

cada um, e o destino de todos. Devir-imortal, isto é, interminabilidade do devir.

### 3. EPILOGO: ANTROPOFAGIA E ESTRUTURA SOCIAL TUPI-GUARANI

*"...; pois muitas pessoas pensam que com  
preenderam suficientemente uma coisa quando  
do deixam de se assombrar com ela."  
(Spinoza)*

É necessário terminar. Para isso, retomemos um problema clássico: a definição do cativo de guerra como um "cunhado" de seus matadores. Vejamos como o tema do canibalismo se articula ao da afinidade; e como ambos nos devolvem ao impulso fundamental da cosmologia Tupi-Guarani.

Hélène Clastres, hesitando em se decidir por uma explicação do canibalismo Tupi, vai pôr em evidência a relação semântica e objetiva entre inimigos e cunhados. *Tovaja* (*tobayar*, etc.) é a palavra que designa ambas estas categorias; e já dissemos como se cedia uma mulher ao prisioneiro, que se transformava assim em um "cunhado". A guerra de captura de "cunhados" para serem mortos e comidos traduziria, então, talvez, o anseio por um mundo ideal, onde a afinidade - a aliança e a dependência dos outros - não existisse. Os Tupinambá, assim, estariam realizando uma vingança não contra seus inimigos, mas contra seus "cunhados", ou melhor: uma vingança contra a afinidade (1972:81). Voltamos ao tema tantas vezes aludido aqui: o mundo sem afins. A morte dos cativos de guerra seria uma inversão do motivo considerado usual da guerra indígena - a captura de mulheres. Em vez de se apresarem mulheres inimigas, e com isso escapar do fardo da aliança, negando-se à reciprocidade, os Tupinambá negavam ao contrário esta mesma exigência fundadora da vida social: capturavam preferencialmente homens, que

viravam em cunhados, para os matar. Criavam um simulacro de afinidade, para desviar contra este o desejo de aniquilar, prescindir de, os afins reais. A guerra Tupi seria uma "negação ritual da aliança" (1978:47) - ritual de inversão, portanto; ritual de rebelião. Negatividade<sup>36</sup>.

---

(36) É curioso observar o paralelismo inverso desta idéia com as de Girard (1972:383-ss) sobre o canibalismo. Este autor, que acha que o "elemento antropófago" da guerra Tupinambá "não exige nenhuma explicação particular", por ser a manifestação de um mais geral "canibalismo do espírito humano", crê que se trata aqui do deslocamento de uma violência intestina para o exterior do grupo; a equação inimigo = cunhado se explica assim: o "cunhado" é o "substituto sacrificial" do irmão, é a vítima expiatória do desejo insistente e recalcado de matar o semelhante. Para H.Clastres, trata-se de não matar os cunhados reais, trata-se de realizar ritualmente o desejo impossível de matar o diferente. Mas para ambos, no fim das contas, trata-se sempre de outra coisa que o que é feito.

---

Aqui temos talvez uma idéia interessante, que forma sistema com o complexo que subjazeria ao profetismo e ao mito da "Terra sem Mal" dos Tupinambá e Guarani antigos. A autora mostrou como a suspensão das regras sociais que vigorava no seio das migrações e na palavra dos profetas só poupava um costume - baniu-se o trabalho, a autoridade, as regras de incesto -, justamente o canibalismo e a guerra de vinganças (1978:47). Como se o profetismo e as migrações pusessem "em prática" aquilo que a guerra canibal só ousava manifestar ritual e negativo-indiretamente: o fim da Sociedade, da Lei e da Aliança. Vingança contra a morte, como observou Thevet, vingança contra a afinidade, como sugere H.Clastres, a "vingança" Tupinambá seria uma dupla luta contra as bases da condição humana: submissão aos outros e à morte. E assim reencontramos no guerreiro Tupinambá a mesma paixão do asceta Guarani: derrotar a morte é derrotar a sociedade (supra:645).

Mas será mesmo que se pode ler o profetismo Tupi-Guarani na clave da negação? Ora, se aquilo que seu discurso preservava - ou mesmo exacerbava - era a vingança e o canibalismo, então ele não era uma negação dos fundamentos da sociedade (simétrica e inversa da negação gestada por um "Estado" que estaria a nascer entre os Tupi), mas uma afirmação justamente daquilo que permanecia essencial para esta sociedade. Fundamentalistas mais que revolucionários, o que os profetas anunciavam era a contaminação de todo o campo social pelo princípio que sempre guiou a trajetória pessoal de cada homem: o acesso à Terra sem Mal que, como vimos, era o horizonte da proeza e da morte guerreiras<sup>37</sup>. O profetismo seria ne

---

(37) Estas ponderações são uma paráfrase do que se escreveu em Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985. A qualificação dos argumentos de H.Clastres, entretanto, é de Manuela C. da Cunha.

---

gador apenas na medida em que a vingança e o canibalismo já o eram, negadores da aliança. Será, entretanto, possível sujeitar estas figuras ao império da negatividade, ao jogo da representação ("ritual de negação"...)?

Começemos por observar que é interessante que os Tupi-Guarani tenham posto no real - no profetismo e no canibalismo - aquilo que a maioria das sociedades humanas parece não mais que desejar, ou que, por considerar impossível, pinta em cores sombrias, conformando os homens à sua condição: morte, reciprocidade, finitude e negação. Essa realização do impossível, se encontrou sua maior expressão - e então seu necessário "fracasso" - no turbilhão do profetismo, nunca deixou de guiar a trama da vida cotidiana. "Negação" da aliança, o sistema da guerra era o que unia a todos os Tupinambá, em anti-aliança mortal/vital. Ritual certamente, mas não simples representação: se não se matavam os afins reais, comiam-

-se de verdade os afins simbólicos. E veremos como aquilo que os Araweté já intentavam, com seu singular instituto da partilha de esposas, reencontra-se no sistema Tupinambá: a associação de um desejo de endogamia, que dissolva e dispense a afinidade, com uma necessidade absoluta do outro, do inimigo. É tal ambigüidade (tal "ambivalência") que marca a filosofia Tupi, e talvez a distinga de outras do continente: seja daquelas que parecem apoteoses barrocas do princípio da reciprocidade (como as Jê-Bororo), seja daquelas que manifestam um horror de mônada ao exterior e se concebem como massa internamente indiferenciada, territorializada, sempre a traçar fronteiras contra o que é o não-Eu (como as Piaroa-Caribe)<sup>38</sup>. É com estas últimas que a filosofia Tupi apresenta

---

(38) Ver, mais uma vez, Kaplan, 1975, 1981b, 1984; Riviêre, 1969, 1984.

---

mais semelhanças; com a diferença essencial que o lugar da exterioridade é outro, a diferença é diferente.

\* \* \*

Dava-se uma mulher ao cativo (ou o contrário, como vimos). Esta é diversamente qualificada, pelos cronistas, como irmã ou filha do captor, do dono do cativo, do futuro executor, do chefe da aldeia; e ainda como a viúva de um morto a ser vingado. O cativo não era um afim genérico, portanto; mantinha uma relação específica com os homens que lhe dariam, direta ou indiretamente, a morte. Sua entrega à guarda da irmã do matador parece ser o caso paradigmático: os pais costumavam reservar cativos para a iniciação do filho, ao mesmo tempo em que lhes davam suas filhas.

Mas o prisioneiro era um afim sui generis. Em vez de prestar o "serviço da noiva" como competia aos jovens que pleiteavam esposa, ele recebia uma mulher que não pedira, e era entretido e alimentado por seus afins. Em vez de ser participante obrigatório nas

expedições bélicas lideradas pelo sogro, era a própria presa de guerra. Em vez de provedor de alimento, era a "futura comida". Por fim, em vez de termo de uma relação de troca matrimonial entre homens do mesmo grupo, o cativo, homem exterior, era relação, objeto de prestações entre os homens desse grupo.

Uma das obrigações do homem recém-casado era presentear seus jovens cunhados com cativos, para que se iniciassem ou vingassem seu pai. O prisioneiro, portanto, era uma prestação matrimonial, o "equivalente" de uma esposa recebida. Mas os cativos não eram apenas prestação entre afins: também entre irmãos, entre amigos; eram um presente dado a quem se estimava ou se devia algo. Servindo para muitas coisas, os inimigos consolidavam ou criavam múltiplas relações: entre homens e mulheres<sup>39</sup>, pais e filhos, afins, amigos.

---

(39) Thevet registra a anedota edificante de uma viúva que, face à covardia dos parentes de seu marido, vai ela mesma à guerra e traz cativos para que seus filhos vinguem o pai. Acostumando-se a tal mister macabro, ela termina assumindo a aparência de um homem e se vota ao celibato. Na falta de prisioneiros, assim, as mulheres viram homens: essa parece ser a moral da história.

---

Eram, em suma, o nexo central da sociedade: sem esse elemento exterior e fundante, objeto da guerra de captura, nada vinha a ser, nem mesmo os indivíduos: para ter filhos, um homem carecia de matar um inimigo. Muito mais que cunhados, portanto, eram os inimigos: eram quase tudo.

Por outro lado, a equação inimigo = cunhado talvez seja mais esclarecedora da situação dos cunhados (ZH) verdadeiros que dos inimigos cativos. O cativo vigiado por uma esposa era uma situação-limite da uxorilocalidade "temporária" à qual todo jovem estava, em princípio, condenado. Pois o homem que tomava mulher não-aparentada estava à mercê do sogro e cunhados, vivendo em casa estrangeira, incorporado à economia doméstica e guerreira dos

afins. Ele encenava uma como versão atenuada do drama do cativo, inimigo "uxorilocalizado" à revelia e votado à morte nas mãos dos afins. Trata-se menos, portanto, do cativo ser um "cunhado" que do cunhado (ZH) ser um "cativo". Mas de um se passa ao outro: para se obter uma mulher, é preciso matar um inimigo; para se poder escapar do cativo uxorilocal, é preciso ofertar inimigos aos cunhados.

Isto talvez dê uma boa idéia do que pensariam os Tupinambá da uxorilocalidade; e este é um ponto essencial. Se o nexu do inimigo era o fundamento simbólico de toda a trama social interna Tupinambá, a uxorilocalidade aparece como o nexu real desta trama. E assim é necessário pôr em relação duas práticas famosas dos Tupinambá: esta do cativo e "afinização" dos inimigos, e a do casamento avuncular. Pois, se o cativo é a máxima uxorilocalidade, o casamento com a filha da irmã é o limite mínimo dessa forma residencial, ou o modo de se escapar dela<sup>40</sup>.

---

(40) Aquele que toma por esposa a filha da irmã não sai, em princípio, de seu grupo residencial; por sua vez, aquele que cede uma filha para os irmãos de sua mulher quita uma parte da dívida com os afins. Thevet é explícito: a entrega de uma filha libera o pai de sua "servidão" (1953:130). Talvez seja demais sugerir que essa prestação da filha fosse condição para a saída da situação uxorilocal; mas de toda forma, a cessão de uma filha ou a prestação de um cativo são a contrapartida da obtenção de uma esposa - e se desrespeitadas, levam ao confisco da mulher por seus irmãos (Thevet, p. 131; CPJB, I:307). Prisioneiro e filha se "equivalém". É interessante comparar este sistema com a lógica que preside (parte da) nomenclatura Timbira: ali, o ZH "saldar" parte de sua dívida produzindo um alter-ego de seu WB; isto é, seu filho será nominado por este último, recebendo os nomes dele (Ladeira, 1982:81). Os Tupinambá davam uma filha em troca de uma esposa, ou um cativo em troca de si mesmos (pois o cativo seria uma espécie de versão comestível do ZH), para seus afins; os Timbira "dão" um filho que recebe os nomes de seu MB, tornando-se "idêntico" a este. O ZH Tupinambá dá nomes, isto é, cativos, a seu WB; o WB Timbira dá seus nomes ao filho do ZH. E, se o ZS Timbira é um duplo do MB, o cativo Tupinambá

é o "substituto em espécie" do ZH.

Tudo se passa como se as estruturas de troca matrimonial explodissem em duas direções polares: de um lado, esta hiper-exogamia absoluta, onde se cediam temporariamente mulheres aos inimigos, os quais eram qualificados como "anti-afins", cunhados paradoxais; de outro, essa avareza endogâmica, esse limite inferior da reciprocidade que tangencia o incesto (Lévi-Strauss, 1967c:523), movimento de contra-afinidade: o casamento com a filha da irmã. É como se não houvesse um lugar estável para a afinidade no sistema Tupinambá: entre a "união privilegiada" do casamento avuncular e a situação "desprivilegiada" do cativo-marido, é como se a afinidade desaparecesse, dilacerada entre seus contrários.

Entre tais extremos de "exo-" e endogamia (residencial, aldeã, de parentela) estavam os casamentos comuns e iniciais, de moderado coeficiente exogâmico - que quanto maior, mais levava a uma residência uxorilocal tão compulsória e "temporária" como a dos cativos: mas que em vez de terminar com a morte, acabava eventualmente pela cessão de filhas ou cativos. Estes casamentos comuns e iniciais, porém, eram apenas isso. Pois toda a máquina do renome tinha como conseqüência, ou objetivo, a sua superação: a poligamia dos chefes/grandes guerreiros era um valor e resultado essenciais da guerra; e ela implicava a virilocalidade, bem como uma inversão de hierarquia entre doadores e receptores de mulheres: ceder filhas ou irmãs aos chefes e heróis era uma honra (Fernandes, 1963:224; a união de chefes com meninas pequenas pode sugerir que estas caíam na categoria de "filha de irmã").

Tanto a união avuncular como a poligamia dos guerreiros aparecem assim como formas de esquiva ou de escape do campo gravitacional da uxorilocalidade. Longe de ser uma regra automática que

permitisse derivar um cálculo de seus efeitos sobre a estrutura social, a uxori-localidade era um efeito do sistema político (e este uma função da "cosmologia" da vingança); a adesão a seus termos, em cada caso, era um limite negativo que dependia do estado histórico do sistema. Trocando em miúdos: residia assim quem não tinha outra saída (supra, p. 96). Eis porque a noção de "uxori-localidade temporária" para o caso Tupinambá é inadequada: ela sustentando, não só uma "virilocalidade definitiva", como uma normatividade mecânica, e nada disso se aplica. O axioma uxori-local era uma situação inicial da qual a questão era escapar, e nem sempre se conseguia - se o sogro é poderoso, e a parentela do genro fraca... 41

---

(41) Riviére (1969:272-5) menciona a interpretação de Kirchoff do casamento avuncular como modo de evitar o "serviço da noiva", e a questiona para o caso Trio. Esta dúvida talvez valha também para os Tupinambá - mas meu ponto concerne a uxori-localidade (ademais, penso que do ponto de vista do ZH que cede a filha, estava efetivamente envolvido o motivo de escape ao serviço da noiva, ou salvo da dívida matrimonial). Ao comparar (p.275) os efeitos da união MB/ZD em sociedades patrilocais e matrilocais, o autor irá constatar que, nestas últimas, o resultado é a endogamia aldeã. Mas o problema é justamente o destes rótulos jurialistas e automáticos, "patri-viri" e "matri-uxori-local"; o que se passa nos Tupi (e também nas Guianas - Riviére, 1984) é que o casamento avuncular é parte de uma estratégia geral de endogamia, que inflete ou cria soluções residenciais a posteriori - sempre a partir de um "atrator uxori-local" de base, mas do qual se quer e se pode (se se puder) escapar. Note-se por fim que a difundida idéia de uma paisagem "patri-virilocal" para as sociedades amazônicas (Turner, 1979a:165; idéia que vem de Lowie, e Murdock, e que P. Clastres também comprou - 1974:cap.3), a contrastar com a uxori-localidade Jê-Bororo, é cada vez menos sustentável. O que é preciso explicar são os casos de patrilocidade, como Tukano e Jívaro, porque a situação geral é a da subordinação das soluções residenciais a um complexo de fatores: político, matrimoniais, culturais.

---

A recensão feita por Florestan (1963:215-32) mostra que o



sistema residencial Tupinambá era complexo: (1) a uxorilocalidade estrita vigorava no caso de jovens não-aparentados com a família da mulher; isto sugere que o avunculato era o limite de uma vontade endogâmica mais ampla, e que a possível existência da troca simétrica (primos cruzados bilaterais) como forma alternativa também intentaria essa repetição de laços entre parentelas, ao modo Piaroa (Kaplan, 1975); (2) a união avuncular, conquanto forma "preferencial" (mas não prescritiva, como já notava Anchieta), seria praticada sobretudo pelos primogênitos e filhos de líderes residenciais, como parte de uma estratégia de sucessão virilocal; (3) o avunculato se articulava ao motivo da poligamia, função por sua vez do renome guerreiro. A guerra, assim, inscrevia-se no sistema de casamento e residência diretamente, seus efeitos iam além do ritual de homicídio qualificante. A uxorilocalidade não era "temporária", mas temporal - ponto de partida que se abria ao evento, gerador de uma dinâmica de diferenciação dependente da proeza guerreira (de Ego ou de seus parentes mais velhos - ou as duas coisas).

Assim os Tupinambá, em vez de obterem mulheres diretamente dos inimigos (a captura de esposas nunca foi motivo da guerra), obtinham-nas e as acumulavam por intermédio dos inimigos (ou dos cunhados - a ZD). Em vez de matarem os parentes das mulheres que poderiam tomar na guerra, davam parentas aos homens capturados, e matando-os, obtinham esposas do próprio grupo: a endogamia dependia da "exonímia" e da morte alheia. Escapando da "servidão" uxorilocal pelo renome guerreiro, um homem seria então capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das muitas filhas que ele gerara nas suas muitas esposas<sup>42</sup> - e assim o ciclo passava pe

---

(42) "E assim quem tem mais filhas é mais honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados..." (Anchieta, 1933: 329).

---

los inimigos, necessariamente: a "uxorilocalização" de cativos era ao mesmo tempo a caricatura dramática de uma situação interna, o meio para cada um de escapar a ela, e o instrumento para a impor aos outros.

Partindo da definição do cativo como um cunhado, vim dar essa ênfase na questão da uxorilocalidade, porque os modos de residência me parecem mais importantes para o entendimento do sistema Tupinambá que os às vezes postulados grupos de descendência patrilinear. As unidades guerreiras e cerimoniais da sociedade eram as malocas (casas grandes multifamiliares): os homens que ali moravam eram o bando guerreiro elementar; elas eram as unidades de produção coletiva do cauim, e as partes anfitriãs nas festas de devoração canibal; os líderes das malocas formavam o "conselho de chefes" (Fernandes, 1963:cap.V), o corpo político máximo da aldeia. Tudo leva a crer que essas unidades residenciais eram centradas sobre uma família poligâmica encabeçada por um grande guerreiro, capaz de "adquirir" um grande número de genros, ao mesmo tempo em que procurava manter os filhos homens casados virilocalmente - um sistema naturalmente instável<sup>43</sup>. De toda forma o nexo

---

(43) Algumas indicações (Thevet, 1953:135) sugerem que a virilocalidade, imediata ou progressiva, só era acessível aos filhos de parentelas fortes; outras (cf. Fernandes 1963:224-225) que o casamento dentro da mesma maloca era possível: o que por sua vez sugere a maloca como abrigo de uma parentela bilateral e um fechamento endogâmico possível.

---

propriamente político que fundava o grupo residencial era a relação de dependência do genro recém-casado (ou pretendente - pois o serviço da noiva começava bem antes da união) para com o sogro po

ligamo, líder guerreiro, e para com seus cunhados solteiros ou "virilocalizados". O fundamento do poder político, a base dessa estrutura social pode ser - como se disse de outras sociedades do continente - a afinidade e a dependência dos "wife-takers". Mas, pelo menos nos Tupinambá, esta base sociológica depende de uma "cosmologia": no caso, a guerra, o que confere ao sistema um dinamismo e abertura ao evento muito fortes. Nenhuma instituição "transversal" ou segmentação institucional neutraliza o movimento do conjunto, nenhuma regra universal - exceto a vingança, o renome - articula um cálculo "prescritivo". Sociedade "performativa", que fez do ódio ao inimigo o que os havaianos fizeram do amor e do sexo - significantes instituintes do socius (Sahlins, 1985) -, aqui a proeza guerreira era o que mantinha o sistema, isto é, mantinha o movimento de escapar dele: poligamia, fundação de nova casa, atração de genros, retenção de filhos. Com isso, o estado histórico do sistema determinava seu curso posterior, sempre a partir do "atrator uxorilocal" - sistema meta-estável, carregado de historicidade, onde tudo dependia de quantos inimigos se podia computar.

O líder guerreiro era antes de tudo um sogro, e um chefe de casa-grande. As aldeias Tupinambá não eram nada mais que a agregação destas malocas centrípetas, fundadas na afinidade e voltadas para a guerra: "Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido de fundar uma nova casa-grande por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para a sua maloca deviam constituir os grupos de guerreiros a ele subordinados. Todas as fontes... são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro fortemente solidário" (Fernandes, 1963:72-73). A compilação de Florestan a respeito das regras de formação dos grupos

locais deixa claro que a aldeia era uma unidade subordinada à ca  
sa-grande: era um agregado tendencial e instável, sem composição  
fixa, fundindo-se e permutando seus membros com aldeias vizinhas.  
A cisão por desavenças internas era fato comum, e muitas vezes os  
inimigos mais ferozes eram grupos fronteiriços que outrora se fa  
ziam um, e que ainda reconheciam laços de parentesco: a guerra en  
tre os índios de Salvador e os de Itaparica remontava a uma cisão  
por causa de uma mulher (Soares de Souza, 1971:301); o cerimonial  
de pazes entre chefes inimigos, testemunhado pelo Pe. Leonardo do  
Vale, foi possível porque "ainda que elles tenham o guerrear pela  
melhor vida e passatempos, que hã, não deixão de conhecer a que  
tação que de has guerras cessarem lhes nace, especialmente polo  
parentesco e liança de casamentos que antre elles hã, e amizade  
que noutros tempos tiverão" (CPJB, III:478). Anchieta se maravilha  
com a guerra de Piratininga ter oposto tios e sobrinhos, pais e  
filhos, irmãos, primos... (CPJB, III:551). Se por um lado a unida  
de guerreira máxima eram os blocos de aldeias aliadas, ligadas por  
parentesco, por outro a transição do parente para o inimigo podia  
ser brusca e drástica, e começar dentro de uma sã aldeia.

Mas a solidariedade da casa-grande também precisa ser mati  
zada. A grande instabilidade matrimonial Tupinambã, tão lamentada  
pelos jesuítas, sugere que mesmo a maloca era um agrupamento flui  
do; sua composição, apoiada nos laços de afinidade em vigor num  
momento dado, dependia da, ou se manifestava em, a atividade guer  
reira. Ou seja, a sociedade Tupinambã se apoiava inteiramente na  
"dialética externa" da captura de inimigos para vingança e renom  
ção. A guerra produzia a sociedade, em todos os níveis: as pessoas,  
a Pessoa, o grupo residencial (onde a guerra era o preço e a fun  
ção da afinidade), a aldeia (onde o parentesco criava um agrupa

mento fluido unificado pela guerra), o bloco territorial de aliados (onde a cerimônia canibal servia como exibição de "unidade" contra os inimigos do momento, qualificando todos os presentes como objetos possíveis da vingança destes).

E quanto à tão falada "patrilinearidade" dos Tupinambá? Parece indisputável que eles professavam uma forma extrema de teoria patrilateral da concepção: o exemplo da devoração dos filhos dos cativos com mulheres do grupo o atesta, e era justificado pelos índios com base na citada teoria; igualmente, a licitude do casamento com a filha da irmã justificava-se assim, a crermos nos cronistas, a começar pela memória de Anchieta sobre o "casamento dos índios do Brasil" (1933:448-56). Mas, da patrilateralidade concepcional-conceitual para a patrilinearidade lato sensu (isto é, sem sentido sociológico preciso), e desta para a presença de grupos patrilineares corporados, vai uma distância que nada autoriza a franquear. Pois o que chama a atenção é justamente o descompasso entre a abundância de informações sobre a patrifiliação concepcional, com sua incidência sobre a união avuncular (mas ela parece muito mais justificar que fundar o casamento com a ZD), e a inexistência de quaisquer indícios de ação corporada de corte agnático (ou outro).

Inexistindo qualquer forma de posição de identidades "corporativas", o complexo da guerra-devoração era o único foco de surgimento de identidades ao nível do imaginário grupal (a "autonomia" cara a Florestan e a Clastres não passa disso, de figura do imaginário coletivo, da subjetividade vivida). Foco que, sobre não definir unidades fixas de vingança, não seguia linhas de "descendência". O átomo da unidade guerreira era o par sogro-genro (ou ZH uxori-localizado/WB), assim como o par mínimo da vingança era o

araweté: os deuses canibais

dual matador-cativo, também concebido dentro de uma simbólica da afinidade.

A vingança Tupinambã não remete a uma "teoria da descendência", mas a uma "teoria da aliança" (Dumont, 1971). Deve-se romper aqui a associação, que remonta a Robertson Smith, entre a vingança e a manifestação das fronteiras identitárias de grupos "corporados", tipicamente linhagens. Mas tampouco se trata de fazer valer a idéia de grupos de aliança matrimonial constituídos, onde a troca de mulheres seria duplicada pela circulação de cativos. Se há uma superposição entre estes circuitos, eles não definiam grupos internos à sociedade. A intensidade e centralidade da guerra Tupinambã pode estar correlacionada a isto: nenhum outro mecanismo competia com a guerra para assegurar a viabilidade das gigantescas aldeias, nenhum jogo estrutural, nenhum esqueleto unilinear, nenhum sistema de aliança perpétua entre grupos bem definidos: sem essa relação com o exterior, essa predação guerreira onipresente, a forma Tupinambã não viria a ser. A ausência de qualquer "dialética interna" implicava a projeção da Diferença para o exterior, ao mesmo tempo em que impunha uma passagem por essa exterioridade para constituir a "interioridade" do socius Tupinambã.

O Inimigo era o centro da sociedade: não é isto que a execução solene na praça central da aldeia, onde a "vítima" brilhava, soberbamente emplumado como se um convidado de honra - era a honra que se jogava ali -, não é isto que ela exprimia?

Se, como mostrou Lévi-Strauss, a relação de aliança é logicamente anterior à de filiação, resgatando esta de sua continuidade bruta com a Natureza, aqui se dá o mesmo: a relação com o Inimigo é anterior à relação consigo mesmo e com o grupo, resgatando-a de uma identidade-a-si indiferente e natural - uma na qual os

outros seriam simples espelhos a devolver a imagem de um Ser ante posto como telos. Não há Tupinambá que não seja, que não nasça e que não morra inimigo de outrem: toda origem já é resposta. Livres e ferozes, inconstantes e indiferentes, os Tupinambá só eram ser vos da guerra: esta os fazia existir, e os empurrava para a fren te. Habitantes de uma sociedade sem "corporações" - incorporal, po deríamos dizer - e canibal (incorporante, então), seu combustível era o tempo.

\* \* \*

Inacabemos, finalmente, com uma volta ao canibalismo. Se a aliança e a mortalidade definem o espaço da Cultura - a primeira diferenciando os homens da animalidade, a segunda os exilando da divindade -, vimos como a cosmologia Tupinambá se arrisca nas fron teiras desse duplo limite, e como isso ainda ecoa no pensamento Araweté. Se os deuses Araweté, mortais imortais, são os afins por excelência, os inimigos devorados dos Tupinambá também o eram; um afim bom é um afim morto; e um bom morto é um deus.

É possível pensar o canibalismo a partir deste desejo de ir além da condição humana. O canibalismo terreno Tupinambá, aque le divino dos Araweté, a ascese anti-canibal dos Guarani são trans formações da mesma matriz: a instabilidade da Cultura entre Natu reza e Sobrenatureza. Pode-se então recuperar o sentido do caniba lismo como estrutura sacrificial, sem precisar recorrer à noção de comunhão com os ancestrais.

A presença da coletividade na cerimônia de execução se ex plica de outro modo que o fez Florestan. Note-se que o último pa rágrafo citado deste autor, onde ele justifica a participação da coletividade na morte do prisioneiro, não coloca o problema da di ferença entre a condição e comportamento do matador e os dos de

mais. Porque o matador não come sua vítima?

Deve-se destacar um aspecto do canibalismo que, nem por talves exagerado pelo etnocentrismo dos cronistas, nem por de difícil redução estrutural, deixa de ser essencial. Refiro-me à ferocidade manifestada no ritual canibal, a orgia de sangue em que se mergulhavam as crianças pequenas, a famosa gula das velhas, os rompantes de furor, o vivo ódio ao inimigo, o ethos desenfreado e brutal que emerge de todas as descrições dos festins antropofágicos. É preciso repor as coisas no plano do comportamento, no plano do real, e assumir que estamos aqui no elemento da violência, e numa operação alimentar. O sacrifício do inimigo envolve aquilo que Florestan evocava de passagem como sendo o "plano animal" da guerra Tupinambá, para logo descartá-lo por inútil enquanto explicação das causas do fenômeno (1970:44-47). Inútil sem dúvida, se a idéia for tomada literalmente; pois a guerra não é caça, e a antropofagia não era "alimentar", mas ritual. Ritual alimentar, entretanto - e implicando uma animalização "simbólica".

"A regra essencial da antropofagia", diz H. Clastres, "é talvez a exigência que todo mundo dela participe" (1972:80); outra regra, é que tudo do inimigo era comido - o máximo de gente, o máximo de carne. Só o executor, recolhido à casa, em silêncio absoluto e em jejum, está alheio à festa. Enquanto todos coroam os dias de bebedeira de cauim com uma máxima encenação de ferocidade coletiva, o matador é a imagem da medida e da cautela. Está claro que há aí uma divisão do trabalho simbólico. Se o executor entra em "estado liminar" - morto, temporariamente sem nome, desapaixonado de tudo que tinha, cheio do sangue místico da vítima, que deverá purgar por incisões comemorativas -, a sociedade está em pleno e exuberante funcionamento. Mas as coisas podem ser vistas ao con



trário: é o matador que encarna a parte da estrutura; é ele quem exerce o trabalho do símbolo, quem suporta o processo de "reprodução" da Sociedade. Operador do sacrifício, ele é o pivot do jogo de imagens, encenando a vingança, espelhando o inimigo e o morto a ser vingado, manifestando o valor central do grupo: é o Guerreiro, a Pessoa, o Nome e o Nume. Liberada do fardo da representação lá fora a coletividade é o oposto de uma Sociedade: canibalismo destruidor generalizado, ferocidade bruta. Enquanto em casa o matador se espiritualiza, no pátio os demais se "animalizam" - todos "jaguares". Enquanto, pouco antes, a vingança exigia uma elaborada troca de palavras entre o executor e a vítima, agora a vingança é uma confusão de bocas e de gritos, de vozes e de imprecisões. Ao matador o espírito e as palavras, o nome aos demais a carne e o sangue. O matador representa; os outros vão ao real - mas para irem, alguém precisa ficar. O canibalismo só é possível porque um não come. A atualização exige que alguém se incumba da ritualização. O matador, calado e recluso, é aquele que depois cantará, e dirá seu nome. Ritualmente morto, é o único propriamente Humano durante a devoração - é o guardião do Simbólico; enquanto a comunidade "incorpora", ele é puro Espírito. Note-se enfim que o matador, justamente aquele que se envolve em duelo "narcísico" com a vítima, é que está sob o interdito canibal - como se para desmentir qualquer leitura disto tudo no registro do Imaginário. Quem come ainda são os Outros.

A antropofagia ritual Tupinambá não é, em absoluto, uma recuperação de substância (mística ou moral) perdida pelo grupo, nem uma assimilação das forças do inimigo. Ela é um devir-Inimigo, que em código alimentar se traduz em devir-Animal. O que se incorpora, como disse mais atrás, não é o inimigo como substância ou particu

araweté: os deuses canibais

laridade, mas a posição metafísica de Inimigo. Se a guerra era uma "vingança contra a Afinidade", digamos então que a devoração é uma "incorporação da Inimizade" - a transformação do Ego em Inimigo, sua determinação pelo valor-Inimigo.

A oposição matador/coletividade é essencial, e o triângulo que conta é: cativo/matador/sociedade. Funcionário do simbólico e vítima do imaginário, o matador entra em ressonância com sua vítima, e este par encena a Pessoa, o lugar do Eu que é possível; a comunidade canibal encarna (incorpora) o Outro, o Inimigo como posição. A liminariedade do matador e a morte da vítima retiram ambos da sociedade, em direção à Sobrenatureza; a ferocidade do grupo o coloca do lado da Natureza: a cerimônia cria um duplo afastamento da Cultura. Por isso ela não é uma simples operação de religiosidade durkheimiana - a restauração da eunomia coletiva -, mas uma atuação metafísica. O canibalismo é uma crítica animal da Sociedade; mas também uma vontade de divinização.

O Jaguar-Cunhambebe, a ética anti-canibal Guarani, a concepção dos deuses Araweté como "comedores de carne crua", mostra como temos transformações de uma matriz triádica: animalidade, humanidade, divindade, posta nos termos de regime alimentar. E terminemos com uma evocação da Grécia antiga, onde o canibalismo também foi um operador cosmológico de base.

Marcel Detienne (1972a,b,1977) mostrou-nos como, para o pensamento grego, o espaço da condição humana (a Cultura) configurava um sistema político-religioso ancorado no sacrifício alimentar aos deuses: aos humanos as carnes putrescíveis como eles mesmos; aos deuses a fumaça dos ossos e seu perfume, signo de sua imortalidade. Do outro lado, os humanos se distinguem dos animais por terem fogo e leis; sem fogo, os animais são omófagos, comedores

de cru; sem justiça, são alelófagos, entredevoram-se:

"Entre animais e deuses, a posição do homem é bem guardada: to do o sistema político-religioso a sustenta, mediante a prática cotidiana do sacrifício sangrento de tipo alimentar. Mas, sob es ta forma fixa, o modelo triádico não é correto nem adequado. Ele só se torna assim quando se percebe seu caráter dinâmico. A con dição humana não se define somente pelo que ela não é, mas tam bém pelo que ela não mais é. Na cidade grega, onde a história cultural se encadeia com o discurso mítico sobre as origens, de senvolve-se uma dupla tradição, marcada pela alternância da Ida de de Ouro e da Selvageria. Ora (é o mito de Hesíodo) os homens vieram a comer carne depois de ter conhecido a comensalidade com os deuses, ora (no mito das Mulheres-Abelhas) os homens só pro grediram a seu atual regime alimentar após ter vivido muito tem po a vida dos animais selvagens, comendo cru e se devorando uns aos outros... O modelo apresenta assim duas aberturas simétricas, uma pelo alto outra pelo baixo, que desenham neste campo concei tual duas orientações concorrentes, cuja homologia é destacada pela presença, em ambas as extremidades, de um mesmo mediador: Prometeu. Em um caso, pela invenção do sacrifício, Prometeu asse gura a passagem da comensalidade da Idade de Ouro à alimentação carnívora; no outro, pelo roubo do fogo e a invenção das técni cas, Prometeu retira a humanidade da vida selvagem e a resgata da bestialidade..." (1972a: 235-6, eu sublinho).

Tal sistema de posição do humano como função do fogo sacri ficial - onde o fogo o distingue dos animais, o sacrifício evoca a comensalidade perdida com os deuses (cf. Vernant, 1979:47) - e de construção da polis em torno desse fogo será questionado, pelos seus dois lados, por quatro "anti-sistemas", movimentos de refo rma ou renúncia da vida social e religiosa da cidade, entre o VIº e o IVº séculos A.C.: e eles se apóiam em uma simbólica do caniba lismo. Assim, o Pitagorismo e o Orfismo pretendem romper a linha que separa os homens dos deuses, denunciando o regime carnívoro como modalidade da antropofagia, e pregando a ascese vegetariana,

imitação da divindade. Detienne observa que há duas variantes do movimento pitagórico: os Puros, rejeitando toda forma de sacrifício sangrento, e toda carne, embarcam em um projeto anti-político radical, configurando uma seita de renunciadores (1978:14;1972a:239) ao modo hindu; a outra vertente, reformista, menos religiosa que política, estabelecia um casuísmo alimentar que recusava apenas certos tipos de vítimas (especialmente aquela típica: o boi). A ascese dos Pitagóricos e dos seguidores de Orfeu traz o mesmo impulso Guarani: superação da condição humana "por cima"; a própria diferença entera ao Pitagorismo evoca a "dupla ética" Guarani, aquela dos comuns, que se contentam em manter à distância a "alma da carne crua" e o jaguar que dorme em cada humano, e aquela dos xamãs que buscam, pela mortificação do corpo, torná-lo leve e imortal (supra: 644). Se voltarmos atrás na história Guarani, veremos que o discurso dos profetas, em sua radicalidade anti-política, aproxima-os dos fiéis de Orfeu: crítica total da Sociedade, marginalidade, errância, teologia esotérica (Detienne, 1979:15, 1972b:202).

Do outro lado, temos os movimentos que buscam a superação da condição humano-política "por baixo", em direção à animalidade: Dionisismo e Cinismo. O sacrifício dionisiaco, devoração selvagem da carne crua de um animal perseguido fora dos muros da cidade, inverte sistematicamente a norma sacrificial da polis; e a tradição afirma que essa omofagia terminava em alelofagia, i.e. em canibalismo (1972:241-2). Dionísio, esse deus que "oscila permanentemente entre os pólos da Selvageria e do Paraíso redescoberto" (1977:204), é concebido como caçador selvagem, "comedor de carne crua" (Oměstēs, Omádios) e canibal. O Cinismo por fim, movimento bastante posterior, assume um caráter abertamente "animalesco", crítica

radical e individualista do fogo prometeico e das leis da polis; postura essencialmente política e intelectual, o Cinismo questionará os fundamentos mesmos da sociedade: proibição do incesto, do parricídio, do canibalismo.

Ora, se é possível ver no Pitagorismo e no Orfismo espécies de realizações de uma "forma Guarani", é legítimo propor que o canibalismo Tupinambá manifesta o mesmo impulso de transcendência do humano "por baixo" - pelo jaguar - que o Dionisismo. Que os deuses canibais Araweté recebam o mesmo epíteto de Dionísio, comedores de cru, isso fortalece o paralelo. Mas o que é importante reter aqui é essa matriz triádica Animais/Homens/Deuses, e observar que a cosmologia Tupi-Guarani tende para os "anti-sistemas" gregos, ou seja, que ela põe a condição humana, não só como intercalar (entre bestas e deuses) mas como precária, como momento a ser superado; o espaço da Cultura não é bastião a ser fortificado, mas ponto de passagem, lugar equívoco e ambivalente. Pouco sabemos da religião Tupinambá; mas o profetismo e o canibalismo parecem ter configurado uma síntese em que se buscava essa superação da condição humana "por cima e por baixo": a palavra dos profetas pregava a abolição do trabalho, da proibição do incesto, exortava ao nomadismo e à dança; mas mantinha o canibalismo, esse núcleo de excesso que marca indelevelmente a filosofia Tupi-Guarani. Pouco sabemos desta religião: mas seu impulso pode ser ainda encontrado na religião dos Araweté, onde só um matador é igual ao deus imortal-canibal. Assim como Dionísio, deus omófago e canibal, é também personagem central da mitologia dos renunciantes vegetarianos do Orfismo, assim também a Divindade Araweté junta extremos: ela é o jaguar e o canto, a carne crua e o perfume, é canibal e comensal dos homens, é ferocidade e imortalidade, Idade de Ouro e Sel

araweté: os deuses caribais

vageria: o animal e o divino numa só figura, o além-humano. Os A  
raweté com seus Ma'', jaguares perfumados, talvez guardem um eco  
longínquo do que terá sido a sabedoria Tupinambá: a verdade está  
sempre com o Outro, e sempre no futuro.