou: a) na explicação das razões que faziam da “vingança” o motivo aberto e o fim explícito das ações guerreiras; b) na evidência da função mágico-religiosa da guerra no sistema organizatório tribal. Esses resultados foram obtidos, basicamente, a partir da reconstrução interpretativa da noção de “vingança”, realizada por meio de inferências proporcionadas pelo estudo da documentação empírica relativa aos ritos de “destruição” dos inimigos.

A noção de vingança retinha como *leit-motiv* a intenção de satisfazer a necessidade de relação sacrificial de um parente morto, de um antepassado memorável ou de um ancestral mítico. Todavia, parece que essa necessidade aparecia quando a integridade da coletividade se via ameaçada em sua substância: nos momentos em que determinadas circunstâncias expunham o grupo ao risco de sofrer uma mutilação social.[\[1010\]](#) Encarando o problema deste prisma, cheguei à conclusão de que as ações ritualizadas, observadas após o choque armado com o fim reconhecido de satisfazer a necessidade de relação sacrificial, preenchem uma necessidade de natureza social: a restauração da integridade da tribo como um todo. De fato, dois processos se desenrolavam concomitantemente, através dos ritos de “destruição” dos inimigos, um que assegurava ao “espírito” beneficiário do sacrifício a recuperação de sua *substância*, outro que garantia ao grupo a permanência em seu ser, o restabelecimento da eunomia social. Dada a integração da guerra tupinambá nesses dois processos, pareceu-me que ela poderia ser definida causalmente como efeito da aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade.

Com referência à situação particular investigada, a interpretação desenvolvida facilita a identificação dos “fundamentos guerreiros do comportamento coletivo”. A guerra era uma esfera de comunicação com o sagrado. As normas e os valores sociais que orientavam a conduta e as ações guerreiras possuíam um caráter mágico-religioso. Elas se originavam subjetivamente como “obrigações essenciais” devidas pelos humanos a entidades sobrenaturais. Nesse sentido, apesar do conteúdo sagrado das normas e valores sociais que regiam o comportamento guerreiro, a guerra não se impunha simplesmente de fora para dentro, mas

constituía algo inevitavelmente desejado e aspirado pelos indivíduos de maneira que tendia a ser uniforme. Doutro lado, as situações sociais de vida, em que tais obrigações se atualizavam socialmente, imprimiam às condutas e às ações guerreiras uma conformação estandardizada e as canalizavam para fins suprapessoais, que diziam respeito à segurança e à autonomia mágico-religiosas da coletividade. Graças ao fato de subordinar-se a uma técnica cultural de ordem mágico-religiosa, a “dimensão militar” da guerra era determinada, ao invés de determiná-los, pelos objetivos e pelos frutos mágico-religiosos da luta à mão armada. A parte que cada um tomava na “vingança” dependia diretamente da posição ocupada na relação com o sagrado através da “destruição” do inimigo. Contudo, a condição de *vencedor* ou de *vencido*, produto imediato dessa relação, se refletia na posição recíproca das tribos hostis. No que concerne a implicações teóricas mais gerais, a mesma interpretação contribui para dar uma formulação mais completa a explicações anteriores da vingança como fenómeno social e permite compreender que a forma peculiar de vinculação dos aspectos mágico-religiosos com os aspectos militares não exclui a “guerra primitiva” do rol das manifestações típicas da guerra.