

De nomes e marcas – Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem¹

*Renato Sztutman*²

Universidade de São Paulo

RESUMO: Nas “sociedades contra o Estado” (Clastres, 2003), a posição de um líder político não está fundada num poder coercitivo, que transcende a rede de relações sociais. No entanto, isso não significa que poderíamos negligenciar processos de diferenciação e aquisição de prestígio ou, em outras palavras, de “personificação do poder” (Godelier & Strathern, 1991). Propõe-se aqui analisar tais processos tomando como foco principal a fabricação dos grandes guerreiros (os assim chamados morubixabas) entre os Tupi da costa brasileira dos séculos XVI e XVII; fabricação pensada como dependente de práticas de nomeação e escarificação, visto que estas objetivavam relações, conferindo formas expressivas à agência.

PALAVRAS-CHAVE: Antigos Tupi da costa, personitude, nomeação, escarificação, magnificação, etnologia política.

“One can have kinds of great-men as one can have variants of a myth.” (Roy Wagner, “The fractal person”)

Autor da tese da “sociedade contra o Estado”, Pierre Clastres (2003a) definiu o chefe ameríndio “típico” como destituído de todo o poder político, pois que aprisionado pelo seu grupo, devendo demonstrar a

todo o momento generosidade e capacidades como orador em contrapartida a determinados privilégios, como a poliginia. A palavra proferida por esse chefe, acrescenta Clastres, é puro valor, nada comunica, apenas *torna visível* uma posição. A relação estabelecida entre ele e o seu grupo constitui uma relação de poder invertida, e nessa inversão reside o mecanismo “contra o Estado”. Os ameríndios invertem, assim, a lógica do panóptico descrita por Michel Foucault (1997): em vez de um poder invisível que tudo controla, pois tudo vê, um poder neutralizado e controlado por todos porque tornado visível, um poder destituído daquilo que o define, ou seja, do seu exercício, da sua força, da sua agência.

Clastres (2003b, 2003d) apontou, em escritos que evocam os povos tupi da costa brasileira dos séculos XVI e XVII, a emergência de figuras da ação política que se distanciavam dos chefes típicos ou “titulares” (como os havia definido Lowie). Tratava-se sobretudo de profetas e chefes de guerra, cuja palavra ganhava conteúdo e agência peculiares. De um lado, lideranças religiosas – os caraíbas – seduziam pela sua eloquência, mobilizando um grande número de seguidores em migrações, desfazendo agrupamentos antigos para quiçá fundar novos; de outro, guerreiros – os morubixabas – concentravam nomes e colhiam renome passando a se destacar entre os seus. A ênfase nessas figuras subjetivas emergentes, bem como na amplitude dos coletivos tupi referida pelos relatos históricos levou Clastres a cogitar um suposto afastamento desses povos em relação à imagem da “sociedade primitiva”, aquela que não conhece a divisão entre dominantes e dominados e afasta de si todo horizonte de coerção.

Hélène Clastres (1975), de sua parte, lançou luz sobre os chefes de guerra dos antigos Tupi da costa e Guarani do Paraguai, reconhecendo neles uma forte economia do prestígio que redundava na busca de poder político, algo que iria de encontro à filosofia nômade (e profética) tupi, essa sim avessa ao poder político, à lógica do Estado. Tanto Pierre

como Hélène Clastres parecem prestar pouca atenção, ao longo de suas instigantes análises da dinâmica política dos antigos Tupi da costa, aos processos de fabricação dessas pessoas *estendidas, ampliadas, magnificadas* ou, ainda, a processos de diferenciação que invadem os regimes ameríndios de subjetivação e que não podem ser subsumidos à idéia de *divisão*, que não raro aponta mecanismos hierárquicos irreversíveis fundados na coerção.³

O que parece pouco explícito nos textos de Pierre Clastres sobre a chefia indígena – com exceção de um artigo de publicação póstuma (Clastres, 2004), debruçado sobre sua pesquisa entre os povos do Chaco – é a maneira pela qual esse chefe é construído como tal ou, ainda, o modo como certas pessoas chegam a ocupar posições diferenciadas, por exemplo, a de liderança. Tendo em vista tanto o material dos antigos Tupi da costa, sobre o qual P. e H. Clastres tecem muitas considerações, quanto as etnografias mais recentes sobre os povos tupi-guarani e, de modo mais amplo, sobre os povos das terras baixas da América do Sul, não me parece possível estabelecer um corte muito rígido entre aqueles que ocupam posições políticas e os demais. O que parece haver é um curioso processo de ampliação, distensão ou magnificação de certas pessoas que passam a ocupar lugares, nem sempre bem demarcados, de liderança – política, mas também religiosa, ou mesmo “político-religiosa”.⁴ De todo modo, o que se costuma chamar de “chefia” para se referir às lideranças políticas ameríndias não é mais do que um caso de um fenômeno bem mais amplo, e de natureza por assim dizer “pré-política”.⁵

É nesse sentido que pretendo analisar a fabricação de grandes guerreiros entre os Tupi antigos; fabricação, portanto, de pessoas que poderiam vir a ocupar posições de liderança política, convertendo-se quiçá em chefes locais ou supralocais. Trata-se menos de figuras especiais – “indivíduos” que se destacam do coletivo⁶ – do que de *pessoas singulares magnificadas* engajadas na produção de coletivos, estes também de dife-

rentes extensões e amplitudes. A diferença, ou melhor, a diferenciação dessas pessoas em relação às demais seria menos de natureza do que de escala. Pensar a ação política ameríndia e seus personagens implicaria, assim, apreender certos processos de personificação. Dito de outra forma, o que poderíamos imaginar como personificação política não se separa de um processo mais amplo e aberto a todos de personificação de relações, que não é senão um aspecto do que poderíamos chamar de objetivação de relações – ou de agências –, o que inclui também artefatos verbais, sonoros visuais.⁷

A pergunta aqui lançada é portanto: como se fazia, entre os antigos tupi, um grande guerreiro, este que detinha muitos nomes e marcas? Isto é: como se fazia um guerreiro, como se fazia uma pessoa? Uma proposta próxima, na qual me inspiro, pode ser encontrada na discussão de Marilyn Strathern e Maurice Godelier (1991), e também de Wagner (1991), a respeito dos *big-men* e *great-men*, essas figuras *sui generis* da ação política melanésia, essas pessoas de escala ampliada. Um ponto frisado pelos autores, e que serve aqui de grande apoio, é que a *gênese* de pessoas singulares – compreendida sempre como a personificação de relações – não pode ser dissociada da *gênese* de coletivos, como casas, grupos locais, espaços supralocais etc. Assim como os coletivos, as pessoas submetem-se a movimentos de contração e distensão:⁸ grupos locais incham e se fragmentam, redes supralocais variam a todo o momento em suas dimensões, chefes e líderes religiosos ganham influência e visibilidade e então simplesmente desaparecem, revelando-se figuras menos da necessidade do que do evento.

Concentremo-nos, pois, nos antigos Tupi da costa,⁹ entre os quais nomes e marcas apresentavam-se como processos constitutivos disso que poderíamos chamar de objetivação de relações ou retenção de agência. Os grandes guerreiros, aqueles que puderam concentrar e objetivar, so-

bretudo por meio de nomes e marcas, as relações com os inimigos, eram aqueles que, conforme propôs Florestan Fernandes (1970), passavam por um processo de “peneiramento”, do qual saíam líderes de expedições guerreiras ou mesmo líderes políticos – principais, morubixabas – capazes de estender sua influência para todo um grupo local ou mesmo espaço supralocal, as províncias, tal como imaginadas pelos viajantes.¹⁰ Esses líderes “peneirados” passavam a contar com alguma representatividade, falando, em momentos muito oportunos, em nome daqueles que o seguiam. “Alguma”, porque a equação *um* chefe, *um* grupo local – e ainda menos, *um* chefe, *um* grupo territorial – não se realizava com frequência. As chefias multiplicavam-se, embora fossem mantidas gradações de prestígio, de magnitude.

Conforme Florestan Fernandes, fortemente baseado nas descrições Jean de Léry, as decisões propriamente ditas não emanavam desses principais, mas eram tomadas nos Conselhos dos Anciãos, constituído por homens maduros (*tujuae*¹¹), todos eles bravos guerreiros, em sua maioria, líderes domésticos. Como já havia desconfiado o próprio Pierre Clastres (2003b), a respeito da imagem de confederações, províncias e chefes supremos – pintada por viajantes como Hans Staden e, sobretudo, André Thevet –, tudo o que não havia ali era uma unidade consolidada e muito menos um poder de coerção impassível de ser contestado.¹² Em lugar da rigidez e da unificação, multiplicavam-se tanto os líderes como os segmentos (os coletivos). O domínio político despontava ali de maneira apenas esboçada, mesmo quando o poder político parecia querer emergir, mesmo quando saltavam figuras de guerreiros, fazendo valer sua palavra, por meio de nomes e cantos, bem como de seu corpo riscado e adornado.

Do nome ao renome

A nomeação era, entre os antigos Tupi da costa, um elemento crucial para a formação da pessoa masculina, bem como para a sua magnitude. Um dos fins do ritual antropofágico era justamente a oportunidade, para um homem, de *trocar* o nome de infância e adquirir novos nomes, “nomes de outros” (Viveiros de Castro, 1986). Como regra geral, todo homem adulto – *avá* – deveria ter matado um inimigo e, nesse sentido, trocado o seu nome de infância por um novo. Havia, no entanto, aqueles que não se submetiam ao ritual de execução e eram rotulados como covardes – *maném* –, não trocariam de nome, não receberiam escarificações, tampouco poderiam ter sorte com as mulheres e, então, gerar crianças. Em suma, o guerreiro era a pessoa tupi em sua plenitude. No entanto, seria importante pensar, para além dessa standardização, que os processos ali vigentes de personificação seguiam uma certa economia política de capacidades ou agências, no caso, guerreiras. Assim, do mesmo modo que havia pessoas em estado “infra” – covardes (como crianças) – havia pessoas em estado “supra” – grandes guerreiros, morubixabas, “principais”. Sem se destacar do domínio da guerra, mas indo além dele, havia o domínio do xamanismo, do qual poderiam emergir grandes xamãs (caraíbas) ou mesmo chefes-xamãs, isso sem falar nas mulheres xamanizadas, o que problematiza o lugar das mulheres nessa economia política da personitude.¹³ De todo modo, insisto no fato de que a atenção deve ser dirigida menos a uma categoria geral de “pessoa” do que aos processos concretos, às linhas de personificação, que abrem brecha a uma multiplicidade de tipos de pessoas singulares, contraídas ou magnificadas.

Florestan Fernandes (1970) alega que não eram apenas os matadores que podiam receber nomes, mas também aqueles que estavam envolvidos na captura e na execução, bem como os demais guerreiros que sub-

jugavam a vítima em momentos como o da fuga simbólica que precedia o diálogo fatal. Os benefícios da captura e da execução de inimigos ocorriam, pois, em rede: a troca de nomes não era privilégio de um único sujeito, mas de um conjunto de sujeitos, ligados uns aos outros por laços de parentesco ou outros tipos de obrigações.¹⁴ Podiam trocar de nome também aqueles que esfacelavam o crânio dos inimigos já mortos; por exemplo, em tempos em que as atividades bélicas eram cerceadas pelos missionários cristãos e outros agentes da pacificação. Isso sem falar naqueles que executavam jaguares: como os inimigos, estes, quando mortos, conferiam agência predatória aos seus executores; à diferença dos inimigos, porém, os jaguares não eram jamais devorados, sua carne devendo ser queimada e seus ossos mantidos para a fabricação de instrumentos musicais.

Mas se o nome era trocado quando da execução do inimigo, isso significa que todos possuíam nome de infância, que não necessariamente respeitava a ordem da exonímia. Segundo Hans Staden (1998), era costume dar a uma criança o nome de um antepassado, mas isso não parecia constituir uma regra rígida de transmissão. O Padre d'Abbeville (1975) faz menção, por exemplo, à fala dos caraíbas que alegavam serem as crianças a encarnação da alma de seus avós. Já Alfred Métraux relaciona o nome de infância à “personalidade” e aos “ancestrais”.

A escolha do nome não era coisa fácil. [...] Com os Tupinambás, parece que um verdadeiro conselho se formava para o fim de encontrar um nome capaz de melhor exprimir a personalidade psicológica e mística de seu portador, assim como identificar qual dos seus parentes, já falecidos, teria resuscitado entre eles. (Métraux, 1979, p. 97)

A asserção de Métraux incorreria em dois erros. O primeiro diz respeito a uma regra propriamente endonímica relativa aos nomes de in-

ância. Ainda que eles viessem de antepassados, não parecia haver uma regra de transmissão clara. O mais importante com respeito a estes nomes era, no entanto, o fato de que deveriam ser trocados e, assim, ocultados, permanecendo impronunciáveis.¹⁵ O segundo diz respeito à relação entre nome próprio e “personalidade”. O nome de infância não parecia conferir “personalidade” (não ao menos do modo como concebemos esse termo) à criança, mas sim uma espécie de alma que, justamente pela sua vulnerabilidade e generalidade (ausência de singularidade), deveria ser mantida oculta. Já os nomes capturados do exterior integravam o processo de personificação e singularização do guerreiro, o que pouco ressoa na noção de “personalidade”, já que esta remete a uma idéia de interioridade, ao passo que a personitude tupi seria definida na relação com a exterioridade, como bem demonstrou Viveiros de Castro (1986). A pessoa singular tupi, que muitos chegaram a imaginar como indivíduo a despeito de sua “dividualidade” (Strathern, 1988), define-se no evento e pelo inimigo, é uma síntese inacabada de suas relações, que devem ser atualizadas num jogo constante entre ocultamento e apresentação. A relação social em questão – a inimizade – diferenciava as pessoas singulares sob uma base comum.

Nisso que alguns chamaram de um “individualismo selvagem” (Taylor, 2003), algo baseado numa “individualidade sem indivíduos” (Rapport & Overing, 2000, pp. 192-195), a noção de “personalidade” como conjunto de características pessoais representáveis cederia lugar para a construção contínua das singularidades tendo em vista as relações com as diferentes figuras da alteridade – inimigos, sobretudo, mas também animais, deuses e estrangeiros. A construção dessa pessoa singular passava pela recusa da homonímia, pela necessidade de exhibir essas aquisições no corpo e pela capacidade de concentrar relações e agências, promovendo uma espécie de distensão ou magnificação da pessoa.

A exonímia referida por Viveiros de Castro (1986) entre os povos tupi-guarani remete à aquisição individual, quicá heróica, de nomes singulares porque não transmissíveis. Não apenas entre os antigos Tupi da costa, mas também entre os Araweté e outros grupos atuais de língua tupi-guarani, caribe e yanomami, duas pessoas não podem (ou não costumam) partilhar o mesmo nome que, aliás, deve ser trocado. O autor identifica nas terras baixas sul-americanas uma oposição entre sistemas endonímicos e exonímicos. Ainda que o contraste não possa ser total, o que ele revela são dois tipos de sistemas: um deles, mais centrípeto, portador de uma complexa segmentação interna, tal a profusão de classes, como metades, grupos de idade etc., e o outro, “canibal”, mais centrífugo, onde a ausência de classes faz do “indivíduo” o lugar mesmo da diferenciação.¹⁶ No primeiro sistema, estariam os povos jê do Brasil Central, no segundo, os povos tupi-guarani e outros povos amazônicos.

Entre os antigos Tupi da costa, o nome conferido pelo inimigo deveria ser publicizado, cantado, entoado numa festa de cauim. Daí o notável parentesco entre nomeação, oratória, canto e música, todos eles modos de manejo da palavra. Já o nome de infância, que muitas vezes poderia seguir uma tradição endonímica, deveria ser ocultado, atendo-se à intimidade da pessoa: trata-se de algo genérico demais que não pode prescindir de particularização, ameaçando a todo o momento dissipar-se. Já o nome de inimigo aparece como o próprio momento da particularização, buscando assim uma contrapartida visual no corpo de quem o porta, por meio de incisões. O processo tupi da nomeação consistiria, em suma, num movimento que vai da generalização (nascimento) à particularização (trocas de nome, execução do inimigo), revertida, de sua parte, com a morte.¹⁷ O nome de um morto passaria, então, como o nome de infância, a ser cercado de tabus: é preciso submetê-lo a um processo de esquecimento, de dessingularização.

A valorização da exonímia, bem como o caráter não-transmissível dos nomes próprios parecem ser, aliás, um ponto em comum entre as populações tupi-guarani, tanto nas antigas como nas atuais. Entre os antigos Tupi, o inimigo era, em suma, um doador de nomes, o que não significava que o nome tomado fosse o mesmo que o do inimigo, mesmo porque o inimigo familiarizado perdia o próprio nome, perdendo assim sua identidade de membro de um outro grupo. A sua singularidade, uma vez capturado, tinha de ser refeita. O mais certo, aliás, é que os novos nomes eram simplesmente inventados ou mesmo tomados emprestados de fenômenos da natureza ou da história. Gabriel Soares de Souza (1987) alega, por exemplo, que o mais comum era atribuir ao matador nomes de animais. O Padre Yves d'Évreux (1929) atenta para o interesse entre os Tupi do Maranhão de tomar para si nomes de franceses, fenômeno bastante notado em outros relatos.

A singularidade do matador não parecia ser tampouco reflexo da singularidade do cativo; o que poderia ser atestado era, de modo diverso, a possibilidade de converter a generalidade a que este último fora reduzido em uma singularidade. O inimigo executado, como o morto do grupo, passava a ser uma figura genérica; uma vez privado do próprio corpo, sua alma dissipava-se acedendo aos céus, onde, segundo relatam as fontes, estaria a terra da abundância. O morto deveria passar por um trabalho de esquecimento, ao passo que o inimigo deveria, antes de ser executado, ser destituído de sua singularidade e de seu nome ou renome anteriores para ser moldado à imagem de um homem do grupo captor. Não importava, em suma, a individualidade do cativo ou do morto, mas sim o *efeito* que estes poderiam causar, ou seja, a *agência* deles apropriada. Ao inimigo capturado, bastaria que apresentasse os atributos de um homem completo para que fosse desejado e devorado pelo matador, bastaria que manifestasse a disposição para a guerra e para o confronto der-

radeiro – físico e verbal – que ocorria aos olhos de todos. Dentro de sua esfera de sociabilidade, um homem – ou “grande homem” – era conhecido por sua singularidade, objetivada tanto pelo seu nome (e pela sua palavra, sua capacidade oratória) como pela concentração de elementos visuais (marcas corporais e ornamentos); fora dela, era apenas um guerreiro, capaz de fornecer nomes e renome àquele que esfacelasse o seu crânio e aos outros mais envolvidos nessa rede. Em poucas palavras, essa singularidade, longe de significar algo como um “eu profundo”, não possuía mais do que um valor momentâneo, existindo para ser desfeita.

A aquisição de um nome pressupunha, em suma, uma alternância entre movimentos de singularização e generalização. Se o nome era a expressão de uma singularidade – no caso, algo precária, pois se mantinha em contínua produção –, a morte e a inimizade inscreviam-se no campo da dessingularização, desindividuação.¹⁸ O matador, durante o ritual antropofágico, ocuparia uma posição análoga à do morto e do inimigo, seres sem identidade, sendo apartado dos demais. O modo como ele era pintado (com jenipapo, tinta negra) e ornamentado (com penas espalhadas pelo corpo e com uma coifa de plumas coloridas que integrava o seu penteado) confirma essa correlação. O matador, ademais, não participava da festa (e, consumada a execução, não poderia comer ou beber) e colocava em risco sua própria condição de sujeito ao entrar em fusão com a vítima, abria a possibilidade de tornar-se outro feroz, agir contra os seus. Em poucas palavras, matar um inimigo era o meio de obter um novo nome. Thevet sugere, assim, que um homem

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

Tudo indica que o prestígio de alguém não residia no nome em si mesmo, tampouco na quantidade de nomes que puderam ser acumulados, mas na novidade e na qualidade que eles representavam: o inimigo era criador, mas o matador era criativo. Thevet insiste, acertadamente, na idéia de troca, e não de acúmulo. Ao matar um inimigo, o matador trocava de nome, como se deixasse para trás o que tinha antes. Se havia aí alguma espécie de acumulação, esta não seria de itens objetivados, mas de relações puras, condição da agência. De tanto matar, de tanto se apropriar de subjetividades ou agências outras, o matador alcançava o renome, algo que ressoava em seu próprio corpo.

Um paralelo interessante pode ser buscado entre os Jivaro da alta Amazônia, cujos matadores não trocam de nome, mas sim de “alma auxiliar”, *arutam*. Philippe Descola e Anne-Christine Taylor evidenciam que, a cada homicídio, um homem achuar deve trocar de *arutam*, visto que perde o seu e deve substituí-lo por outro. O *arutam* é o espírito de um parente morto dessingularizado convertido em espírito “tutelar” na ocasião de uma experiência visionária solitária, propiciada pelo entorpecimento de tabaco. A sua perda no momento do ato homicida é esperada e implica a “expansão de si pela absorção da subjetividade de outrem que constitui o fulcro jivaro da vida social masculina” (Taylor, 2003, p. 244). Como propõe Descola (1993), o *arutam* é como uma “bateria recarregável” que permite a um homem manter um estoque particular de almas ou de agências predatórias que redundam em capacidades procriativas. Ao adquirir um novo *arutam*, um homem adquire mais força e é somente nessa progressão de forças que poderá tornar-se um grande guerreiro, um *juunt*, um homem eminente, um *kakaram*, reconhecido pelos seus afins como líder de uma facção de guerreiros. Ora, o encontro com *arutam* é representado por um grafismo facial pintado em vermelho (*usúmanu*), exibido via de regra em contextos de confrontação pacíficos estabelecido entre afins efetivos ou potenciais, como

as festas de bebida fermentada e os trabalhos coletivos, e não em atividades guerreiras nas quais a tintura negra do jenipapo se faz presente. Como entre os antigos Tupi, entre os Jivaro a execução de um inimigo implica troca, que tem um papel fundamental na composição da singularidade de um adulto e que deve ser representada visualmente – num caso por pinturas faciais, no outro por escarificações – e expressada verbal e musicalmente numa festa de bebida fermentada.¹⁹

Entre os antigos Tupi, a troca de nomes, também uma “troca de perspectivas” (Viveiros de Castro, 1986; 2002c), exigia o sucessivo oferecimento de cauinagens, nas quais estes seriam declarados, entoados, publicizados. Como narra Ambrósio Fernandes Brandão, a propósito do momento de escolha do nome:

(...) se alevantam os tais, e a grandes brados vão dizendo: “eu me hei de chamar daqui para frente Fulano (aplicando-se o nome de quem querem), porque tenho morto a meu inimigo”, o que vai repetindo por muitas vezes, e por este nome quero ser reconhecido e nomeado daqui em diante. (*apud* Fernandes, 1970, p. 312)

Oferecer festas de cauim selava o final da reclusão do matador e servia de contrapartida pelo nome tomado. Um homem de renome era, com efeito, aquele que oferecia muitas cauinagens, fazendo ressoar seu canto e sua música, “doadas” pelo inimigo. Era, pois, um “dono” de cauim. Note-se a nominação como parte de um complexo maior da “palavra de outrem”, que não é inerte nem se reduz à função significativa, mas que confere agência àquele que a profere.

Florestan Fernandes vê a nominação como modalidade de objetivação do carisma, que pressupunha certas cerimônias de autoglorificação do matador, nas quais era celebrada a “intimidação do espírito da vítima”. O autor toma esses ritos como dotados de forte função psicológi-

ca, qual seja, formação e confirmação da “personalidade” agressiva do guerreiro. Ora, se há uma psicologia aí envolvida, volto a insistir, essa não diz respeito a uma interioridade psíquica, tampouco a um etos padronizado, mas sim à agência adquirida pelo matador. A singularidade por ele constituída residia na possibilidade da exteriorização de uma relação interiorizada. O nome adquirido deveria ser exposto, proferido publicamente da mesma maneira pela qual se entoam os cantos e se tocam os instrumentos musicais; figurava, aliás, como sinédoque dos cantos que portavam a palavra mesma dos inimigos. Longe de ser guardado em segredo, era o índice sensível – sonoro, musical – de uma relação invisível. Aquele que tomava para si um nome de inimigo tomava também a sua ferocidade, a sua agência guerreira, e também a sua posição (Viveiros de Castro, 1986).

A idéia de que nome e canto são portadores da palavra-agência do inimigo pode ser plenamente verificada entre povos tupi-guarani atuais. Entre os Parakanã ocidentais, que vivem no sudeste do Pará, atos homicidas são ainda hoje, a despeito das tentativas de pacificação, fonte de nomes e envolvem um ciclo ritual algo complexo. Segundo Carlos Fausto (2001), a aquisição de nomes e cantos entre os Parakanã está fundada na relação estabelecida com o inimigo. O ato homicida produz num homem a capacidade de sonhar, o que significa reencontrar-se com o inimigo morto – inimigo onírico – que deverá ser confrontado e, enfim, familiarizado, culminando na recepção de nomes e cantos. Os cantos, de sua parte, deverão ser transmitidos a um terceiro, geralmente neto ou filho daquele que o sonhou. Tudo desemboca na festa do cigarro, *opetymo*, cerimônia a um só tempo guerreira e xamânica, na qual o canto recebido deverá ser entoado, o que significa, nos termos parakanã, a sua execução, perda de sua capacidade ritual. Noutras palavras, o que foi familiarizado – o canto-inimigo – deve ser reinimizado. O *opetymo*, que deve ser repetido ao longo da vida de um homem, reen-

via diretamente ao festival antropofágico quinhentista, no qual o cativo familiarizado era reinimizado por meio de uma seqüência de atos simbólicos e a sua decorrente execução permitia, por meio dessa apropriação de agência, a constituição da pessoa do matador, ora um “noviço”, ora um “veterano”.

Não obstante, entre os Parakanã ocidentais, a aquisição de renome por meio da troca de nomes de inimigos e execuções de cantos, algo próprio ao domínio guerreiro, não conduz, como entre os antigos Tupi da costa, à constituição de líderes e segmentações políticas propriamente ditas. A guerra opera nessa população atual uma “vertigem centrífuga”, que impede grandes retenções de agência e faz da interioridade social algo reduzido ao mínimo. Entre os Parakanã ocidentais, não há grandes guerreiros, tampouco grandes xamãs: todos são a um só tempo guerreiros, porque matam, e um pouco xamãs, porque sonham. Fausto insiste ainda que a autoridade não pode ali ser buscada na glória guerreira, visto que, para eles, a “lógica da guerra traz inscrita de antemão uma forma de poder que é incompatível com os valores de autonomia pessoal” (Fausto, 2001, p. 302).

Beleza e agência de um corpo riscado

A obtenção de um novo nome, e por conseguinte de novos cantos e músicas, era comumente acompanhada de uma outra prática, a escarificação do corpo do matador. Como ilumina o Frei Vicente de Salvador:

Mas o nome que [os matadores] tomaram não o descobrem (ainda que lho roguem) senão com grandes festas de vinho e cantares em seu louvor, e eles se fazem riscar e lavar com um dente agudo de animal e, lançando pó de carvão pelos riscos e lavores ensangüentados, ficam com eles impressos toda

a vida, o que tem por grande bizarria, porque por esses labores e pela diferença deles se entende quantas cabeças quebraram. (*apud* Fernandes, 1970, p. 310)

Note-se que a escarificação masculina, muitas vezes descrita como uma espécie de tatuagem (visto ser acrescida de uma leve pigmentação), acompanhava o final da reclusão do matador, iniciada logo após o ato de execução do inimigo. Essa prática pode ser tomada em analogia com a escarificação das meninas púberes, que ocorria também durante ou após a sua reclusão, mas desta vez sob um ritual celebrando a sua capacidade reprodutiva, realizado quando das primeiras regras. Em linhas gerais, seria possível entrever um paralelo entre o ritual antropofágico, tomado do ponto de vista do matador, e o rito de iniciação feminina. Ambos domínios unissexuados, eles implicavam derramamento de sangue seguido de reclusão: no caso do matador, o sangue da vítima; no caso das adolescentes a sua própria menstruação. Se as meninas passavam por esse processo no momento de sua puberdade, os rapazes deveriam esperar até a idade de 25 a 30 anos, o que exprime a obliquidade que marcava a relação entre os sexos naquele mundo. Note-se, ainda, que as escarificações representavam, em ambos os casos, um segundo derramamento de sangue ou mesmo uma espécie de confirmação disso, agora sob a necessidade de fazer estancar o fluxo ativado.²⁰

Se a execução do cativo era o rito que permitia aos rapazes adquirir o *status* de homens adultos (*avá*), não poderíamos esquecer de um rito masculino prévio que implicava outro tipo de intervenção corporal: a perfuração do lábio inferior, que ocorria quando dos sete e oito anos e que, como de praxe, era celebrada com uma grande cauinagem intercomunitária. Nesse momento, o menino tornava-se um *kunumy* e, de modo a demonstrar a sua virilidade, deveria suportar em silêncio a dor sem chorar. Outro momento importante da aquisição de agência pre-

datória na infância diz respeito ao momento do repasto canibal, no qual os meninos pequenos tinham seus corpos banhados pelo sangue do inimigo e eram incitados a comer um mingau de vísceras. Todos esses momentos de passagem tinham como intento incutir neles a agência predatória, antecipando a figura do guerreiro, que guardava em si, desde que submetido à reclusão, uma porção do inimigo. O que esses ritos de passagem realizavam era uma espécie de ativação dessa condição inata, dessa “inimizade imanente” (Viveiros de Castro, 2002b). A execução de um inimigo seria o ponto máximo dessa ativação, seria a possibilidade mesma de aquisição de uma singularidade por meio da objetivação de uma relação sob a forma de nomes e marcas.

A analogia entre os ritos femininos e os masculinos é permitida uma vez que, como já salientado, os ritos de execução de cativos podem, apenas em certa medida, ser pensados como “iniciações”, que não deixam de se expressar por meio da “inscrição [dolorosa] de marcas sobre o corpo” (Clastres, 2003c). Em se tratando de um rapaz (um *kunummy açu*), executar pela primeira um inimigo significava a passagem para o mundo adulto (o mundo dos *avá*). O ponto era que essa “iniciação” já havia sido antecipada – com a perfuração dos lábios – e poderia ser repetida ou mesmo continuada, fazendo com que um homem concentrasse em si nomes e marcas. Como vemos, a fabricação ritual da pessoa, mais do que simplesmente inscrever leis de pertencimento social nos corpos doloridos dos noviços, como propôs Clastres, implicava um processo complexo e contínuo, abrindo possibilidade para a criação de singularidades.

Florestan Fernandes já atentava para os dois sentidos embutidos na execução do inimigo:

À medida que um homem ampliava seu número de vítimas, os efeitos e mesmo o sentido daquelas ações se modificavam sensivelmente: o sacrifício ritual de uma vítima humana e a conquista de um nome representa-

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

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

A cerimônia do primeiro assassinato configurava um rito de iniciação em termos bastante imprecisos, já que não se operava ali por uma formação exclusivamente masculina, da qual as mulheres se veriam excluídas, como se pode notar em ritos de populações indígenas atuais, como o jurupari rio-negrino, no qual os neófitos recebem conhecimentos secretos e têm acesso a instrumentos sagrados, que permanecem fora do campo de visão das mulheres e das crianças, sob o risco de irromper a desordem sobre o mundo social (ver Hugh-Jones, 1979). Entre os

antigos Tupi da costa, a passagem para o mundo adulto processava-se sem que os “neófitos” precisassem receber dos adultos conhecimentos de ordem militar mantidos secretos e sem que fosse necessário promover a segregação de mulheres e crianças. Tampouco havia ali figura de iniciadores, xamãs ou guerreiros. Com efeito, segundo Fernandes (1970) a aprendizagem do modo de vida adulta, isto é, guerreira, entre os antigos Tupi mantinha-se independente de qualquer complexidade ritual.

André Thevet (1953) descreve assim o momento que o matador, depois de quinze dias de reclusão, recebia as escarificações:

(...) depois do que com a ajuda de uma lancetinha, feita com os dentes de um animal chamado cutia, faz várias incisões e furos no corpo – ao peito, e outras partes –, de tal modo que parece inteiramente espicado. (*apud* Fernandes, 1989, p. 236)

À diferença dos matadores, que recebiam incisões em diferentes partes do corpo – peito, braços, coxas –, as meninas recebiam as incisões apenas do umbigo para baixo. Se entre eles era possível acrescentar marcas durante toda uma vida, entre elas, há apenas indícios de que essas eram impressas no momento da iniciação propriamente dita. Além da acumulação de escarificações, apenas os homens adornavam-se com a plumária, indumentária nos momentos de guerra e festa. A plumária era também parte integrante da *ibirapema* (*tacape*) que, decorada à mesma maneira que o matador e o inimigo, daria cabo do inimigo. O matador também acumulava, alguns objetos extraídos do corpo do inimigo: os crânios que muitas vezes eram pendurados na entrada das casas e as flautas-tíbias, tangidas nas festas. Todos os artefatos aqui evidenciados eram, como as próprias escarificações, partes do corpo, seja do cativo, seja do matador; e todas essas partes estavam investidas de

agência predatória. Essas considerações poderiam implicar o fato de que as mulheres não conheciam magnificação, apenas os homens. A questão é, no entanto, mais complexa, merecendo nova investigação.²¹

O Padre Yves d'Évreux observava esses hábitos de cortar o corpo sob uma mistura de espanto e contemplação:

Estes povos, e não só eles, porém todos os índios do Brasil, têm por costume cortar o corpo, e recortá-lo tão lindamente, que os costureiros e alfaiates, embora hábeis em profissão, buscam imitá-los no corte dos seus vestidos. (d'Évreux, 1929, p. 98)

O capuchinho revela um dado novo com relação àqueles apresentados pelos demais cronistas: os Tupi da costa cortavam-se também quando da morte de um parente próximo e, nesse sentido, não seria errôneo objetar que as incisões serviam tanto à objetivação de uma vingança consumada como à incitação de uma vingança futura. Esperava-se delas, pois, um *feito*. Essa suposição encontra apoio também na constatação de Thevet (1953) de que as escarificações eram também utilizadas para o tratamento de doenças, ou seja, como instrumentos terapêuticos. A recuperação do doente era, ela também, tomada como um período de resguardo, no qual era preciso obedecer a prescrições e proscricões alimentares. Isso indica que as escarificações eram a um só tempo marcas visuais e parte de uma tecnologia de produção de um corpo forte e saudável, alheio ao ataque externo – como se pode ver no caso das doenças, pensadas em termos de agressão de subjetividades estranhas – e capaz de interiorizar agência predatória – como se vê no caso do enlutado e do matador, o primeiro anunciando a vingança, o segundo consumando-a. As marcas, como os nomes, eram, ademais, pensadas como capazes de conferir longevidade aos seus portadores e também assegurar o caminho pós-morte de sua alma celestial à terra da

abundância, morada dos deuses. Ora, tudo isso remete ao processo designado acima como magnificação.

Nesse ponto, o que vemos entre os antigos Tupi da costa ressoa no estudo de Alfred Gell (1993) sobre as tatuagens entre diferentes povos polinésios, contemporâneos como antigos. Em linhas gerais, Gell alega que a leitura das tatuagens em termos puramente ornamentais esconde uma compreensão etnográfica mais apurada, que diz respeito a noções cosmológicas e políticas dos indígenas. Segundo Gell, as tatuagens revelam um processo de no mínimo três fases: o momento do corte (ou derramamento de sangue), a cicatrização e, por fim, a pigmentação que transforma o corpo em “arte”. Cada população confere uma ênfase diferente em cada uma dessas fases, e isso tem implicações para os diferentes processos de personificação política. Baseado num princípio comum a toda a Polinésia de que derramar o sangue é separar o humano do divino, Gell sinaliza que em algumas sociedades dessa região do mundo, mais hierarquizadas, como as de Samoa, tatuagens dotadas de baixo valor ornamental oferecem um meio de subjugar, ao passo que em outras, menos hierarquizadas, como a das ilhas Marquesas, tatuagens que ganham enorme valor ornamental servem-se à demonstração de prestígio. Em suma, tatuagens, que em muitas ilhas polinésias reduzem-se a escarificações, podem emprestar-se como metáforas políticas ao mesmo tempo em que estão engajadas num processo comum de constituição (e diferenciação) de pessoas singulares.

Entre os antigos Tupi, a escarificação consistia, antes de tudo, numa técnica de fabricação de pessoas, que envolvia a interiorização de relações ou agências. A repetição dessa experiência de derramamento de sangue e, então, de cicatrização consistia na possibilidade mesma de magnificação e, assim, o corpo de um grande guerreiro fazia-se o lugar da diferenciação, o que não significa *divisão* no sentido clastreano do termo. Se o nome era a expressão da relação por meio da palavra (verbo

e som), a marca permitia tornar visível essa relação, e ambos eram modos de propulsionar outras relações. Em suma, os nomes e as marcas não eram apenas expressões ou simplesmente efeitos de uma relação, eram também forças, agências, pois permitiam não apenas a ação daqueles que os portava mas também uma ação sobre a ação de outrem, uma ação de influência sem implicar propriamente coerção.²²

Segundo Staden (1998), como os nomes, as cicatrizes passavam a valer por um ornamento valioso. Elas passavam a marcar a singularidade de um homem, que se definia pela concentração de relações estabelecidas com os inimigos. As cicatrizes passavam de meios para obtenção de agência predatória para a objetivação dessa mesma agência e, assim, convertiam-se em signos de magnitude. Os corpos dos grandes guerreiros eram cobertos de grandes incisões, como se pode notar na iconografia dos viajantes quinhentistas e seiscentistas. Uma gravura presente no livro do Padre Claude d'Abbeville (1975) traz, por exemplo, o retrato de Francisco Carypiyra, um principal da região do Maranhão. Com cerca de setenta anos, ele teria ido à França sob o posto de “embaixador tupinambá”. Segundo d'Abbeville, suas escarificações indicavam que teria matado vinte e quatro inimigos.

O prestígio de um guerreiro era, em suma, objetivado por meio do nome (palavra entoada) e da marca (imagem exibida). Assim como as contas do colar do cativo que indicavam o número de dias de vida que ainda lhe restavam (Staden, 1998), as escarificações explicitavam, ao menos aproximadamente, a quantidade de vítimas e feitos guerreiros, ou melhor, a *qualidade* das relações com o inimigo, condensando, assim, no plano de uma temporalidade espiralada (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985), a experiência do matador. Tudo se passa, então, como se fosse inscrita no corpo do guerreiro toda a sua biografia. Na irreversibilidade dessa objetivação – só a morte apagaria aqueles riscos – residia a possibilidade de magnificação do portador. Ao mesmo

tempo em que as marcas traziam a memória de um estado de indiscernibilidade e generalização – quando um e outro eram um só, tendo perdido as suas singularidades –, a sua cicatrização permitia a integração do inimigo pelo matador.

Alguns paralelos podem ser notados em sociedades ameríndias atuais, tupi e não tupi, nas quais o horizonte da guerra persiste mesmo num ambiente que os não-índios reconhecem como de pacificação.²³ Tomemos alguns poucos exemplos extraídos da região das Guianas. Os Wajãpi, povo tupi-guarani da Guiana oriental, associam as práticas de escarificação a um passado algo distante. Segundo Pierre Grenand (1982), os Wajãpi do Oiapoque (Guiana Francesa) conheciam muitos ritos de preparação para a guerra, nos quais rapazes sofriam incisões (*-jeai*). Dominique Gallois (1988), de sua parte, faz referência, entre os Wajãpi do rio Amapari (Amapá), a um antigo hábito de realizar cortes com dentes de roedores e de macacos no braço dos matadores, o mesmo procedimento podendo ser visualizado no momento da execução de um jaguar. Atualmente, na ausência de guerras visíveis, esses procedimentos não são mais vigentes; no entanto, é possível encontrar fortes ecos na iniciação feminina e na associação desses ritos com a introdução dos meninos ao mundo da caça. Conforme Gallois, a iniciação de uma irmã acaba por “chamar” a de seu irmão; e, com efeito, findo o resguardo dela, ele deverá ter partido em uma longa caçada e ter derramado sangue de muitos animais. Esse ato concebido como separação em relação ao universo feminino, consiste numa espécie de iniciação masculina que não é outra coisa que a introdução ao mundo dos caçadores. Para que o menino se torne adulto, caçador, é preciso, antes, que sua irmã sangre (Gallois, 1988, p. 210).

Quando passam pela primeira menstruação, as meninas wajãpi são submetidas a um longo processo de reclusão, durante o qual trançados contendo formigas (*tapiá'i*) são colocados sobre o seu peito, face,

costas e pernas. Após a execução dessas provas dolorosas, os membros da parentela da menina devem submeter-se ao mesmo processo, em especial os irmãos dela, que devem sofrer aplicações na face e na ponta da língua. O que era um ritual destinado a uma única pessoa torna-se, assim, destinado a um público mais amplo. Gallois alega que a repetição dessas aplicações consiste numa espécie de confirmação de braveza. Da mesma maneira que os matadores de outrora recebiam várias escarificações, os rapazes de hoje podem confirmar sua coragem e ampliar a sua força, submetendo-se a várias experiências dolorosas.

Esses rituais “minimalistas” encontram paralelos em muitos sítios da região das Guianas, sobretudo entre os povos de língua caribe, onde abunda o emprego de formigas e vespas como prelúdio da fertilidade masculina e da caça feminina. Mais uma vez, nota-se a correlação entre ritual feminino e masculino, tendo no primeiro a condição para o segundo. Nádia Farage (1991) faz menção a um ritual de iniciação de guerreiros na região do Rio Branco (Guiana Ocidental), no século XVIII, baseado em três provas principais. Antes de tudo, o noviço tinha de resistir em silêncio a uma série de duros açoites; em seguida, era atado e imobilizado em uma rede na qual, através de um canudo, era introduzida uma grande quantidade de formigas, às quais deveria continuar resistindo em silêncio. Por fim, deitava-se em um jirau envolto por uma superfície de madeira forrada por folhas de bananeira; um canudo era-lhe entregue para que pudesse respirar. Acendia-se, então, um “fogo manso” sob ele, que “cozinhasse” em seu próprio suor. Ao sair vivo dessa prova, sua invencibilidade e resistência eram consagradas pela comunidade. Segundo Farage, em toda a região, havia uma forte associação entre a guerra e a culinária do veneno, estética que ancorava essas práticas. Se a guerra era uma fonte de agência, o guerreiro, em sua preparação, deveria fazer-se forte por meio de atos de intoxicação.²⁴ Em linhas gerais, a aplicação de formigas, espécie de ingestão de veneno, consistia,

em tempos de guerra, num prelúdio para o ato decisivo da execução do inimigo, sendo tomada ademais como modo de conferir proteção e invulnerabilidade ao matador. Poderíamos pensar que, quando essas guerras não podem mais se realizar senão sob sua versão invisível, esse prelúdio acaba por assumir o lugar liminar por elas propiciado.

Com efeito, é possível aproximar a aplicação de formigas na atualidade às práticas de escarificação, que remetem às guerras antigas. Lúcia van Velthem faz referência aos ritos de reinserção dos guerreiros wayana (povo caribe do norte do Amapá) do passado, sobretudo dos rapazes que iam à guerra pela primeira vez. Os guerreiros, iniciantes e veteranos, eram submetidos a escarificações, executadas com dentes de cotia e depois recobertas com um preparado à base de ervas medicinais. Essas escarificações tinham como propósito retirar do corpo o excesso de “sangue monstruoso” provocado pela morte do inimigo. Muitas delas consistiam na inscrição de padrões de guerra nos corpos dos iniciandos e dos matadores, o que representava o incremento da capacidade de batalha, bem como a marca visível desse incremento.

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

Esses padrões aludiam a felinos e aves de rapina – sobretudo o gavião real, que ataca os seres vivos, e o urubu-rei, que ataca os mortos; todos

animais predadores, comedores de carne crua ou podre. Van Velthem alega também que os padrões de guerra, *urinuntop* e *imirikut*, entalhados em bordunas e aplicados ao corpo humano (como pintura), propiciavam a incorporação, no guerreiro, de impulsos homicidas (agência predatória), aguçando a visão e fornecendo uma espécie de identificação étnica durante as contendas. A autora demonstra, em linhas gerais, que a escarificação acaba por se apresentar como o modo por excelência de inscrição de padrões no corpo, dotando-o de grande agência. Os objetos, como os corpos, também devem, nesse sentido, receber padrões e, assim, serem ativados. Entre os Wayana, até mesmo o beiju deve ser escarificado, ou seja, decorado com padrões diversificados. Van Velthem entrevê uma analogia entre a fabricação do beiju e a iniciação masculina: ambos, o pão e os meninos, teriam seus corpos simbolicamente atravessados por “flechas”, “simbolizadas por diversos elementos: raios do sol, vespas, formigas, cobras, espinhos, bicos de aves etc.” (*ibid.*, p. 191, nota 36).

Van Velthem relaciona o antigo rito de inserção dos guerreiros – iniciação de uns, magnificação, de outros – ao rito de iniciação masculina, *okomoman*, atualmente realizado. O *okomoman*, realizado na casa cerimonial (*tukuxipan*), requer dos noviços um período de resguardo no qual eles se dedicarão arduamente a atividades artesanais, o que representa, segundo a autora, a aquisição da capacidade de agir como os demiurgos, imprescindível para eles suportarem, na fase final do ritual, a aplicação de uma placa (*kunanā*) contendo formigas tocandiras ou vespas, “cuja ferroadada incute habilidades procriativas e reprodutivas” (*ibid.*, p. 179). Esse ato, conclui Van Velthem, “acarreta a retirada simbólica da pele do jovem, pois as picadas dos referidos insetos representam uma síntese predatória da ação dos inimigos e sobrenaturais” (*ibid.*, p. 180).²⁵ Na região das Guianas da atualidade a prática da escarificação desapareceu ao mesmo tempo em que as guerras visíveis, os guerreiros

ros renomados e as grandes redes de comércio. No entanto, da mesma forma que sabemos que essa guerra permanece num plano invisível e que as redes de comércio apenas se contraíram, ou seja, que princípios estruturais mantêm-se ativos (Barbosa, 2005), podemos afirmar que algo se mantém nesse sistema de escarificação e isso pode ser colhido nesses rituais “minimalistas” nos quais, para lembrar Gell (1993), a ênfase no aspecto de ornamentação foi deslocada para o derramamento sutil de sangue.

A grandeza do guerreiro e outras mais

Voltemos aos antigos Tupi da costa, entre os quais transformações e deslocamentos temporais também podem ser observados nesse regime de produção de pessoas singulares. A fabricação da pessoa do guerreiro tupi, bem como sua magnificação, era possível mediante a apropriação de uma agência externa. Estamos em pleno universo guerreiro, no qual a apropriação em questão depende de investidas bélicas aos territórios inimigos e da realização dos festivais antropofágicos. O que teria acontecido com a dinâmica da produção de pessoas singulares uma vez que as guerras eram cerceadas pelos agentes da colonização?

A primeira tentativa de resposta consiste em compreender a guerra tupi era mais complexa do que o que acontecia nos campos de batalha. A segunda tentativa aponta uma transformação, menos nos modos de apropriação dessa agência externa do que nas fontes dessa apropriação. Como sugere Viveiros de Castro (2002a), a guerra de vingança era uma forma particular de apropriação dessa agência externa, que poderia se voltar para outros domínios. As relações com os missionários, fortemente empenhados em sufocar a guerra e o canibalismo, teriam provocado, entre os indígenas, um certo deslocamento do campo da inimizade para

o campo da estrangeiridade. Em outras palavras, se o inimigo – outro Tupi – era antes a fonte privilegiada (mas não exclusiva) de agência, o estrangeiro – o ocidental, missionário ou colono, português ou francês – passava a constituir ele também uma fonte de agência, no caso, algo comparável com aquela manipulada pelos grandes xamãs (caraibas), figuras também magnificadas devido às relações mantidas com um mundo extra-social.

Podemos vislumbrar, a partir de meados do século XVI, formas de fabricação e magnificação de pessoas singulares que incluem a apropriação de elementos do mundo não-indígena, cristão. Num contexto de suposta pacificação, uma outra guerra passava a se atualizar, garantindo aos guerreiros a obtenção de nomes e marcas. O interesse dos indígenas pelo ritual cristão do batismo sugere, com efeito, que eles tenham identificado ali uma forte fonte de agência. Não por menos, batizar – concebido pelos missionários também como converter – era antes de tudo conferir um nome. E receber um nome de um estrangeiro era a possibilidade ao mesmo tempo de se proteger contra a sua agência patológica – contra as epidemias que ele causava, por exemplo – e de constituir sua singularidade de forma análoga ao processo vivido na guerra contra outros grupos tupi.

Como já apontado com relação às escarificações, ganhar nome era também visto pelos Tupi da costa como um ato de profilaxia e, portanto, de obtenção de vida longa, o que poderia ser estendido ao sentido da imortalidade. Um guerreiro que teria provocado muitas mortes viveria mais e, quando de sua morte, asseguraria o caminho de sua alma celestial à terra da abundância, morada dos “deuses”. Nesse sentido, ele se tornaria, já em vida, um “deus antecipado” (Viveiros de Castro, 1986). Esse destino glorioso seria acessível, em princípio, apenas aos matadores; aos covardes e às mulheres, a finitude seria a regra, pois suas almas celestiais não seriam fortes e ágeis o suficiente para suportar os perigos dos espíri-

tos canibais, à espreita nos caminhos que unem a terra ao céu. De todo modo, as mulheres sabiam que seu destino fatídico poderia ser revertido e isso se baseava na idéia de que a ingestão da carne do inimigo era análoga à nomeação e à escarificação.

Os batismos oferecidos pelos missionários inscreviam-se na lógica do nome e do renome tupi e, assim, o rito cristão era impregnado pelo rito antropofágico. Os brancos, como os inimigos, tornavam-se nominadores e não era raro encontrar, entre o XVI e o XVII, indígenas portando nomes europeus. Se a execução do cativo de guerra consistia num devir-inimigo do matador, que fazia do seu nome o nome do inimigo, do seu canto e da sua música, entoados nas cauinagens, o canto e a música do inimigo, a apropriação dos ritos cristãos implicava um devir-branco, uma apropriação da língua européia e da liturgia cristãs, acompanhada também da apropriação de objetos exógenos, tais as imagens, a indumentária etc. Os cantos inimigos juntavam-se às ladainhas católicas, as flautas-tíbias, e os crânios aos santos e hábitos.

Não é de se espantar que os nomes tomados por muitos morubixabas indígenas eram muitas vezes nomes de homens importantes europeus, tal o caso de Tibiriçá, que passava a se chamar Martim Afonso, como o do fundador da vila de São Vicente. O Padre Yves d'Évreux faz menção, entre tantos outros, ao principal de uma aldeia de Tapuitapera mais conhecido como Martin François, confessado devoto do catolicismo e que sonhava que suas crianças, no futuro, andariam vestidas e se portariam como os missionários. Os nomes dos brancos obtidos por meio do batismo eram, pois, como nomes de inimigos. Mantinha-se a regra exônima sob o signo de uma outra guerra, a um só tempo guerra invisível, trazendo à cena personagens sobrenaturais, e negociação ou confronto diplomático com os brancos. Nessa paz, ainda havia guerra.

A apropriação do batismo pelos antigos Tupi ocorria também pelas mãos dos líderes proféticos que proliferavam no Quinhentos e no Seis-

centos. Um exemplo interessante é o da “santidade de Jaguaripe”, que mobilizava sobretudo indígenas aldeados de diferentes proveniências na busca de uma terra sem mal. Como narra Ronaldo Vainfas (1995), esta era conduzida por Antônio, “índio vestido” que teria sido educado pelos jesuítas, possuindo bom domínio tanto da língua portuguesa como da liturgia católica. Note-se que Antônio fora batizado antes de fugir de um aldeamento nas proximidades de Ilhéus e saíra pelo mundo proclamando-se o verdadeiro Papa. Como tal ele teria nomeado, dentre seus seguidores, santos e bispos conformando em torno de si uma espécie de clero indígena. Tendo observado os batismos e absorvido os sermões dos padres, ele pôde reproduzi-los nos cultos que passava a disseminar.

Vainfas conta que Antônio, apesar de ter conduzido a santidade até as matas de Jaguaripe, não teria chegado à propriedade do senhor de engenho Fernão Cabral de Taíde, que ali abrigou a santidade, o que lhe custou ser autuado pela Santa Inquisição. Antônio teria deixado em seu lugar sua suposta esposa, reconhecida pelos indígenas como Santa Maria Mãe de Deus.²⁶ Esta mulher teria sido a principal responsável pela cerimônia do “rebatismo” dos índios convertidos. Utilizando a água benta, renomeava todos, desfazendo o trabalho dos padres e conferindo aos seus seguidores nomes de santos. Ela aplicava ao batismo o que ocorria freqüentemente com os rituais antropofágicos, ou seja, a possibilidade de se submeter a eles mais de uma vez e, assim, trocar de nome, ganhar magnitude. Se o batismo operado pelos padres fazia com que os índios se fizessem cristãos, o segundo batismo, ou “rebatismo”, fazia com que eles se tornassem santos, cristãos magnificados, justamente essa antecipação do destino divino.

O impacto dos ritos de batismo cristão sobre os sistemas indígenas perduram do período da Conquista até os dias de hoje. Entre os Tukano do alto Uaupés, por exemplo, Stephen Hugh-Jones atenta para a atri-

buição freqüente de “nomes de estrangeiro”, o que sugere um paralelo interessante com o caso analisado entre os antigos Tupi.

Embora possam ser alterados ou acrescentados mais tarde, nomes como esses são conferidos logo após o nascimento, quase sempre pelos pais, mas, idealmente, por um agente externo e, melhor ainda, por um missionário no rito de batismo. Tal como os nomes jocosos [apelidos], os nomes de estrangeiros podem formar par com os nomes de espírito [recebidos por via patrilinial], de modo que, através de várias gerações, diferentes indivíduos podem compartilhar a mesma combinação de nomes sagrados. (Hugh-Jones, 2002, p. 53)

Segundo Hugh-Jones, entre os Tukano, os “nomes de espírito” estão associados aos aspectos espirituais da pessoa, aos ossos e à relação com ancestrais. Seriam transmitidos por linha paterna, exprimindo o pertencimento à linhagem e a uma posição hierárquica. Já os “apelidos” não seguem uma regra clara de transmissão, sendo utilizados em momentos de jocosidade, permanecendo não-transferíveis e biográficos. Eles estão associados aos aspectos corporais da pessoa, à carne e à cognação. No entanto, os nomes mais utilizados na atualidade são, com efeito, os “nomes de estrangeiro” que, segundo o autor, recuperam as regras de transmissão dos nomes de espírito, mas não advêm de um estoque pré-existente como aqueles. Adotar um nome de estrangeiro – Cristo e Jesus, por exemplo – significa apropriar-se de sua agência, reenviando ao caso tupi, no qual nomear é ativar uma relação de apropriação de algo exterior.

Os “nomes de estrangeiro” unem, no Uaupés, dados exonímicos – o fato de eles provirem do exterior, próprio dos “apelidos” – e dados endonímicos – o fato de poderem ser retransmitidos internamente, algo

próprio dos “nomes de espírito”. Assim os “nomes de estrangeiro” revelam a tendência do sistema de se abrir para a história, equacionando a ancestralidade ao mundo dos brancos, ambas fontes de agência. No caso dos antigos Tupi da costa, a nomenclatura é determinada pelo evento, e o fator propriamente estrutural desse mecanismo resume-se a um movimento de abertura. Se há inflexões endonímicas, que se espelham na escolha dos nomes de infância, ainda que estes não manifestem regras claras de transmissão, essas são, como vimos, de importância menor. O que importa é que os nomes que fazem diferença devem ser obtidos por meio de uma relação seja com o inimigo, seja com o estrangeiro. Se o devir-branco, entre os Tukano do Uaupés, apresenta-se como transformação de um devir-ancestral – efetuado no ritual de iniciação –, entre os antigos Tupi, o devir-branco consistia na transformação de um devir-inimigo, também um antecipar-se na terra como um deus, ser celestial que goza de sua existência em um mundo que aboliu o cotidiano – o parentesco, o trabalho etc. – para viver num estado contínuo de festa.

O devir-branco, análogo ao devir-inimigo, ambos variações do devir-deus, consistia numa nova forma de obter magnitude. É nesse sentido que podemos compreender o cruzamento – jamais livre de mal-entendidos – entre a política indígena do renome e a política colonial da nomeação. Os colonizadores, dentre eles, sobretudo os missionários, pretendiam encontrar entre os indígenas chefes genuínos, representantes do “grupo” – não apenas do grupo local, mas de toda uma “província”. Assim, projetavam na figura de alguns homens de renome, como Cunhambebe (na região de Ubatuba, século XVI) e Japiiaçu (na ilha do Maranhão, século XVII), a figura de chefes supremos que estendiam sua “jurisdição” por todo um território político.²⁷ Os líderes indígenas, por sua vez ávidos de glória, mas dificilmente dotados do poder de cen-

tralização, buscavam nas belas palavras dos outros – liturgias e prédicas, por exemplo – modos de alcançar magnitude em um domínio novo, tomado em analogia com o domínio da guerra.

O colonizador precisava de um chefe e de um grupo. Mas muitas vezes ou este chefe não havia, deixando a imagem de um enorme vácuo de poder, ou a representação era cindida, aparecendo em cena dois ou múltiplos chefes. Por isso, para vencer o seu desconcerto, o colonizador devia nomear um chefe, instituí-lo. Enganamo-nos, contudo, se imaginarmos que esse ato de instituição dispensa a ação indígena. O chefe instituído, cooptado, era escolhido justamente dentre aqueles que já constituíam aquela chefia efêmera, baseada no renome, e que já aspiravam à sua distensão. Percebemos, assim, que a política européia de nomeação acabava por se infiltrar na política indígena do renome e, assim, participava ativamente do motor de magnitude que ali já operava. Muitos dos principais ligavam seu prestígio ao dos missionários, manipulando os signos por eles portados. O Padre Francisco Pinto, que “tomava emprestado uma forma indígena para envolver sua pregação cristã segundo um método que tinha sido grandemente utilizado pelos primeiros jesuítas da missão brasileira” (Castelnau-L’Estoile, 2000, p. 419), descreve como seus próprios modos e, sobretudo, a sua vestimenta, vista então como ornamento, eram controlados pelos principais dos Potiguara, na região que hoje corresponde ao estado do Rio Grande do Norte.

[O principal] não consentia que falássemos com os [demais] principais se não vestidos com roupetas pretas, dizendo que folgava de nos ver autorizados, limpos e bem vestidos para que nos tivessem os ouvintes mais respeito, e uma vez que acertei de pôr a veste sobre a roupa preta se chegou a mim e mo estranhou. (*apud* Castelnau L’Estoile, 2000, p. 423)

Um sério desencontro deve aí ser notado: o prestígio dos principais não casava com a ética da pobreza defendida pelos padres. Um homem de renome era, ao modo tupi, um homem emplumado, escarificado, tornando visível o seu mérito, a sua magnitude. No que diz respeito mais propriamente às escarificações, estas eram veementemente condenadas pelos padres. Com efeito, Yves d'Évreux cuida lembrar, em seu relato sobre a viagem ao Maranhão, de uma abominação do Levítico: "Sobre a vossa carne não fareis incisões, figuras ou sinais" (d'Évreux, 1929, p. 99). E como conclui Charlotte Castelnau L'Estoile,

O hábito simples, rasgado e sujo do missionário é uma imagem de sua humildade virtuosa, dos trabalhos que ele empreende. Mas para Pau Seco [principal potiguara], amante de coisas belas, o efeito de um tal hábito é desastroso para o prestígio dos padres e, de ricochete, para o seu. (Castelnau L'Estoile, 2000, p. 423)

Se, na guerra, a execução do cativo representava a aquisição de um nome, que deveria ser publicamente proferido, na "paz", a palavra podia ser adquirida por outros meios, por exemplo pela apropriação da prédica missionária e pela aposta na sua capacidade de refazer a comunicação há tanto perdida entre céu e terra. Ora, tendo em vista a profusão de grandes xamãs e profetas, que percorriam diferentes aldeias, já desde muito antes da chegada dos colonizadores, já não é possível tomar a palavra dos padres como uma novidade absoluta. Ela deve ser compreendida, sim, como ativadora de certas propriedades da linguagem que permaneciam por vezes latentes.

O singular e o coletivo

O interesse pela gênese e pela magnitude de um líder guerreiro sobre- pôs-se aqui ao interesse pelo aspecto da representação política. Tal translação não é uma opção meramente analítica, visto que diz respeito aos povos sobre quem se decidiu escrever. Chefes de guerra foram apresentados como sujeitos magnificados, capazes de maximizar os efeitos do ritual antropofágico e, assim, objetivá-los, fazendo de sua palavra (nome e canto) e de seu corpo pleno de marcas e adornos índices de seu renome, de seu prestígio, de sua grandeza. A diferença entre esses personagens e muitos outros não pode ser tomada pela sua natureza, mas sim por uma questão de escala. Quanto mais magnificado, mais visíveis, mais expressivas ele torna as suas relações. E toda essa visibilidade e diferenciação não significa, em princípio, a irrupção da divisão social, mas sim processos de personificação política instáveis e múltiplos.

Entre os antigos Tupi, um grande guerreiro, já na idade de homem maduro, era aquele que podia transpor sua agência predatória para a produção de uma interioridade social. Como lembra Viveiros de Castro (1986), entre os Araweté, cujos dados comunicam fortemente com os dos antigos Tupi, o dono do cauim, aquele que oferece festas, é o protótipo de um homem que exerce uma função feminina e produtiva. Ele é o único a não sair na expedição de caça, devendo oferecer cauim aos deuses (pois é também xamã) e aos convidados e, ainda, privar-se da bebida, da mesma maneira que fazia o matador tupinambá. O oferecimento de uma cauinagem é, entre os Araweté, a confirmação e a contrapartida do reconhecimento do prestígio de um homem. Isso ganhava proporções maiores entre os antigos Tupi: aquele que oferecia o cauim, ao mesmo tempo em que confirmava o seu prestígio guerreiro, entoando o seu nome e seus cantos de inimigo, poderia permitir a outros homens – quiçá seus consangüíneos ou afins – matar inimigos, bem como

à coletividade se embriagar. Oferecer festas de bebida fermentada constitui, entre povos antigos e atuais, um dos atributos principais de um “dono” de casa ou de grupo local. Esse ato por vezes agonístico de generosidade, acompanhado por um mecanismo de ostentação de formas expressivas é o que permite incrementar o prestígio de um homem em sua região. Oferecer festas é, ademais, um meio de compor alianças, nos planos matrimonial, comercial e, portanto, político.

Tais eventos festivos disparam uma cosmopolítica, sem a qual a sociopolítica ameríndia não teria como se sustentar: o domínio político ameríndio sendo, especialmente entre os povos tupi-guarani, duplamente dependente do domínio ritual. De um lado, o ritual permite a fabricação de pessoas singulares e sua grandeza por meio de mecanismos que redundam na apropriação e integração de agências. De outro, define um campo de atração de aliados e de exibição de prerrogativas materiais e imateriais, via signos sonoros, verbais e visuais, que objetivam, que conferem formas expressivas às relações (e, portanto, à agência) interiorizadas.

De todo modo, não seria possível compreender, nas paisagens aqui evocadas, a constituição do domínio político fora do evento, ou seja, fora do fluxo das contingências e das biografias. Sempre em esboço, o domínio político entre os povos tupi-guarani revela-se algo que se constrói no tempo e pelo tempo, havendo possibilidades de distensão e contração das pessoas e dos grupos. Entre estes povos, tanto antigos como atuais, se as estruturas parecem fluidas (sobretudo quando comparadas às de outras populações), isto ocorre porque a determinação pelo evento faz-se mais acentuada, aumentando os graus de incerteza (Fausto, 1992) e tornando mais baixa a incidência de mecanismos de retenção de elementos apropriados do exterior. Ainda que se pudesse vislumbrar, no XVI e XVII, a profusão de lideranças locais e regionais, bem como sistemas supralocais relativamente integrados, isso não parecia garantir

um quadro de estabilidade; diferentemente, o que se tinha era um movimento como que *pendular* de concentração e dissolução, tanto de coletivos como de pessoas.

Pierre Clastres (2003d) fez referência, entre os antigos Tupi, à cristalização de grandes aldeias, à criação de unidades oscilantes entre descendência cognática e agnática, bem como à emergência de líderes guerreiros e proféticos, que destoavam do ideal da chefia “primitiva”. Seria esse quadro, eis uma primeira hipótese, apenas um momento congelado dentro de um fluxo de oscilações entre formas mais ou menos acabadas e estáveis? Ou estaríamos diante da formação de um domínio político realmente mais sisudo, no qual se via emergir um sistema mais enrijecido, no qual se via um enraizamento da diferenciação sob a forma da desigualdade? Não há resposta certa para estas perguntas. No entanto, fiel ao problema que tudo isso suscita, penso que, em consonância com a primeira hipótese, deveríamos apostar na instabilidade dinâmica desse domínio, dependente de processos de magnificação variáveis ao longo do tempo, que impede a fixação de lideranças e coletivos, sempre atentando para a sua dissolução iminente. Essa instabilidade dinâmica, este “perpétuo desequilíbrio”, que Lévi-Strauss notou como motor lógico e temático dos mitos ameríndios em *História de lince* (1993), parece agora encarnar-se no plano das personificações e magnificações, nesta gênese de algo que não pode ser rotulado nem como social, nem como individual. Isso torna mais evidente uma citação algo enigmática de Roy Wagner a respeito dos líderes melanésios: “Pode haver *tipos* de grandes homens (*great-men*) assim como pode haver variantes de um mito” (Wagner, 1991, p. 173, grifos do autor). Tanto os grandes homens e seus coletivos como os mitos são figuras da instabilidade: desdobram-se uns nos outros, pois suas transformações são mais importantes do que a permanência ou fixação de formas e contornos.

A distância entre a imagem que salta das fontes históricas de grandes líderes guerreiros encabeçando “exércitos” de mais de três mil homens e conformando aldeias de tamanho avantajado, e o motivo clastreano do chefe de paz intimista restrito ao grupo local, muitas vezes resumido a uma parentela, como se observa hoje entre muitas populações norte-amazônicas, deve ser compreendida não como resultado de um processo involutivo, mas como defasagem de um mesmo sistema de operações, em que a alternância – por assim dizer *pendular* – entre a contração e distensão dos coletivos revela-se homóloga à de pessoas. Mais uma vez, o problema não é de natureza, mas de escala; e o que cabe ser perseguido são justamente os mecanismos que tornam possível toda essa variabilidade.

Notas

- ¹ Este ensaio consiste na adaptação de uma comunicação apresentada, em outubro de 2006, no 30º Encontro da ANPOCS, no GT “Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura”, coordenado por Marcela S. Coelho de Souza, Eduardo Viveiros de Castro e Oscar Calavia Saez, a quem agradeço. Agradeço especialmente a Dominique Tilkin Gallois pela oportunidade de apresentar e debater uma versão deste texto, em outubro de 2007, no curso “Redes de saberes”, oferecido pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.
- ² Renato Sztutman é professor do Departamento de Antropologia da USP e pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII/USP.
- ³ Uma análise mais minuciosa das reflexões de Pierre e Hélène Clastres – bem como a discussão sobre os afastamentos e aproximações entre ambos – pode ser encontrada em minha tese de doutorado (Sztutman, 2005, especialmente no capítulo 1) e em um ensaio posterior (Sztutman, 2009).
- ⁴ O termo “magnitude” – que aproximo da idéia de distensão e amplitude – é empregado por Roy Wagner (1991) em sua análise da “pessoa fractal”, pessoa que

integra relações e que pode redundar em figuras como o *big-man* e o *great-man* melanésios. Uma discussão sobre a magnitude de guerreiros ameríndios (no caso, dos Jivaro da Amazônia equatoriana) que muito me inspirou, foi desenvolvida por Anne-Christine Taylor, em sua palestra “Le lien social chez les Achuar”, realizada em 13 de maio de 2004 no seminário de Philippe Descola, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Infelizmente, não tenho como citá-la textualmente.

- ⁵ Sobre a distinção heurística entre as noções de “liderança” e “chefia” para pensar o problema do político entre os povos ameríndios, ver Sztutman (2005; especialmente capítulo 4).
- ⁶ Nesse sentido, distancio-me da idéia de pensar certos xamãs ou chefes indígenas como espécies de “indivíduos” que destoam num mar de “pessoas”, como presente no artigo fundamental de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro (1987). O problema não estaria na distinção dumontiana entre pessoa e indivíduo, mas numa dimensão escalar, como apresentada por Wagner (1991).
- ⁷ O conceito de “objetivação de relações” – e, por conseguinte, de “personificação” e “reificação” – é extraído de Strathern (1988). Acredito que ele possui um parentesco com a teoria da arte-agência de Alfred Gell (1998), à qual voltarei mais adiante. Se, para Strathern, na Melanésia, os objetos podem ser pensados como pessoas, à medida que ambos são pensados como condensação de relações, para Gell é possível atribuir *agência* – intencionalidade ou, de modo mais amplo, capacidade de agir e de afetar a ação de outrem – a objetos, uma vez que eles estão inseridos em redes de relações ao lado de pessoas, e cabe a estas ativá-los. A agência de um objeto é, pois, tanto maior quanto mais este for capaz de reter relações.
- ⁸ No caso melanésio, um aspecto importante desse movimento de contração e distensão diz respeito à relação entre pessoas e coisas, entre processos de personificação e de reificação de relações (Strathern, 1988). Ora, a conexão entre pessoas e coisas não é da mesma ordem nas terras baixas da América do Sul e na Melanésia (Strathern, 2001; Descola, 2001). Ainda que as populações tupi-guarani tenham sido associadas a regimes de reificação fracos quando comparadas às populações melanésias ou mesmo caribe e aruak (Fausto, 2003), seria possível reencontrar certas formas de reificação de relações a partir de uma reflexão, por exemplo, sobre a arte corporal. Voltarei a esse tema mais adiante.
- ⁹ Ao longo deste ensaio, recorro a fontes primárias – escritas nos séculos XVI e XVII – e a fontes secundárias – escritas a partir de relatos, obras de história, sociologia e

antropologia etc. Sobre a possibilidade de reconstituir de maneira etnográfica o mundo tupi antigo a partir dessas fontes, ver Fernandes (1975), Fausto (1992) e Sztutman (2005; especialmente capítulo 2).

- ¹⁰ Um aspecto da produção desses homens eminentes diz respeito à manipulação das regras de parentesco. A aquisição de prestígio consistia na concentração, que não se dissocia dos feitos de guerra, de mulheres (poliginia) e a retenção, na própria casa, não apenas de filhas, mas também de filhos (privilégio virilocal). Em outras palavras, aquele que continha em si muitos inimigos acabava por conter também muitos parentes: esposas, filhos e genros. Assim como era possível fazer-se guerreiro mais de uma vez, matando muitos inimigos, era possível manipular o jogo matrimonial e escapar do jugo uxorilocal, mantendo a própria casa e adquirindo várias esposas. Não há espaço, no entanto, para seguir uma análise pormenorizada do problema do parentesco dos antigos Tupi. Para tanto, ver Fernandes (1989), Viveiros de Castro (1986), Fausto (1995) e o meu comentário a essas análises (Sztutman 2005; especialmente capítulo 3).
- ¹¹ No que se refere às categorias de idade dos antigos Tupi da costa, faço uso da grafia empregada por Florestan Fernandes (1989 e 1970).
- ¹² Para uma discussão crítica sobre as descrições da “confederação dos Tamoios” nas fontes, ver Perrone-Moisés & Sztutman (2009).
- ¹³ Não há indícios, nos relatos dos viajantes, de mulheres que trocavam de nome, ainda que estes façam referência a mulheres de certo prestígio, tais como aquelas que desposavam os grandes guerreiros. Nota-se que, se elas não trocavam de nome, ao menos trocavam de marido, visto que muitos deles encontravam o seu fim no campo de batalha; como viúvas, elas poderiam também ser oferecidas aos cativos de guerra (ou – por que não? –, mudando a perspectiva, agraciadas com cativos de guerra), em seu período de familiarização no grupo local inimigo, onde ele seria introduzido na rede de parentesco local. A questão de gênero foi rapidamente analisada em minha tese de doutorado (Sztutman, 2005; especialmente capítulos 3 e 5).
- ¹⁴ Um cativo disparava uma grande rede de dádivas e contra-dádivas. O captor poderia reservá-lo para ele mesmo ou poderia presentear-lo, seja para um filho ou sobrinho (BS ou ZS), de modo a promover a “iniciação” deles; seja para um afim, de modo a retribuir uma dádiva anterior ou a consolidar uma relação.

- ¹⁵ Esse aspecto pode ser, aliás, reencontrado entre muitas sociedades tupi-guarani atuais, que alegam que pronunciar o nome de infância de alguém é colocar em risco a sua integridade. Como aponta Eduardo Viveiros de Castro (1986), os Araweté do sudeste do Pará utilizam freqüentemente tecnônimos para evitar pronunciar esses nomes próprios, certas vezes herdados de parentes mortos (fato que, segundo o autor, desempenha um papel secundário na estrutura cosmológica desse povo). Entre os Araweté, um homem troca de nome não quando mata um inimigo, mas quando nasce um filho seu. Ora, não podemos esquecer que para os antigos Tupi da costa a geração de um filho tinha como condição o ato homicida.
- ¹⁶ “A ênfase dos sistemas de nomeação ‘canibais’, alega Viveiros de Castro, parece ser menos na classificação do que individualização, menos na conservação de um repertório de nomes, ao modo Jê, que na aquisição de nomes novos; menos na transmissão visada por esta conservação que na re-nominação pessoal e intransferível; menos nos conjuntos sincrônicos que nas séries diacrônicas; menos na referência mitológica que na história social e pessoal, menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior” (Viveiros de Castro, 1986, p. 388). Em comentário a um artigo Stephen Hugh-Jones (2002) sobre a nomeação entre os Tukano do alto Uaupés, Viveiros de Castro complexifica a oposição proposta na citação acima entre a nomeação Jê e Tupi. Depois de examinar o caso tukano, que combinaria elementos exo e endonímicos, constata que, mesmo entre os Jê, os nomes podem ter origem externa. O que diferenciaria os sistemas jê dos sistemas tupi seria, portanto, menos a questão da origem do que a da *transmissão*. Em sentido estrito, não poderia haver endonímia na Amazônia, já que o exterior é ali estruturante. Nas palavras do autor: “Nomes na Amazônia sempre vêm de algum tipo de exterior: crianças não são nomeadas de acordo com os nomes de seus pais e tampouco são nomeadas pelos seus pais: a distância mínima praticada em regimes endonímicos engaja um ‘anti-genitor’ (*anti-parent*), isto é, o pai ou um pai (Tukano) ou um germano de sexo oposto do genitor (Jê). A endonímia amazônica é apenas um limite inferior de exonímia” (Viveiros de Castro, 2005, p. 2).
- ¹⁷ Nesse ponto, seria necessária uma discussão sobre a relação, nas terras baixas sul-americanas, entre nome e alma; discussão que, no entanto, não cabe no espaço desse ensaio. Sobre a noção ameríndia de alma, que difere bastante da nossa, ju-

daico-cristã, ver os trabalhos de Philippe Descola (sobretudo 2005) e Eduardo Viveiros de Castro (sobretudo 2002c).

- ¹⁸ Refiro-me à noção de “indivuação” como proposta por Gilbert Simondon (1964 e 1989). A indivuação seria, assim, um processo de constituição de unidades discretas a partir de um meio pré-individual, onde as relações subsistem sem os termos. Um sinônimo para a indivuação pode ser a “cristalização”, podendo dizer respeito a pessoas ou coletivos de pessoas. Há, portanto, indivuações singulares e coletivas. Ainda que estejamos mais concentrados nessas indivuações singulares, nessas “individualizações”, ou melhor, “singularizações”, não podemos perder de vista a imbricação entre estas e as indivuações coletivas.
- ¹⁹ Haveria por certo uma relação, nas terras baixas da América do Sul, entre nomes e almas. Note-se, no entanto, que entre os Jivaro os nomes conformam-se a um estoque limitado, ainda que sirvam de “marcas de individualização” (Descola, 1993, p. 400).
- ²⁰ Como descreve Thevet (1997), três dias depois de sua primeira menstruação, a menina era submetida à incisão de dentes de capivara até cair doente. Seguiam-se dias de abstinência e repouso numa rede – ela não poderia tocar o chão com os pés –, que perduravam até a segunda menstruação. Como aponta Fernandes, no segundo mês, ela voltava a sofrer retaliações e, apenas no terceiro, veria o fim de todo o processo, quando seria enfim pintada com jenipapo e considerada apta a realizar os trabalhos de coleta, beber cauim, obter um esposo etc. Esse desfecho era mais uma vez comemorado com uma cauinagem.
- ²¹ As homologias e correlações entre a fabricação de homens e mulheres desdobram-se incessantemente, indo além da impressão de marcas sobre os seus corpos. A oposição entre uma “função feminina” – produção de corpos – e uma “função masculina” – predação, guerra –, não pode ser tomada de modo rígido, uma vez que no mundo do qual tentamos nos aproximar os homens buscavam a todo o momento apropriar-se das capacidades femininas, e *vice-versa*. Assim como o desafio da reclusão do matador era domesticar uma capacidade externa sob o modelo da reclusão feminina, o desafio da participação das mulheres nos rituais antropofágicos (e também xamânicos) era o de justamente buscar o destino masculino, isto é, a imortalidade, o acesso à terra da abundância. Nesse sentido, a tese da “anterioridade” do feminino, assim como a da impossibilidade feminina da magnificação, seria falaciosa (veja-se uma discussão semelhante para o caso melanésio

em Strathern, 1988). Se os grandes guerreiros convertiam a sua agência predatória em uma orientação para o interior – orientação supostamente seguida pelas mulheres –, exercendo uma espécie de “função feminina” (Viveiros de Castro, 1986), as esposas dos grandes matadores, em especial, e as mulheres velhas, em geral, realizavam a sua ferocidade devorando de modo voraz a carne do inimigo e exercendo, assim, uma espécie de “função masculina”. Soma-se a essa confusão de posições de gênero a figura dos grandes xamãs ou caraíbas que, contrapondo-se à teoria de concepção patrienviesada vigente, declaravam-se “filhos de mãe” com um deus... E também, sob a sua presença, convergem nesse ponto os viajantes, religiosos ou não, as mulheres velhas tornavam-se xamanizadas. Mas esse já é um assunto sobre o qual não poderei me debruçar aqui.

- ²² Note-se que “ação sobre a ação de outrem” é a definição por assim dizer minimalista que Foucault (1997) confere ao poder. Lembremos, no entanto, que os diagramas do poder político entre os ameríndios e entre os modernos são bastante diversos. Como ressaltado, se os últimos fizeram do poder algo invisível e impessoal, algo que invade todo o tecido social e que se revela capaz de vigiar a todos, os primeiros invertem essa direção. Ou seja, para os ameríndios a agência, capacidade ou poder de agir sobre a ação de outrem não coincide, ao menos idealmente, com o poder político, pensado seja como algo transcendente e exterior ao social (poder soberano), seja como algo imanente ao social porém invisível e impessoal (poder microfísico). Essas reflexões indicam que um diálogo entre Pierre Clastres, Michel Foucault e Alfred Gell mereceria maior desenvolvimento.
- ²³ Ver, a esse respeito, a discussão em torno das “guerras invisíveis”, tupi e não tupi (Cohn & Sztutman, 2003).
- ²⁴ Para um balanço da literatura sobre a formação dos chefes guerreiros, e a sua relação com os rituais de iniciação, entre os antigos Caribe e Yanomami da região das Guianas, ver Do Pateo (2005).
- ²⁵ “Como a troca de pele é uma particularidade não dos humanos, mas sim de seres de outras dimensões, o jovem neófito deve se preparar, ‘metamorfoseando-se’ previamente, o que é conseguido a partir de comportamentos e de uma estética excessivos, própria aos componentes dos tempos primevos. No ritual de iniciação, a sociedade age sobre os neófitos com poderes metamórficos como obravam outrora os demiurgos” (Van Velthem, 2003, p. 180).

- ²⁶ Ainda que Vainfas veja na figura dessa profetisa a projeção da imagem cristã da Virgem Maria, é preciso notar que a participação das mulheres em rituais xamânicos não era nem um pouco anômala entre os antigos Tupi da costa. Se os cultos da santidade permitiam que uma mulher ocupasse a posição de liderança religiosa (e, em certo sentido, também política), isso deve ser buscado na própria estrutura do profetismo tupi. A figura da profetisa de Jaguaripe, eu arriscaria concluir, era como a ampliação da tendência de xamanização das mulheres, bem como da crítica, propiciada pelos rituais xamânicos, ao ideal guerreiro exclusivo ao universo masculino. Muitos caraíbas, vale lembrar, declaravam-se filhos de uma mulher com um deus, rompendo o princípio de concepção vigente. Ao se destacar das redes de parentesco e aliança, ele rompia com a porção exclusivamente masculina da sociedade tupinambá, passando a perambular por entre os diferentes grupos locais, onde era recebido pelas velhas, que buscavam para si o mesmo destino dos matadores, qual seja, antecipar-se nesse mundo como deuses. Para um desenvolvimento desse argumento, ver Sztutman (2005, especialmente, capítulos 5 e 6).
- ²⁷ No caso de Cunhambebe, a projeção deve-se a autores como Thevet e Staden, mas não a Léry. No caso de Japiáçu, ela se deve a d'Abbeville e d'Évreux, atores fundamentais do estabelecimento da França Equinocial. Para uma análise mais precisa desta questão, ver Sztutman (2005).

Bibliografia

- ANCHIETA, Pe. José de
1933 *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- BARBOSA, Gabriel
2005 “Das trocas de bens”, in GALLOIS, Dominique (org.), *Redes de relações nas Guianas*, São Paulo, NHII/Humanitas.
- BARBOSA, Gabriel; DIAS LOPES, Paula M.
2003 “Aparai e Wayana”, in *Enciclopédia dos povos indígenas*, disponível em www.socioambiental.org/pib/epi/aparai.

- CARDIM, Fernão
1980 *Tratados da terra e da gente do Brasil*, Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1985 “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXI.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte
2000 *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil (1580-1620)*, Lisboa-Paris, Calouste Gulbenkian.
- CLASTRES, Hélène
1975 *La terre sans mal: prophétisme tupi*, Paris, Seuil.
- CLASTRES, Pierre
2003a [1962] “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, in *A sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac Naify.
2003b [1963] “Independência e exogamia”, in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac Naify.
2003c [1973] “Da tortura nas sociedades primitivas”, in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac Naify.
2003d [1974] “A sociedade contra o Estado”, in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac Naify.
2004 [1977] “Infortúnio do guerreiro selvagem”, in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac Naify.
- COHN, Clarice; SZTUTMAN, Renato
2003 “O visível e o invisível na guerra ameríndia”, *Sexta-Feira*, São Paulo, Ed. 34, vol. 7 (Guerra).
- D'ABBEVILLE, Claude
1975 [1614] *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, São Paulo, Edusp/Itatiaia.
- D'ÉVREUX, Yves
1929 [1616] *Viagem ao Norte do Brasil*, organização e notas de Ferdinand Denis, Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro.

DESCOLA, Philippe

- 1993 *Les Lances du crépuscule: relations jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.
- 2001 “The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia”, in GREGOR, T.; TUZIN, D. *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of comparative method*, Berkeley, University of California Press.
- 2003 [1993] “As afinidades seletivas : aliança, guerra e predação no complexo jivaro”, *Sexta-Feira*, São Paulo, Ed. 34, vol. 7 (Guerra).
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

DO PATEO, Rogério

- 2005 “Guerra e devoração”, in GALLOIS, Dominique (org.), *Redes de relações nas Guianas*, São Paulo, Humanitas/NHII.

FARAGE, Nádía

- 1991 *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

FAUSTO, Carlos

- 1992 “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- 1995 “De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã do Pará”, in VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp.
- 2003 “Masks, trophies and spirits: making invisible relations visible”, Manuscrito.

FERNANDES, Florestan

- 1989 [1948] *A organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Hucitec.
- 1970 [1952] *A função da guerra entre os Tupinambá*, São Paulo, Edusp.

FOUCAULT, Michel

- 1997 [1975] *Vigiar e punir: o nascimento das prisões*, Petrópolis, Vozes.

GALLOIS, Dominique T.

- 1988 *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*, Tese (Doutorado), São Paulo, FFLCH-USP.

GELL, Alfred

- 1993 *Wrapping in images: tattooing in Polynesia*, Oxford, Claredon Press.
1998 *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Oxford University Press.

GODELIER, Maurice

- 1982 *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez le Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Flammarion.
1991 “An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies”, in GODELIER, M.; STRATHERN, M. (eds.), *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

GRENAND, Pierre

- 1982 *Ansi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire waiãpi*, Paris, ORSTOM.

HUGH-JONES, Stephen

- 1979 *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
2002 “Nomes secretos e riqueza visível: nominação no Noroeste Amazônico”, *Mana*, Rio de Janeiro, Contra Capa, vol. 8(2).

LÉRY, Jean de

- 1994 [1578] *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant, Paris, Livre de Poche.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1993 [1991] *História de lince*, São Paulo, Companhia das Letras.

MÉTRAUX, Alfred

- 1979 [1928] *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis*, São Paulo, Edusp/Companhia Editora Nacional.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato

- 2009 “Notícias de uma certa confederação Tamoio”, Manuscrito.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna

2000 *Social and cultural anthropology: the key concepts*, Londres, Routledge.

SALVADOR, Frei Vicente

1918 [1627] *História do Brasil*, nova edição revista por Capistrano de Abreu, São Paulo/Rio de Janeiro, Weizflog Irmãos.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1987 [1979] “A construção da pessoa nas sociedades indígenas”, in OLIVEIRA, João Pacheco (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Marco Zero/Ed. UFRJ.

SIMONDON, Gilbert

1964 *L'individu et sa genèse physico-biologique: l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Presses Universitaires de France.

1989 *L'individuation psychique et collective: à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Aubier.

SOARES DE SOUZA, Gabriel

1987 [1587] *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, edição comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen, Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

STADEN, Hans

1998 [1557] *Hans Staden*, Rio de Janeiro, Dantes.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

1991 “One man and many men”, in GODELIER, M.; STRATHERN, M. (eds.), *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

2001 “Same-sex and cross-sex relation: some internal comparisons”, in GREGOR, T.; TUZIN, D., *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of comparative method*, Berkeley, University of California Press.

SZTUTMAN, Renato

- 2005 *O profeta e o principal: a ação política indígena e seus personagens*, Tese (Doutorado), São Paulo, FFLCH-USP.
- 2007 “Religião nômade ou germe do Estado: Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem Tupi”, comunicação apresentada na XIV Jornadas de Alternativas Religiosas da América Latina, GT “Religiões, poder, política”, coordenado por E. Giumbelli e Ana Teresa Martinez, Buenos Aires, set. 2007.
- 2009 “Religião nômade ou germe do Estado: Pierre e Hélène Clastres e a vertigem Tupi”, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, vol. 83.

TAYLOR, Anne-Christine

- 2003 “Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro”, *L'homme*, vol. 165.

THEVET, André

- 1953 [1575] *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle: Le Brésil et les brésiliens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1997 [1557] *Les singularités de la France Antartique*, Paris, Chandeigne.

VAINFAS, Ronaldo

- 1995 *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana B. Almeida

- 1999 “Nossa senhora, o fumo e a dança”, in NOVAES, Adauto (org.), *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Funarte/Companhia das Letras.

VAN VELTHEM, Lúcia

- 2003 *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wayana*, Lisboa, Assírio & Alvim.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.
- 2002a [1992] “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.

- 2002b [1996] “A imanência do inimigo”, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.
- 2002c [1996] “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.
- 2002d [2000] “Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco”, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.
- 2002e “Xamanismo e sacrifício”, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify.
- 2005 “On Tukanoan onomastics: four remarks and a diagram”, Manuscrito.

WAGNER, Roy

- 1991 “The fractal person”, in GODELIER, M.; STRATHERN, M. (eds.), *Big-men and Great-men: personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

ABSTRACT: In “societies against the State” (Clastres, 2003), the position of a political leader is not founded in a coercitive power, which transcends the network of social relations. It does not mean, however, that we could neglect processes of differentiation and prestige acquisition; in other words, processes of “personification of power” (Godelier & Strathern, 1991). This article aims to analyse such processes considering the production of great warriors (the so-called *morubixabas*) among the Brazilian coastal Tupi of XVIth and XVIIth centuries. This production is seen as depending on practices of nomination and scarification, once they used to objectify relationships, giving expressive forms to agency.

KEY-WORDS: ancient coastal Tupi, personhood, nomination, scarification, magnitude, political ethnology.

Recebido em janeiro de 2009. Aceito em junho de 2009.