

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA (UFU)
COORDENAÇÃO DO CURSO DE FILOSOFIA (COCFI)
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO)**

KATHELEEN MYLENA DO PRADO SOUSA

A COSMOVISÃO ANTROPOFÁGICA DOS TUPINAMBÁ

**UBERLÂNDIA-MG
2022**

KATHELEEN MYLENA DO PRADO SOUSA

A COSMOVISÃO ANTROPOFÁGICA DOS TUPINAMBÁ

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Coordenação do Curso de Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) como requisito básico para a conclusão do Curso de Bacharel em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política

Orientadora: Prof.^a D.ra Maria Socorro Ramos Militão

UBERLÂNDIA-MG
2022

KATHELEEN MYLENA DO PRADO SOUSA

A COSMOVISÃO ANTROPOFÁGICA DOS TUPINAMBÁ

Avaliação do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, sob a orientação da Prof.^a D.ra Maria Socorro Ramos Militão, pela Banca Examinadora abaixo descrita.

Uberlândia, 12 de Agosto de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (UFU)

Prof.^a D.ra Ana Carolina Gomes (IFTM)

Prof.^a D.ra Maria Socorro Ramos Militão (UFU)

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos ao corpo docente e à coordenação do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que contribuiu não apenas para minha formação acadêmica, mas como pessoa. Agradeço, de modo especial, às professoras, sobretudo minha orientadora Maria Socorro R. Militão; as quais foram meus exemplos de força e resistência no meio acadêmico, principalmente no ambiente filosófico.

Agradeço aos meus pais, Vicente e Flávia, que, apesar das dificuldades, sempre me apoiaram na carreira que escolhi e ensinaram a lutar pelo que quero e acredito. À minha irmã, Emily, que mesmo sendo mais nova, ensinou-me muito sobre companheirismo.

Agradeço o incentivo à leitura que sempre tive em minha infância, que ajudou em minha formação como pessoa. Agradeço a filosofia, que na beleza de duvidar, proporcionou-me inúmeros questionamentos, e mesmo não encontrando respostas, mostrou-me a grandiosidade que é reconhecer a ignorância.

Agradeço aos meus amigos e amigas, Giovana, Yago, Karenina, Bárbara, Bruna, Maik; que fizeram meus dias mais engraçados e suportáveis, além do apoio ao longo de minha formação. Ao meu amigo Gabriel Marcos, que apesar de novo, é muito sábio e sempre me proporcionou os melhores conselhos, os quais, sem dúvidas, ajudaram-me a chegar onde estou. E a todos que não pude citar, mas que de forma especial fizeram e fazem diferença em minha vida.

Dedico este trabalho a mim, e à minha sede de conhecimento, que me possibilitou chegar até aqui.

RESUMO

Este trabalho abre uma investigação, no âmbito da filosofia indigenista, sobre o ritual antropofágico presente na cultura da sociedade Tupinambá e, por conseguinte, a relação intrínseca desse ritual com a guerra. O objetivo é desmistificar a visão eurocêntrica e cristianizada, criada intencionalmente para menosprezar os costumes e a religião desses indígenas, desconstruindo, assim, a imagem de selvageria e retrocesso conferida pelos europeus aos indígenas brasileiros. Descolonizar a visão eurocêntrica acerca desses povos mostra que tal rotulação favoreceu os portugueses, no processo de catequização dos povos originários tanto do Brasil quanto do continente latino-americano como um todo. A antropofagia sempre foi tratada como um ato completamente bárbaro, já que para as sociedades ditas civilizadas é inconcebível o ato de comer a carne de alguém da mesma espécie, pelo que se considera incompreensível tal prática ser atribuída a um ser dito racional. Neste trabalho ainda buscamos analisar a antropofagia sob uma perspectiva cultural e filosófica, quer dizer, não apenas sob a acepção religiosa, como rito antropofágico. Para tanto, e dada a natureza do objeto de estudo e a pouca literatura disponível sobre a temática, amparamo-nos também nas áreas da antropologia, sociologia e história brasileiras. Do arcabouço geral, destacamos a filosofia de Michel de Montaigne (1533-1592), por ser ele o primeiro e único filósofo de seu tempo a se debruçar sobre a temática, e de seus comentadores; e da própria literatura produzida pelos indigenistas na área da filosofia.

Palavras-chave: Tupinambá. Ritual Antropofágico. Montaigne.

ABSTRACT

This research opens an investigation, in the scope of the indigenist philosophy, on the anthropophagic ritual practiced in the culture of the Tupinambá society and, therefore, the intrinsic relation of this ritual with war. By deconstructing the image of savagery and regression associated with these native Brazilians by the Europeans, the intention is to demystify the Eurocentric and Christianized vision that was intentionally established to despise the customs and religion of these indigenous peoples. Decolonizing the Eurocentric vision about these peoples is important to show that such labeling benefited the Portuguese colonization, in the process of catechizing the natives not only in Brazil but in the Latin American continent. And this is because anthropophagy has always been treated as a completely barbaric act, since the act of eating the flesh of someone of the same species is inconceivable for so-called civilized societies; in this sense, such an act is incomprehensible to a so-called rational being. In this study, we also intend to analyze anthropophagy from a cultural and philosophical perspective, that is, not only in the religious sense, as an anthropophagic rite. However, considering the nature of the object of study and the limited amount of literature available on this subject, it was necessary to seek theoretical support in the areas of Brazilian anthropology, sociology and history, as well as in the philosophy of Michel de Montaigne (1533-1592), since he was the first and only philosopher of his time to focus on this chosen theme, and also commentators and the literature produced by the indigenous people in the area of philosophy.

Keywords: Tupinambá. Anthropophagic Ritual. Montaigne.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1.....	4
A GÊNESE BRASILEIRA	4
1. Introdução	4
1.1. O Brasil pré-cabralino	5
1.2. Os indígenas pré-cabralino	9
1.3. O Brasil pós-Cabral	14
CAPÍTULO 2.....	22
OS TUPINAMBÁ	22
2. Introdução	22
2.1. Sobre o casamento e as relações sexuais	25
2.2. Sobre os rituais fúnebres e o culto aos antepassados	29
CAPÍTULO 3.....	34
A COSMOVISÃO ANTROPOFÁGICA TUPINAMBÁ	34
3. Introdução	34
3.1. Sobre o ritual bélico	35
3.2. Dos rituais antecedentes à guerra	37
3.3. Dos rituais sequentes à guerra	41
3.4. Sobre o sacrifício e a antropofagia ritual	44
CONSIDERAÇÕES FINAIS	54

“Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. ”

(Epicuro)

INTRODUÇÃO

Este trabalho abre uma investigação, no âmbito da filosofia indigenista, sobre o ritual antropofágico na sociedade Tupinambá. Buscamos compreender o sentido desse ritual para os tupis, seus aspectos socioculturais e filosóficos, seu modo de se desenvolver e a intrínseca relação existente entre esse rito e a guerra. O objetivo é demonstrar que o ritual não é somente um costume religioso, mas também social e filosófico; e, ainda, evidenciar que ele resulta de um estado de guerra que os tupis empreendem contra seus inimigos, razão pela qual se estrutura em função de um ciclo bélico que visa garantir vingança a seus antepassados.

Para desenvolver a pesquisa, procuramos amparo teórico-filosófico no legado do filósofo humanista francês Michel de Montaigne (1533 – 1592), em especial na obra *Ensaio*; e no legado dos antropólogos brasileiros Florestan Fernandes (1920 – 1995), em seus escritos *Organização social dos Tupinambá* e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*; e Eduardo Viveiros de Castro (1951-), a partir do texto *Vingança e temporalidade: os tupinambá*. A esses autores somam-se outros no decorrer do trabalho. Além disso, devido à escassez literária que envolve a temática, vimo-nos compelidos a buscar amparo teórico, também, em relatos e crônicas de missionários e exploradores europeus.

Sabemos que, ao longo da história do Brasil, elementos culturais e religiosos dos indígenas foram sendo soterrados por crenças cristãs e eurocêntricas. Atualmente há poucas informações sobre o Brasil indígena, salvo os relatos de missionários e exploradores; as quais são ainda mais escassas na área da filosofia. Com efeito, este trabalho coloca-se como um esforço de resgatar e relatar os aspectos sociocultural e filosófico dos indígenas Tupinambá, procurando desvencilhar-se de visões eurocêntricas a fim de desmistificar a imagem de selvageria e retrocesso conferida a estes povos originários brasileiros.

Dividimos o texto em três capítulos, cronologicamente interligados. O primeiro, subdividido em três tópicos, versa sobre momentos anteriores e posteriores à chegada de Pedro Álvares Cabral ao Continente Latino-Americano. No tópico primeiro consta uma pesquisa interdisciplinar, com estudos acerca da gênese do povo brasileiro, de um ponto de vista histórico, arqueológico e genético; por meio do qual resgatamos significativas descobertas sobre as primeiras comunidades a habitar o Brasil. No tópico seguinte, mostramos uma perspectiva pré-cabraliana, com dados e relatos de uma organização social completa e

complexa. No terceiro e último tópico, abordamos a gênese do Brasil após a chegada de Cabral, o conseqüente apagamento do Outro e a forma como os portugueses introduziram os costumes cristãos e europeus aos indígenas. Aí tentamos demonstrar que, antes dos portugueses atracarem no litoral brasileiro, no continente todo já havia pessoas com modelos de organização e costumes muito bem desenvolvidos e enraizados, e que estes não foram obtidos por meio do colonizador, com a chegada do homem “branco salvador”, dito civilizado, às terras que viriam a ser o Brasil.

O segundo capítulo aborda dois dos vários costumes dos Tupinambá, os ritos matrimoniais e fúnebres, os quais foram escolhidos pelo fato de estarem interligados com o ritual antropofágico. Nele discorremos sobre como ocorrem os rituais e explicitamos a importância da antropofagia para que um e outro ocorra.

No terceiro capítulo, fruto do maior esforço deste trabalho, relatamos o ritual antropofágico e buscamos interpretá-lo por ele mesmo, sem os pré-julgamentos de colonizadores e missionários, quer dizer, descolando-o das leituras eurocêntricas. Descrevemos o fenômeno desde os momentos anteriores à guerra até seu término, apontando categoricamente elementos que demonstram o propósito da consumação antropofágica e enfatizando como os aspectos cultural e filosófico se enquadram em uma prática religiosa, que se torna um dos principais pilares de sustentação da organização social dos Tupinambá.

Quando o português chegou
Debaixo duma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português.
Oswald de Andrade

CAPÍTULO 1

A GÊNESE BRASILEIRA

1. Introdução

Neste capítulo, pretendemos fazer um apanhado histórico sobre o Brasil. Partimos do período pré-invasão do Continente Latino-Americano, em especial das terras que, posteriormente, viriam a ser o Brasil. Em outras palavras, iniciamos nossa jornada no momento histórico anterior à chegada das naus portuguesas, para que melhor seja compreendido o momento pós-invasão às terras brasileiras.

Nos diversos trabalhos acadêmicos consultados, observamos certo padrão na exposição das ideias sobre o período pré-cabraliano, majoritariamente localizado em época posterior aos anos 1500, isto é, pós-invasão. A nosso ver, isso gera um apagamento ainda maior dos povos originários que habitavam estas terras, antes da indesejada chegada dos homens brancos. Ora, é evidente que os indígenas possuíam uma vida, família, costumes e crenças, antes da chegada dos invasores europeus; uma cultura que foi praticamente apagada, seja pelo processo de dominação portuguesa a que foram submetidos, seja pelos poucos registros do que restara de suas histórias.

A carência documental foi percebida durante a investigação dos relatos sobre o período pré-invasão: o modo de viver e ser de seus povos são registros imprecisos. Por isso, ao abordar a temática “colonização”, julgamos ser importante demonstrar que os índios, verdadeiros donos destas terras, possuíam uma organização social e um estilo de vida anterior à invasão portuguesa, modos de vida prévios à vinda dos portugueses ao território brasileiro.

Isso posto, propomos, a princípio, resgatar o período histórico pré-cabraliano, e, com o amparo teórico da arqueologia, voltar alguns milênios em busca das origens dos verdadeiros donos das terras hoje denominadas continente latino-americano, sobretudo as que

constituem o Brasil. Posteriormente, apresentamos a vida destes indígenas até o momento denominado “descobrimento”, em que supostamente se inicia nossa história, informação repassada e estudada por nós durante nossa formação educacional.

Certamente, boa parte dos brasileiros atuais já se perguntou de onde viemos, qual nossa ancestralidade antes da intervenção portuguesa, qual a origem dos índios que aqui se encontravam antes de os portugueses invadirem seus territórios. Todo o conhecimento sobre as sociedades indígenas advém de escritos, cartas e registros feitos pelos colonizadores, que têm uma visão europeia e cristã da história. É precisamente para não limitarmos nosso trabalho à versão contada pelo não brasileiro que buscamos dar voz à nossa ancestralidade mais originária, os índios que viviam aqui.

Para tanto, é necessário buscar a gênese dessas sociedades, evidenciar sua existência, modo de viver e ser; e resgatar a história não contada, apagada. Para contá-la, dependemos dos vestígios materiais deixados pelos povos originários, já que no período pré-cabraliano a escrita era praticamente inexistente. Assim mobilizamos outros campos do saber — além da perspectiva filosófica —, tais como as ciências sociais contemporâneas, em especial a antropologia e, dentro dela, a antropologia cultural e a arqueologia — responsável tanto pela coleta quanto pelo estudo dos vestígios pré-cabralianos, além da própria historiografia.

1.1. O Brasil pré-cabralino¹

Em 1970, em um abrigo rochoso denominado Lapa Vermelha IV, em Lagoa Santa, Minas Gerais, foi encontrado pela arqueóloga Annette Laming-Emperaire (1917-1977)², o fóssil humano de uma mulher, com idade aproximada entre 12.500 a 13.000 anos, que recebeu o nome de Luzia. O local ficou famoso pelos estudos do cientista Peter Lund (1801-1880)³,

¹ Aqui o termo “cabralino” se refere diretamente a Pedro Álvares Cabral (1468-1520), que foi um navegador e explorador português, intitulado como o descobridor do Brasil, responsável por chefiar uma expedição à Índia a qual, devido a erros de rota, acabou desembarcando no litoral brasileiro. Este trabalho é dividido em duas grandes partes: I) o Brasil pré-cabraliano, que é o momento anterior à sua chegada e à intervenção branca-cristã e; II) o Brasil pós-cabraliano, que é o instante após sua invasão e a consequente imposição de costumes europeus.

² Annette Laming-Emperaire nasceu em São Petersburgo (em 1917) e faleceu em Curitiba (em 1977). Foi uma arqueóloga e filósofa francesa. Participou do Movimento *La Résistance* durante a Segunda Guerra Mundial, que agia contra o Eixo e seus colaboradores. Como pesquisadora do *Centre National de la Recherche Scientifique*, em 1970, liderou a missão arqueológica franco-brasileira na Região de Lagoa Santa (Minas Gerais) e foi a responsável por descobrir o mais antigo fóssil humano no Brasil, conhecido como Luzia.

³ Peter Wilhelm Lund nasceu em Copenhague (em 1801) e faleceu em Lagoa Santa (em 1880). Notável naturalista dinamarquês, é visto como o pai da paleontologia e arqueologia brasileiras, pelas extraordinárias escavações que o permitiu identificar 150 espécies de mamíferos que habitavam o estado brasileiro de Minas Gerais. Em 1843, descobriu vestígios de homens pré-históricos, que ficaram conhecidos como “o Homem de Lagoa Santa” e foram fundamentais para se reconstruir um importante período de nossa pré-história.

que, entre 1835 e 1845, descobriu milhares de fósseis de animais da megafauna extintos e 31 crânios humanos em estado fóssil, sendo os últimos batizados conjuntamente como “o Homem de Lagoa Santa”. O fóssil que recebeu o nome de Luzia é de uma mulher morta com idade entre 20 e 24 anos, e foi considerado o mais antigo encontrado na América do Sul, e, segundo algumas pesquisas constataram, faria parte da primeira população humana que entrou no Continente Americano. Os resultados oriundos dessas descobertas reacenderam indagações sobre as teorias que investigam a origem do homem americano e colocaram em andamento novas investigações.

Em 1999, o crânio de Luzia teve seu rosto reconstituído graças ao trabalho minucioso do antropólogo forense Richard Neave⁴ e essa importante reconstrução revelou traços comumente encontrados, atualmente, em africanos, aborígenes da Austrália e da Melanésia. Contudo, não é necessário ser especialista para saber que as características não coincidem com as das pessoas encontradas aqui há 522 anos pelos portugueses, as quais, por mais morenas que fossem, não eram africanas. Além da diferença no formato do crânio e dos olhos, os habitantes das terras que viriam a ser o Brasil se assemelhavam, fenotipicamente, muito mais às pessoas do nordeste da Ásia, em especial as da Sibéria.

Diante dessas descobertas, levantou-se um grande problema pré-histórico: o que teria acontecido entre a época de Luzia e o aparecimento dos antecessores dos índios, tal como os conhecemos hoje? Essa questão não intrigou apenas os interessados em arqueologia, mas também pesquisadores de inúmeras áreas do conhecimento e, com eles, algumas teorias foram “postas à mesa” a fim de solucionar a questão.

Aqui é necessário salientar que, embora os pesquisadores não soubessem exatamente a origem dos primeiros aborígenes americanos, eles sabiam como esse povo chegou ao continente. No período Pleistoceno⁵, o nível global dos oceanos estava a cerca de 100 metros abaixo do atual, durante as fases mais rigorosas do frio, uma vez que boa parte das águas oceânicas estavam presas em formas de geleiras. Com isso, o estreito de Bering, pedaço de mar que hoje separa a Sibéria do Alasca, tinha uma porção de terra firme que possibilitou a passagem a pé da Ásia para a América. Essa ponte entre os continentes foi nomeada Beríngia.

Em razão disso, coloca-se a primeira teoria sobre o fenótipo encontrado em Luzia, cuja morfologia craniana seria identificada como uma anatomia moderna, mas que possui traços essenciais da morfologia africana tropical, que se manteve ao longo de milhares de anos, até

⁴ Richard Neave, nascido na Grã-Bretanha (em 1936), é especialista em reconstrução facial forense e arte anatômica e usa suas habilidades para recriar rostos no trabalho forense da polícia e produzir figuras históricas.

⁵ O período do Pleistoceno iniciou-se há cerca de 2,6 milhões de anos e durou até 11,7 mil anos atrás.

que essa aparência se modificasse devido às condições distintas da América. E isso seria possível porque, segundo Reinaldo José Lopes, jornalista de ciência e autor do livro *1499: O Brasil antes de Cabral*, “o *Homo sapiens* é essencialmente uma grande espécie de macaco dos trópicos africanos, cujas capacidades cognitivas e tecnológicas permitiram que ele se expandisse globalmente” (LOPES, 2017, p. 43). Assim, Luzia faria parte da primeira grande expansão do *Homo sapiens*, quando alguns pioneiros foram para o sul, rumo às florestas do Sudeste Asiático; e outros se aventuraram em regiões mais frias, como a Sibéria.

Nos anos 2000, os estudos sobre o DNA humano obtiveram grandes progressos e promoveram um grande avanço nas pesquisas sobre os indígenas pré-cabralinos. Isso ocorreu graças a uma investigação mais aprofundada sobre o genoma pré-histórico, por meio da utilização de marcadores uniparentais⁶ dos indígenas atuais, o que permitiu aos pesquisadores detectarem semelhanças relevantes entre aqueles povos originários e os modernos da Sibéria. Na conclusão, a maioria dos geneticistas julgou incoerente encaixar o fenótipo dos antecessores dos atuais moradores da Austrália e da Melanésia, que possuem traços negros semelhantes aos de Luzia. Diante das conclusões obtidas nas pesquisas, alguns pesquisadores buscaram conciliar os resultados do DNA com a aparência dos crânios encontrados.

Dessa tentativa surgiu a segunda teoria: a de que os primeiros habitantes das Américas são oriundos de uma população principal, que apresentava traços morfológicos e genéticos semelhante aos dos primeiros *Homo sapiens* africanos, explicando assim a face negra de Luzia. Inicialmente, essa população principal comportava uma grande diversidade natural de traços genéticos e morfológicos, porém, após a passagem dessa população da Beríndia para a América, partes dela se distribuiu em diferentes regiões, assumindo morfologias próprias e adaptadas ao ambiente regional específico. Com o passar dos milênios, grupos reduzidos de pessoas da Sibéria migraram para a América, permitindo que os genes ligados ao perfil mongoloide⁷, característica siberiana, circulassem pelo continente americano. Por esse motivo, não existiria uma separação entre mongoloides e australo-melanésios, uma vez que todos descenderiam do

⁶ Marcadores uniparentais são a análise genômica do DNA mitocondrial ou mtDNA, uma minúscula parte do material genético encontrado no interior das mitocôndrias. Apesar de ser uma parte relativamente pequena, o mtDNA tem uma propriedade muito útil para quem estuda a história genética populacional, porque ele só costuma ser transmitido pelo lado materno, assim, não participa do embaralhamento de material genético que acontece quando óvulos e espermatozoides são formados. Homens e mulheres só carregam mtDNA da mãe, não importando quantas vezes ou por quantas gerações as descendentes geradas por uma índia e um português tenham se casado, pois sempre carregarão o mtDNA indígena.

⁷ O termo Mongoloide faz alusão àqueles que nasceram na Mongólia, país que faz fronteira, ao Norte, com a Rússia e, ao Sul, com a China, e não ao adjetivo pejorativo que se refere a pessoas com comportamentos parvos.

mesmo grande grupo, tendo havido apenas alguns aprimoramentos de adaptação regional e miscigenação.

Contudo essa teoria não convenceu alguns pesquisadores, como o bioantropólogo Walter Neves (1957)⁸. Em julho de 2015⁹, dois grandes estudos sobre o tema — ambos com participação de pesquisadores brasileiros — ganharam espaço nas revistas científicas *Nature* e *Science*. As novas pesquisas envolveram tanto o DNA dos esqueletos encontrados na América quanto os dos atuais indígenas; ademais, não ficaram restritas apenas à investigação dos marcadores uniparentais, como na pesquisa anterior, uma vez que se incluiu a observação de amplas regiões do genoma do núcleo das células.

Em que pese esses novos desenvolvimentos, a nosso ver, a pesquisa mais intrigante, em razão de apontar perspectivas para uma melhor compreensão desse dilema pré-histórico, é a empreendida por Maria Cátira Bortolini e Tábita Hünemeier, publicada na Revista *Nature*¹⁰. Esse estudo identificou novamente uma grande semelhança genética com os siberianos, além de serem detectados vestígios australo-melanésios no DNA de alguns grupos que formam os povos originários modernos. Com isso, conclui-se o fato de esses vestígios estarem presentes tanto entre dois povos do tronco linguístico Tupi, os Karitiana e os Suruí, quanto em uma etnia completamente oposta, os Xavante, que fazem parte do tronco linguístico Jê.

Esse tipo de pesquisa pode não fazer sentido para aqueles que não estejam habituados com a diferenciação entre dois idiomas ameríndios. Diante disso, Reinaldo Lopes buscou fazer uma comparação sobre a questão no Ocidente, tendo em mente o seguinte:

Considere, para começo de conversa, o fato de que quase todas as línguas europeias têm uma origem comum, perfazendo o que chamamos de tronco indo-europeu. Isso significa, por exemplo, que o grego e o latim [...] provavelmente descendem de uma língua pré-histórica hoje perdida, falada há vários milhares de anos. Por outro lado, tanto o hebraico quanto o árabe são línguas semitas, com tantas semelhanças que é razoável imaginar que descendem de outro idioma antiquíssimo, hoje desaparecido. Agora, o pulo do gato: tais dados sugerem fortemente que os povos do grupo indo-europeu e do grupo semita devem ter se separado, ou ‘divergido’, numa época ainda mais antiga, possivelmente na Era do Gelo, para que suas línguas tivessem tido tempo de se diferenciar tanto [...].

⁸ Walter Alves Neves nasceu em 1957, em Três Pontas, sul do estado de Minas Gerais. É biólogo, arqueólogo e antropólogo evolutivo, aposentado pelo Departamento de Genética e Biologia Evolutiva do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, que fez um criterioso estudo do esqueleto humano mais antigo da América e deu ao fóssil o apelido de Luzia.

⁹O primeiro intitulado: *Genomic evidence for the Pleistocene and recent population history of Native Americans*, foi publicado na revista *Science*, v. 349, 2015, pp. 841-852; O segundo: *Genetic evidence for two founding populations of the Americas*, publicado pela Revista *Nature*, v. 525, 2015, pp. 104-108.

¹⁰ SKOGLUND, P., MALLICK, S., BORTOLINI, M. *et al.* Genetic evidence for two founding populations of the Americas. *Nature*, v. 525, p. 104–108, jul. 2015. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/nature14895#citeas>> Acesso em: 23 set. 2020.

Ora, a distância entre indo-europeus e semitas no Velho Mundo é mais ou menos equivalente à que existe entre Tupi e Jê no Novo Mundo. (LOPES, 2017, p. 52)

Tendo isso em vista, Reinaldo Lopes acredita ser possível afirmar que os vestígios australo-melanésio encontrados no DNA são algo muito antigo e que podem remeter às origens dos primeiros americanos. Segundo os geneticistas, o envolvimento de grupos com o “sangue de Luzia”, no povoamento originário do Continente, teria ocorrido quando tribos precursoras dos australo-melanésios se miscigenaram com os siberianos, ainda na Beríngia. Esse primeiro grupo mestiço, originado na Beríngia, foi chamado pelos pesquisadores de *Ypykuéra*, termo tupi que significa “ancestrais”. Para Tábita Hünemeier, os indígenas brasileiros atuais seriam o resultado de uma segunda miscigenação, da qual descenderia um povo proveniente da mistura entre o *Ypykuéra* e os povos originários americanos, que vinham diretamente dos primeiros habitantes da Beríngia, e esses possuíam características mais siberianas.

Exposto esse preâmbulo acerca da origem dos primeiros habitantes da América, é preciso dizer que as teorias propostas para a resolução da questão pré-histórica apresentada ainda são, em sua maioria, hipóteses. A única certeza, atualmente, é a de que no DNA desses indígenas há a presença siberiana e australo-melanésia; porém não se sabe de que forma essa miscigenação ocorreu — por isso novas pesquisas continuam em curso.

1.2. Os indígenas pré-cabralinos

Após a exposição acerca da origem dos primeiros povos originários americanos, apresentada no tópico anterior, projetamo-nos alguns milênios na nossa história, para investigar o período imediatamente anterior à invasão portuguesa no litoral brasileiro. Devido a alguns recortes necessários à pesquisa, delimitaremos como objeto de estudo a história da sociedade tribal dos Tupinambá¹¹, sobre a qual Reinaldo José Lopes diz o seguinte:

Boa parte do Brasil pré-cabralino chegou a contar com populações densas [...], sociedades com hierarquias políticas complexas e multiétnicas, monumentos de respeito, redes de comércio que se estendiam por milhares de quilômetros e tradições

¹¹ A palavra “Tupinambá” dá nome a um grupo indígena que faz parte do tronco linguístico tupi, que, etimologicamente, carrega consigo duas interpretações. A primeira, desenvolvida pelo escritor Eduardo Bueno (1958), amparado pelos escritos de Teodoro Sampaio, diz que o termo se origina do tupi *tubüb-abá*, que significa “descendentes dos primeiros pais”, e resulta da junção dos termos *tuba* (pai), *ypy* (primeiro) e *abá* (homem). A segunda interpretação, postulada pelo tupinólogo Eduardo de Almeida Navarro, sugere a referência a “todos da família tupi”, através da união das palavras de *tupi* (tupi), *anama* (família) e *mbá* (todos).

artísticas espetaculares. *Selvagens nus? Talvez seminus, mas dificilmente selvagens no sentido 'adâmico' (a referência aqui é o velho Adão bíblico, claro), de gente eternamente parada no tempo. (LOPES, 2017, p. 12)*

Infelizmente, devido ao parcial apagamento histórico dos índios brasileiros durante séculos, a maioria das informações sobre eles e seus modos de viver e ser são superficiais, equivocadas ou propositais. Dado isso, é comum as pessoas pensarem que, somente após a chegada dos portugueses ao território que viria a ser o Brasil, os índios começaram a “tomar um rumo”, isto é, a desenvolver uma cultura ou uma organização social. Essa retrógrada e etnocêntrica forma de pensar, de que os índios se comportavam como animais selvagens, é um dos fundamentos do preconceito, do desprezo e da dizimação sofridos pelas populações indígenas ao longo de nossa história, além de ter legitimado a extração das riquezas brasileiras, coisas ainda vigentes em nossos dias.

Contra essa forma de interpretar a história dos indígenas, Lopes (2017) evidencia que as sociedades anteriores à chegada de Cabral ao continente latino-americano já possuíam hierarquias políticas, organizações sociais complexas, crenças, religiões, isto é, já apresentavam tudo aquilo atribuído unicamente às sociedades ditas civilizadas. Nesse momento, talvez o leitor se pergunte: como sabemos disso? Afinal, além da barreira linguística, é certo que os vestígios deixados pelos povos originários não eram escritos. Pois bem, ainda que incertas, as únicas fontes que temos e que podem responder a pergunta são as cartas e estudos feitos pelos europeus que vieram na expedição que “descobriu”, isto é, invadiu o chamado Novo Mundo — novo apenas para os invasores, já que o território brasileiro era habitado pelos povos indígenas que aqui se concentravam e viviam há milênios.

Os Tupinambá, à época da colonização, ocupavam uma grande área do litoral brasileiro, compreendida desde o Rio de Janeiro, passando pelo norte do estado de São Paulo, arquipélagos de Tupinambarana, Rio Amazonas, Recôncavo Baiano, foz do Rio São Francisco, que banha inúmeros estados brasileiros; e, ainda, pelos estados do Maranhão e Pará. Geograficamente, os Tupinambá ocupavam uma área estratégica e faziam “fronteiras” com outras sociedades, o que frequentemente gerava conflitos.

Segundo relatos, estima-se que os Tupinambá foram os primeiros a terem contato com os portugueses, devido à sua localização litorânea. E esse contato não ocorreu de forma amigável, já que essa era a nação indígena mais belicosa da época, com guerreiros destemidos e estratégias de combate bastante ardilosas, temerosas aos portugueses. Além da resistência à invasão estrangeira, os Tupinambá despertaram certas curiosidades nos cronistas e

missionários, tal como José de Anchieta (1534 — 1597), Fernão Cardim (1549 — 1625), André Thévet (1502 — 1590), entre outros.

No livro *A organização social dos Tupinambá*, de Florestan Fernandes (1920 — 1995), é possível perceber que a sociedade Tupinambá possuía um sistema de organização complexo, que levava em conta diversos fatores, sobretudo a religião; seus membros se organizavam em malocas e cada aldeia possuía em média quatro, que media 100 metros de comprimento e de 10 a 16 metros de largura, comportando de 50 a 200 pessoas cada. As malocas eram dispostas em um grande quadrado para permitir que o centro ficasse livre e adequado à prática de rituais de sacrifício, danças e outros eventos coletivos. A localização espacial da aldeia dentro do território de cada comunidade era estratégica devido a uma preocupação vital: ter acesso “fácil” e seguro às fontes básicas de subsistência: água potável em abundância, lenha, terra fértil, fartura de caça e aves, entre outros.

No tocante à regência interna da aldeia, a realização dos afazeres era dividida por sexo e faixa etária. As atividades que garantiam o bem-estar da comunidade eram separadas entre tarefas masculinas e femininas; depois, por idade, conforme o relato de Gabriel Soares:

Assim, a salivação do *cauim* competia às donzelas. Os homens não se envolviam nessas atividades, mantendo ‘a firme opinião de que se eles mastigarem as raízes ou o milho, a bebida não sairá boa’. Do mesmo modo, as mulheres casadas não deviam participar daqueles misteres. Quando tal coisa se fazia necessária, precisavam guardar abstinência durante alguns dias, para não alterarem a perfeição da bebida. [...] A mesma velha que modelasse uma vasilha de barro, por exemplo, devia tratar de sua cocção. Caso contrário, o objeto arrebentaria no fogo (SOARES, 1938, p. 339 *apud* FERNANDES, 1989, p. 112-113).

Essa divisão de atividades era seguida à risca pela comunidade, e mesmo que fossem necessárias transgressões, como no caso da salivação do *cauim*, as regras permaneciam como referência e forma de manter uma coesão entre os membros da comunidade, o que gerava uma dependência mútua entre os partícipes da aldeia.

Em cada aldeia, a separação dos afazeres era dividida em seis fases e, ao executar cada uma das tarefas, o executor recebia um nome correspondente à mesma. Os homens, nas primeira e segunda fases da vida, com idade até oito anos, eram considerados imaturos e dependentes dos pais, por isso eram vistos como incapazes de executarem tarefas própria dos homens maduros. Nessa fase, porque não contribuíam com os afazeres da aldeia, não recebiam nome.

Na terceira fase, entre oito e quinze anos de idade, os meninos e/ou adolescentes eram chamados de *Kunumye* e se dedicavam à caça de aves, à pesca de peixe e à coleta de ostras e mariscos. Na quarta fase, que compreendia a idade entre quinze e vinte e cinco anos, os índios

eram conhecidos como *Kunumy-Uaçue* e se dedicavam ao trabalho da aldeia ou em torno dela, como na fabricação de arco e flecha, aragem da terra para o plantio; e se preparavam para participar de expedições guerreiras, sendo esta a fase mais importante para a manutenção da aldeia.

Na quinta fase, quando os homens eram nomeados *Avá* e tinham idade entre vinte e cinco e quarenta anos, ocupavam-se da guerra e executavam as tarefas internas à aldeia relativas à proteção dos pais ou da família (caso se casasse). Na sexta fase, os índios se tornavam os *Thuyaue* e possuíam idade superior aos quarenta anos, eram grandes guerreiros, chefes de expedições, responsáveis pelo retalhamento e esquartejamento dos inimigos sacrificados. Os anciões não eram obrigados a participar dos afazeres, apesar de ajudarem com frequência.

As mulheres possuíam divisão semelhante, porém, com afazeres diferentes: na primeira e segunda fases, as meninas eram consideradas imaturas, por isso, dependiam dos pais. Porém, ao contrário dos homens, na segunda fase, com idade limite de sete anos, faziam parcela dos afazeres, aprendiam a tecer e a amassar o barro, sendo chamadas *Kugnatim-miry*. Na terceira fase, entre sete e quinze anos, a menina ou adolescente era chamada *Kugnatim* e aprendia tudo o que uma mulher deveria saber fazer: fiar algodão, tecer redes, plantar e colher, auxiliar na fabricação de farinha, na salivação de *cauim* e preparação de alimentos. Na quarta fase, dos quinze aos vinte e cinco anos de idade, tornava-se uma *Kugnammuçu* e poderia se casar, e, por consequência, assumia as responsabilidades domésticas: cuidar do marido, ajudá-lo nas viagens, transportar pertences da família e carregar os filhos menores.

Na quinta fase, dos vinte e cinco aos quarenta anos, as mulheres eram consideradas completas, por isso passavam a arcar com todas as responsabilidades próprias às mulheres na aldeia e eram chamadas *Kugnam*. Na sexta fase, após os quarenta anos, tornavam-se *Uainuy* e chefiavam a fabricação de farinha, dedicavam-se às cerâmicas, gerenciavam a salivação do *cauim* e preparavam a carne dos sacrificados. Portanto, nessa divisão do trabalho na sociedade Tupinambá, as mulheres começam seus afazeres na segunda fase, quando as meninas eram chamadas *Kugnatim-miry*, enquanto os homens só eram chamados de *Kunumy* na terceira.

Outra questão importante é a noção de propriedade privada dos índios. A ideia de propriedade, especificamente a privada, é um conceito originado na Europa; tal ideia não existia entre os índios até terem contato com os portugueses. Porém, como mostra Florestan Fernandes em sua obra *Organização social dos Tupinambá* (1989, p. 125-126), apesar do espírito de coletividade e partilha, os índios possuíam bens próprios.

No que tange à caça, à pesca, à coleta de frutos e raízes silvestres, aparentemente não existia uma regulamentação. A obtenção desses alimentos ficava a cargo de quem precisasse, dependendo da necessidade de cada família ou da comunidade. No tocante à propriedade agrícola, existiam certas regras. Em geral, cada chefe de família possuía um lote exclusivo nas plantações em comum. No caso de família polígina¹², cada esposa tinha sua própria horta e os alimentos produzidos, a caça e a pesca eram consumidos apenas pelos membros da família. Porém, isso não impedia a partilha: em tempos de escassez eles se ajudavam mutuamente, caso houvesse algum membro com dificuldades. A economia Tupinambá se baseava em um sistema de subsistência, por isso a comunidade vivia sob a forma de cooperação social.

Não é novidade que a economia indígena tenha caráter comunitário, por isso, ao referir-se aos bens próprios desses indígenas, Florestan Fernandes menciona os adereços com penas, as lanças, os instrumentos de guerra etc. Sobre essa propriedade pessoal, observa que em alguns ritos funerários tupinambás, todos os pertences do falecido são enterrados junto com ele, e caso alguém possua algum objeto do falecido, esse deve ser devolvido e enterrado junto com seu dono. Do mesmo modo, caso alguém tivesse presenteado o morto, o presente deveria retornar às mãos de quem o dera ao falecido.

Esse ritual de enterrar o falecido com seus bens possuía um teor religioso, pois segundo as crenças tupinambás, se os objetos não fossem devolvidos, o espírito do morto afligiria quem ficasse com seus pertences. Os seus bens deveriam acompanhá-lo porque “o morto devia iniciar uma grande viagem e para isso precisava de todo o seu equipamento; retendo-se os objetos, ele não podia partir, e tornava-se perigoso para a comunidade” (EVEREUX, 1864, p. 167-169; THEVET, 1575, p. 925 apud FERNANDES, 1989, p. 126).

Tendo isso em vista, entende-se que há uma ligação entre os tupis e seus bens pessoais; contudo os Tupinambá não associavam esses pertences à noção de propriedade privada, eles sequer conheciam tal noção. O que se pode dizer é que a comunidade, mesmo vivendo em coletividade, percebia a importância da particularidade de cada um e de suas conquistas (como no caso do guerreiro), acentuadas pelos seus bens pessoais. Assim, até a concepção de propriedade indígena é diferente da que se tem em sociedades não-indígenas.

Portanto, os índios que habitavam o território brasileiro antes da chegada de Cabral possuíam um sistema complexo de organização social, uma cultura própria, uma ciência, um modo de viver e ser, diferentemente do imaginário construído sobre eles ao longo de nossa história: de que os índios viviam a esmo, nus, no meio do mato. Sobre a organização social dos

¹²Originário do grego *polygenes*, o termo significa “quem tem muitas mulheres”.

Tupinambá, inúmeros outros aspectos poderiam ser explorados, mas dados os limites deste estudo, não poderão ser analisados neste momento.

1.3. O Brasil pós-Cabral

Feita a exposição pré-cabralina de nossa história, exporemos a seguir o período da invasão do litoral brasileiro pelos portugueses e o pós-cabralino da história do Brasil. Desde já, é preciso mostrar que a recuperação dessa história é bastante delicada por termos que resgatar a violência praticada contra nossos povos originários. Passados mais de cinco séculos, os indígenas continuam resistindo à violência física, ao apagamento de suas culturas. Apesar dessa resistência, a violência praticada contra eles resulta em grande genocídio de seus povos ao longo de nossa história.

O apagamento proposital sofrido ainda hoje pelos nossos índios instiga em alguns pesquisadores o resgate das culturas indígenas, apesar das dificuldades causadas pela falta de registros históricos. Colocando-nos nesse lugar, vimo-nos impelidas a recorrer às cartas de Pero Vaz de Caminha¹³ (1450-1500), um escrivão de Cabral, que documentou a chegada dos portugueses às terras até então desconhecidas; como fonte teórica para desenvolver este trabalho. Isso reforça a escassez de documentação pois, evitando buscar a história contada pelo olhar do europeu colonizador, fomos constrangidas a fazê-lo. Vejamos como o colonizador retratou nosso povo ao avistá-lo¹⁴:

E à quinta-feira, pela manhã, fizemos vela e seguimos em direitos à terra, indo os navios pequenos diante, por dezessete, dezesseis, quinze, catorze, treze, doze, dez e nove braças, até meia légua da terra, onde todos lançamos âncoras em frente à boca de um rio. E chegaríamos a esta ancoragem às dez horas, pouco mais ou menos.

¹³ Fidalgo português, escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral.

¹⁴ O português Pedro Álvares Cabral foi escolhido para liderar uma expedição que teria como destino final a cidade de Calicute, na Índia. O objetivo era adquirir as famosas especiarias, mercadorias valiosíssimas no mercado europeu. A expedição portuguesa contava com 13 embarcações, sendo 10 naus e três caravelas, que continham 1200 tripulantes. A expedição de Cabral saiu de Lisboa, em 9 de março de 1500, rumo à Índia em expedições que seguiu uma nova rota, diferente da usual usada pelos portugueses que em geral navegavam bem próximo à costa africana. A expedição de Cabral, seguiu na direção do arquipélago Cabo Verde, mais distante da costa, o que, segundo historiados, pode sugerir uma certa intencionalidade dos portugueses em aproximar-se do continente americano. Em 22 de março de 1500, chegaram a Cabo Verde e, em 9 de abril, os navios da expedição cruzaram a Linha do Equador, de modo que, em 21 de abril, os membros da expedição viram sinais de terra e, em 22 de abril, avistaram o monte Pascoal, na região de Cabralia, Bahia. No dia seguinte, Cabral enviou um pequeno grupo de homens à terra, e assim deu-se a invasão e o primeiro contato dos portugueses com os indígenas, o qual, segundo o relato do escrivão da expedição, Pero Vaz de Caminha, foi pacífico.

Dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito, segundo disseram os navios pequenos, por chegarem primeiro. [...] Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, pôr o mar quebrar na costa. Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu-lhe um ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira, as quais peças creio que o Capitão manda a Vossa Alteza, e com isto se voltou às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar. (CAMINHA, 2000, p. 2)

O fragmento acima retrata o primeiro contato dos portugueses com os índios, descrito por Pero Vaz de Caminha em carta enviada ao Rei Dom Manuel I (1469-1521). Nela, o português relata o exato momento que avistou os primeiros indígenas na praia e a primeira tentativa de diálogo, o qual, como se viu, não foi promissor devido à incompatibilidade linguística e a estranheza relacionada ao contato com um novo ser humano, desconhecido para o invasor. A falta de diálogo entre eles, entretanto, não impediu a troca de presentes envolvendo os indígenas, que ganharam dos portugueses um barrete, uma carapuça e um sombreiro; e os portugueses, que receberam dos tupis um cocar de penas e um ramal de contas brancas.

O interessante em relatar esse encontro é poder mostrar que a história ensinada nas escolas não corresponde à verdade histórica, pois a narrativa contada nas instituições de ensino relata que os itens trocados entre invasores e povos originários eram espelhos, facas e ouro (objetos mais caros), e todo esse processo teria ocorrido de modo imediato. Quando, na realidade, o processo de conquista de nossas terras e riquezas foi relativamente lento e os indígenas descritos na carta se mostraram receptivos aos colonizadores, apesar de suas diferenças culturais.

Ao longo da carta, Caminha faz importantes descrições relativas ao processo de conquista da confiança dos povos originários construída durante dois meses, conforme atestam suas cartas. Nelas vemos que os portugueses não davam presentes caros, como espelhos e facas, mas coisas baratas, como camisas e chapéus velhos; os indígenas, não tendo nada de material a oferecer, os ajudava em serviços braçais, como carregar lenha e encher potes com água potável.

Assim, à medida que os portugueses ganhavam a confiança dos indígenas, esses tornavam-se mais receptivos e iam mostrando o território, reservas de água, animais e plantas, enfim, a fauna e flora locais de nossas terras. Paulatinamente, permitiam o acesso às nossas riquezas aos homens brancos e, à medida que avançavam em sua conquista, os invasores aprendiam sobre a cultura, os costumes, as riquezas naturais e o idioma dos povos originários,

facilitando, assim, a comunicação entre europeus e ameríndios. Mal sabiam eles que a conquista de sua confiança pelos portugueses tinha como objetivo, em primeira instância, convertê-los ao cristianismo para dominá-los. Sobre essas questões, as Cartas de Caminha revelam o seguinte:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E, portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E, pois, Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.

Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim. (CAMINHA, 2000, p. 12)

Desde o início, Pero Vaz deixou claras as intenções da Coroa Portuguesa no que tange à conversão dos povos originários e, principalmente, à extração de riquezas das terras invadidas, como se vê em uma de suas cartas “Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos” (CAMINHA, 2000, p. 14). Essa parte da história — a invasão portuguesa — é explícita com mais detalhes a partir de 1549, com a chegada dos missionários, conforme vemos nas cartas escritas ao Rei. Nesses documentos há alusão à “barbárie” brasileira, conforme relembra Hue:

Após oito semanas de viagem, com ventos sempre prósperos [...] desembarcaram na Bahia de Todos os Santos, no dia 29 de março de 1549, os cerca de mil homens da armada que trazia o primeiro governador-geral, Tomé de Sousa, e a primeira missão jesuítica, comandada pelo padre Manuel da Nóbrega. [...] A ideia consistia em unir as forças da Fé e do Império numa empreitada que pudesse enfim, dar alguma feição civilizada à selvagem terra brasileira. O choque cultural foi tremendo. De um lado, colonos, perfeitamente adaptados ao solo brasileiro e à cultura indígena; do outro, padres cheios de ideais, alimentados pelo entusiasmo e pela juventude de sua recém-fundada ordem religiosa, [...]. Os jesuítas, empenhados na missão de converter os gentios (isto é, civiliza-los, trazê-los para a cultura cristã), mal podiam acreditar no que viam: os colonos portugueses que ali encontraram eram piores e mais bárbaros que os próprios índios – causavam ‘muitos escândalos’, tinham muitas mulheres e filhos ilegítimos, viviam todos em pecado mortal, sem se confessarem havia anos. Os clérigos, ‘a escória’, cultivavam o mesmo tipo de vida dos colonos. Estavam perfeitamente tupinizados, vivendo como o diabo gosta, para horror e espanto dos recém-chegados jesuítas. (HUE, 2006, p. 11-12)

Após aquele primeiro contato, os portugueses se estabeleceram no litoral brasileiro, e isso promoveu uma mudança no relacionamento dos invasores com os índios. Com o tempo,

devido à exploração do território, os invasores viram que existiam outros povos com línguas e culturas distintas daquelas que já haviam conhecido.

Diante disso, os portugueses separaram aqueles indígenas dois grupos: os Tupi e os Tapuia. Os tupis, falantes da língua tupi, por habitarem o litoral, foram os primeiros a ter contato com os brancos — e, de certa forma, tornaram-se seus aliados¹⁵ —; dentre eles se incluem os Tupinambá, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tabajara, Potiguara, Caeté, Viatã, Amoipira, Aricobé, Tupinaé ou Tupiná. O segundo grupo era composto por todos os que habitavam o interior do Brasil e tinham pouco contato com os invasores devido à distância do litoral e ao fato desses povos não falarem a língua tupi; entre eles se encontravam outros troncos culturais e linguísticos, como os Jês, os Caraíbas e os Cariris.

Com a adaptação ao território, os invasores descobriram a existência do pau-brasil — o primeiro material a ser explorado intensamente pela Coroa portuguesa — uma árvore típica da Mata Atlântica utilizada como matéria-prima na construção de móveis e caixas, além de a resina encontrada na madeira servir para a produção de corante, usado no tingimento de tecidos. Desde então, a relação entre portugueses e índios se modificou, já que a extração do pau-brasil exigia mão de obra barata e fácil, e, sendo os índios numerosos e “inocentes” (e aqui entra a questão da superioridade racial e cultural), os colonos criaram um sistema de escambo que “obrigava-os” a extrair a madeira, em troca de objetos e bugigangas sem valor comercial.

Obviamente esse tipo de trabalho não combinava com o estilo de vida e a cultura indígena; ao contrário, causava estranheza aos índios; por isso eles resistiam à invasão fugindo para o interior do Brasil. As tentativas de escapar da escravização levaram os portugueses a utilizar a força física para raptar aqueles indígenas fugitivos. Essa imposição da força bruta culminou em duas opções: escravização ou morte; de modo que somente os índios que se escondiam no meio da floresta conseguiam sobreviver.

Quando a extração do pau-brasil não mais rendia grandes valores econômicos — após ter sido explorado ao máximo, juntamente com metais preciosos — os portugueses passaram a empregar a mão de obra indígena em pequenas lavouras, na coleta de drogas do sertão¹⁶ e nos

¹⁵ Por falta de vocabulário que exprima a ideia, utilizamos a expressão “torna-se aliado” como se fosse fruto de um processo espontâneo por parte dos indígenas. Mas entendemos, que houve a utilização de instrumentos de poder e coação por parte dos invasores para que tal aliança fosse feita.

¹⁶ Antes da colonização se efetivar, a Europa tinha grande interesse pelas especiarias vendidas nas Índias e isso desencadeou as grandes navegações do século XVI, que tinham como objetivo a descoberta e conquista de uma rota que levasse às Índias, para comercializar especiarias. Os portugueses conquistaram uma rota para o Oriente por meio da circunavegação da África, mas essa rota não era economicamente viável, devido ao tempo gasto e à competição envolvida. O problema foi resolvido quando se fixaram no Brasil, nos séculos XVI e XVII, pois, com a exploração da região amazônica, descobriam frutas, sementes, raízes e plantas medicinais e culinárias; o cacau, cravo, urucum, poaia e a baunilha, alguns dos produtos que receberam o nome de **drogas do sertão**.

canaviais, onde os índios eram obrigados a obedecer aos senhores de engenho, que tinham o trabalho indígena como imprescindível para seus negócios açucareiros.

A escravização indígena se iniciou com a chegada dos portugueses e cessou apenas em 1570, à medida que a mão de obra indígena foi sendo substituída pela dos africanos; ainda assim, os índios não foram descartados. Durante todo o período de colonização e de inserção dos aborígenes em uma cultura supostamente civilizada, a vida dos indígenas foi marcada pela opressão. De um lado estavam os senhores e comerciantes, que visavam o lucro e a mão de obra barata, e para os quais pouco importavam as condições de vida dos índios; do outro, os missionários, que ancoraram aqui em 1549, com a missão de cristianizar os índios e forçá-los a uma aculturação e a um “desaldeamento”.

Ressaltamos, com justiça, que havia jesuítas contrários à escravização e que buscavam proteger os aborígenes do abuso dos colonos, mediante a promoção de atos contra os agressores e apelos à Coroa. Eles objetivavam converter e, não, os escravizar; e por isso construíram assentamentos para os índios que ali viviam, evitando que fossem submetidos a trabalhos abusivos. Contudo os indígenas eram catequizados e tinham suas culturas apagadas ao serem obrigados a aprender o modo de trabalhar dos homens brancos, já que seus “protetores”, os jesuítas, condenavam o modo de viver indígena por considerá-lo ocioso. A missão catequizadora jesuítica atrapalhava os planos dos colonizadores, porque os padres catequizadores solicitavam à Coroa a liberação dos índios aos domingos, para que pudessem assistir às missas; ademais, com o contínuo trabalho escravo, os jesuítas não conseguiriam converter os povos originários ao cristianismo.

Nesse momento, sendo o Brasil colônia da Coroa portuguesa, e os índios, seus súditos, era dito ser imoral e inaceitável escravizá-los; todavia a realidade era diferente, pois a economia portuguesa desenvolvida na colônia se baseava na operação dos engenhos de açúcar pelos índios, cuja mão de obra era mais barata que a dos escravos oriundos da África. Em razão disso, entre 1540 e 1570, deu-se o ápice da escravização indígena, promovida pelas conhecidas expedições *bandeiras de apresamento*, cujo objetivo era raptar índios para estabelecer um comércio com os proprietários de terra, evitando-se a compra dos dispendiosos escravos africanos. Os bandeirantes invadiam aldeias, assentamentos jesuítas e mesmo as aldeias dos grupos indígenas aliados, a fim de roubar seus prisioneiros de guerra. Essas incursões às aldeias, conhecidas como “salto”, eram consideradas ilegais, mas que a Coroa relevava devido aos seus interesses econômicos. Essas missões, evidentemente, causaram ainda mais mortes aos índios, cuja condição de vida já estava degradada.

Em 1570, a Coroa portuguesa emitiu uma Carta Régia, um documento que permitia a captura e escravização de índios mediante uma guerra “justa”, pela qual os índios poderiam ser presos e escravizados caso hostilizassem os colonos, sem a provocação dos mesmos. Mas, mesmo com a criação desta lei — que possuía muitas lacunas —, o trabalho escravo permanecia na estrutura econômica do período. Por isso Almeida (2017) diz que os índios sempre estiveram na história do Brasil e foram vistos como uma força de trabalho ou como rebeldes a serem dominados, escravizados, aculturados ou mortos; e, certamente, esses fatores colaboraram para que suas ações fossem consideradas irrelevantes para a compreensão dos rumos de nossa história. Só nos anos 1970 essa visão seria modificada, pelos trabalhos de inúmeros pesquisadores brasileiros que reavivaram o valor histórico e cultural daqueles que seriam os povos originários do Brasil, apagados propositalmente ao longo de nossa história.

Portanto, a pouca importância dada à história e às atuações dos povos indígenas brasileiros e o apagamento de suas identidades étnicas produziram, ao mesmo tempo, a supervalorização dos feitos dos colonizadores em narrativas eurocêntricas e preconceituosas. E, segundo Almeida (2017), os poderosos portugueses teriam sido capazes de dominar milhares de povos guerreiros, catequizá-los e discipliná-los, fazendo-os trabalhar e serem servos fiéis ao Rei. E, graças à ideia de embranquecimento destes povos originários: índios e, posteriormente, negros; os índios passaram a ser vistos como sujeitos fáceis de dominar ou como bárbaros, passíveis de catequização e manipulação.

Maria Regina (2017) relembra que essa visão predominante na nossa historiografia continua sendo alimentada pela mídia e por governantes pouco democráticos, os quais, por meio de seus modelos de educação, reproduzem relatos históricos distorcidos em escolas e universidades, visando promover a conformação dessa narrativa pela população brasileira, acarretando assim enormes prejuízos aos povos indígenas e à sociedade civil.

Logo, cabe a nós, pesquisadores indigenistas, recuperar a história de nossos povos originários desde o período anterior à invasão portuguesa, sem a qual o entendimento de nossa história seria incompleto. Daí ser necessário desenvolver pesquisas que promovam o resgate histórico para compreender a nós mesmos como descendentes desses povos, culturas, modo de ser e viver, presentes em nós, em nossa história atual. Esse revisionismo histórico é necessário para entendermos diversos porquês: do apagamento de nossa história, de termos sido forçados a adotar a cultura do colonizador; da dizimação e perda da identidade étnico-cultural de nossos indígenas.

Ademais, é preciso repensar a história brasileira como um todo, considerar os indígenas como protagonistas e validar seus atos como norteadores da moderna historiografia. Repensar, desde nossos primórdios, a cultura que herdamos dos ancestrais indígenas, leva-nos a apreender a nossa própria história e o fazimento do povo brasileiro. Daí ser fundamental devolver aos índios seu lugar histórico de direito e resgatar nossas próprias origens nos termos que recomenda a Lei 11.645/2008, a partir dos diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação do povo brasileiro, do “estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira; e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil” — e em âmbito filosófico, neste estudo, desde a história anterior à gênese do Brasil.

No próximo capítulo faremos um recorte mais profundo sobre os costumes tupinambá e trataremos de duas práticas importantes para a manutenção de sua organização social. Com isso, visamos modelar este trabalho, nos parâmetros culturais, para o fim que se segue: o ritual antropofágico.

No território indígena,
O silêncio é sabedoria milenar,
Aprendemos com os mais velhos,
A ouvir, mais que falar.
No silêncio da minha flecha,
Resisti, não fui vencido,
Fiz do silêncio a minha arma,
Pra lutar contra o inimigo.

Márcia Wayna Kambeba

CAPÍTULO 2

OS TUPINAMBÁ

2. Introdução

Neste capítulo promovemos um resgate histórico-cultural dos Tupinambá com o objetivo de abordar, dentro da vasta cultura desse povo, a complexa antropofagia ritualística. Isso é feito a partir de um recorte que contempla dois costumes tupinambás, de cuja efetivação derivam o significado e a função do ritual antropofágico. Antes, porém, precisamos enfrentar a complexidade do conceito de cultura, que na obra *O que é cultura*, do antropólogo José Luiz, seria:

Cultura é [uma] palavra de origem latina e em seu significado original está ligada às atividades agrícolas. Vem do verbo latino *colere*, que quer dizer cultivar. Pensadores romanos antigos ampliaram esse significado e a usaram para se referir ao refinamento pessoal, e isso está presente na expressão cultura da alma. Como sinônimo de refinamento, sofisticação pessoal, educação elaborada de uma pessoa, cultura foi usada constantemente desde então e o é até hoje. (SANTOS, 1990, p. 23)

A palavra cultura engloba diversos significados e, atualmente, é muito utilizada em seu sentido antropológico¹⁷, quando nos referimos a um conjunto de hábitos sociais e crenças de determinado povo e território. A cultura é algo que existe desde a formação dos primeiros grupos humanos e remonta à ancestralidade de cada povo. Nesse aspecto, grupos de pessoas, ainda que pequenos, criam certos costumes que são os responsáveis por manter a coesão social e criar o sentimento de pertencimento desses povos em relação à sua comunidade. Contudo, é só a partir do século XVIII, na Alemanha, que a cultura passa a ser alvo de discussões e preocupações, e somente em meados do século XIX, “a preocupação com a cultura se

¹⁷ A cultura é o conceito central da antropologia, mas o termo cultura não se restringe a esse campo do saber; inúmeras outras áreas se ocupam dela, como a filosofia, desde Sócrates, até as ciências surgidas a partir do século XVII, agronomia, biologia, artes, literatura etc. Os antropólogos não usam os termos culto ou inculto e não fazem juízo de valor sobre esta ou aquela cultura, por não considerarem uma cultura superior à outra. As culturas são diferentes apenas do ponto de vista tecnológico ou de integração e todas as sociedades (rural ou urbana) têm cultura, embora cada uma delas seja diferente em nível técnico ou de integração de seus elementos.

generalizou como uma questão científica; foi a partir de então que as ciências humanas passaram a tratar sistematicamente dela” (SANTOS, 1990, p. 23).

No entanto, ainda que a cultura¹⁸ tenha sido tratada do modo como a entendemos hoje apenas a partir do século XVIII, com a Filosofia da Ilustração, a palavra cultura ressurgiu como termo intrínseco à ideia de civilização. No Iluminismo, a cultura é o parâmetro capaz de determinar o grau de civilização de uma sociedade. Assim, como evidencia Marilena Chauí em seu livro *Cultura e Democracia*, “a cultura [então], passa a ser encarada como um conjunto de práticas (artes, ciências, técnicas, filosofia, ofícios) que permitem avaliar e hierarquizar o valor dos regimes políticos, segundo um critério de evolução” (CHAUÍ, 2008, p. 55).

É no século XIX, sobretudo com a filosofia alemã, que a ideia de cultura sofre uma modificação decisiva: ela não seria mais encarada como um critério de avaliação que incide sobre determinada civilização, mas como a diferença entre natureza e história. Para Chauí a cultura

é a ruptura da adesão imediata à natureza, adesão própria aos animais, e inaugura o mundo humano propriamente dito. A ordem natural ou física é regida por leis de causalidade necessária que visam o equilíbrio do todo. A ordem vital ou biológica é regida pelas normas de adaptação do organismo ao meio ambiente. A ordem humana, porém, é a ordem simbólica, isto é, da capacidade humana para relacionar-se com o ausente e com o possível por meio da linguagem e do trabalho. (CHAUÍ, 2008, p. 56)

Com isso, a linguagem se torna a base da cultura, meio pelo qual se torna presente o ausente. Por meio dos símbolos, o Homem é capaz de entender conceitos abstratos como os de futuro e passado, bem e mal, certo e errado. A cultura, portanto, não se desvincula da civilização. Sua produção pelos homens e mulheres representa o fazimento da própria história da humanidade, dado que nenhum outro ser a produz; e diferencia substancialmente o homem da natureza, permitindo-lhe inclusive expressar a cultura por meio da arte.

Neste trabalho, não apenas o conceito de cultura se faz evidente, mas também o de etnocentrismo, cujo entendimento é necessário tendo em vista a postura etnocêntrica dos europeus em relação aos povos indigenistas originários do Brasil. Segundo Everardo Rocha (1988, p. 5), em seu livro *O que é Etnocentrismo*, tal posicionamento revela “uma visão de mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é

¹⁸ A etimologia da palavra cultura é originária do latim *culturae*, que significa “ato de tratar”, “cultivar” ou “cultivar a mente e os conhecimentos”. *Culturae* advém do termo latino *colere*, que significa cultivar; “cultivar as plantas” (agri-cultura); culto aos deuses e cuidado com as divindades etc.

existência”. Diante disso, o etnocentrismo pensa na diferença pela via afetiva, sentimentos como os de estranheza e hostilidade fazem parte do plano etnocêntrico.

Ademais, a questão etnocêntrica tem como pano de fundo a experiência do choque cultural, por meio da qual nasce a constatação dessas diferenças, a percepção do outro e de seus costumes. Contudo, ao detectar essas diversidades, elas são interpretadas como ameaçadoras, uma vez que ferem a identidade cultural daquele que observa. Disso resulta um considerável esforço de reafirmação de sua identidade, do “seu” grupo, de modo que, assevera Everardo Rocha,

O grupo do ‘eu’ faz, então, da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do ‘outro’ fica, nessa lógica, como sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível. Este processo resulta num considerável reforço da identidade do ‘nosso’ grupo. No limite, algumas sociedades chamam-se por nomes que querem dizer ‘perfeitos’, ‘excelentes’ ou, muito simplesmente, ‘ser humano’ e ao ‘outro’, ao estrangeiro, chamam, por vezes, de ‘macacos da terra’ ou ‘ovos de piolho’. De qualquer forma, a sociedade do ‘eu’ é a melhor, a superior. Representada como o espaço da cultura e da civilização por excelência. É onde existe o saber, o trabalho, o progresso. A sociedade do ‘outro’ é atrasada. É o espaço da natureza. São os selvagens, os bárbaros. São qualquer coisa menos humanos, pois, estes somos nós. O barbarismo evoca a confusão, a desarticulação, a desordem. (ROCHA, 1988, p. 5-6)

Dado isso, compreende-se que o etnocentrismo é o olhar para o outro por meio de “filtros” próprios, é vê-lo através dos próprios valores, costumes etc. Em certa medida, ao olhar para o diferente, todos adotamos uma postura etnocêntrica, pois é por meio dela que somos capazes de entender o outro, o grupo do “outro”.

Nessa perspectiva, a chamada “descoberta” do Novo Mundo representou o pano de fundo do etnocentrismo, o confronto entre duas culturas completamente distintas: a indígena brasileira e a europeia, que culminou no aniquilamento étnico-cultural de nossos povos originários. E isso porque, ao se firmar como civilização excelente, os portugueses sobrepuseram a cultura europeia às indígenas, e esse encobrimento do outro¹⁹ impediu que houvesse qualquer perspectiva de alteridade em relação às culturas não europeias.

Pensando nessa dominação cultural e em como “são complexas as realidades dos agrupamentos humanos e as características que os une e diferenciam, e a cultura [que as]

¹⁹ Sueli Carneiro em sua tese de doutorado intitulada *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, denomina este processo de apagamento do Outro como **epistemicídio**, para ela a expansão europeia teve como característica dois aspectos: o genocídio e concomitantemente um epistemicídio, ou seja, eliminaram povos estranhos porque possuíam forma de conhecimentos igualmente estranhas. Assim, o epistemicídio se constituiu como um dos instrumentos mais eficazes de dominação étnica/racial, pois ele nega a legitimidade das formas de conhecimento; do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, portanto, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. Ele é, segundo Carneiro (2005, p. 97) “uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta.”.

expressa”, Santos (1990, p. 11) afirma que a “cultura diz respeito à humanidade como um todo e ao mesmo tempo a cada um dos povos, nações, sociedades e grupos humanos. Quando se considera as culturas particulares que existem ou existiram, logo se constata a sua grande variação”. Por isso, cada realidade cultural tem sua lógica interna, e essa deve ser conhecida para que se compreenda o sentido de cada prática, traço cultural, costumes e concepções de mundo próprias à sociedade, em análise.

Tendo isso em vista é que nos propomos a fazer um recorte na cultura tupinambá, mobilizando aspectos de seus costumes para demonstrar que o estudo da cultura divergente contribui solidamente para o respeito às relações humanas (SANTOS, 1990); além de desmistificar práticas culturais indígenas outrora encobertas e/ou demonizadas pelos colonizadores europeus invasores.

2.1. Sobre o casamento e as relações sexuais

Antes de discorrer sobre o casamento e as relações sexuais, que se constituem em verdadeiras instituições, é necessário ressaltar que elas representam apenas uma fração da análise sobre o sistema de parentesco da sociedade tupi. O estudo é fundamental, segundo Florestan Fernandes (1989, p. 131), para esclarecer aspectos relevantes da vida sexual desses indígenas como, por exemplo, perceber como o matrimônio resolve os problemas sexuais em uma sociedade e como o comportamento sexual dos casais e dos alheios à união é regulamentado. Tal exposição sobre o sistema de parentesco não pretende esgotar o tema, apenas elucidar aspectos constitutivos do casamento e das relações sexuais bem como o ordenamento social dos Tupinambá, os quais são também culturais e envolvem diversos paradigmas e preconceitos concernentes à questão da sexualidade.

Há tempos o casamento foi comumente associado à religião, de modo que, o ato de casar perante Deus e a geração de uma família traziam grande prestígio, sobretudo, às mulheres. Com o passar dos séculos, o casamento passou a ser não apenas uma instituição religiosa, mas também econômica, haja vista que as famílias ricas prometiam suas filhas aos descendentes de outras famílias ricas, a fim de perpetuar suas riquezas e poder. Atualmente, o matrimônio não é mais tão superestimado, principalmente por aqueles que não seguem determinadas vertentes religiosas, a exemplo da cristã, de modo que, abster-se de casar passou a ser normal para muitas pessoas.

Mas, ao tratarmos da sexualidade, sobretudo das relações sexuais em si, os tabus e preconceitos são mais constantes, principalmente sobre as mulheres e homossexuais. Na Idade Média, as mulheres que exerciam sua liberdade sexual eram vistas como bruxas, impuras, cortesãs; e, sobre elas, recaíam injúrias e adjetivos pejorativos; ao passo que os homens de mesmo comportamento não eram discriminados ou criminalizados. A ideia medieval de que uma mulher deveria permanecer casta até o casamento era uma determinação social extremamente rígida, de modo que, as que não a seguissem, causariam desonra e mancha ao nome de sua família, podendo ser apedrejadas pelo descumprimento de tal ordem social.

Rigidez de comportamento similar ainda está presente nas sociedades contemporâneas, quando as mulheres sofrem julgamentos, censuras e repressões sociais por certos comportamentos, modos de falar e se posicionar sobre sexo ou discutir pautas como a legalização do aborto, modo de pensar, ser e comportar-se, entre outros. O homem, ao contrário, é estimulado a ser ativo e livre, e desde a mais tenra infância é ensinado a ser viril, provedor do lar, superior à mulher. Contudo, tais comportamentos não são mais tolerados pelas mulheres, embora as que não seguem o modo de ser e viver socialmente construído sejam reprimidas sob todas as formas e julgadas sob os pontos de vista moral, religioso e social.

No Brasil, o sexo e o casamento só passaram a ser vistos dessa forma com a chegada dos europeus; antes, os povos indígenas possuíam uma visão completamente diferente e natural sobre as relações matrimoniais e sexuais.

As oportunidades sexuais dos jovens, na sociedade Tupinambá, eram muito limitadas. Graças ao fundamento gerontocrático do sistema sociocultural, os velhos podiam reservar para si um elevado número de mulheres. Apoiados no poder obtido através de seu prestígio de guerreiros, de médico-feiticeiros ou de grandes chefes de extensas parentelas, os velhos desfrutavam privilégios especiais a esse respeito. (FERNANDES, 1989, p. 132)

No século XVI, a sociedade tupinambá se ordenava em torno de um fundamento gerontocrático²⁰, pelo qual os homens mais velhos e sábios desfrutavam de certos privilégios, entre os quais se incluía o monopólio das moças púberes, pelos homens; e dos moços jovens, pelas mulheres. Em razão disso, a diferença de idade entre os cônjuges era grande, e isso porque os Tupinambá acreditavam que ao casarem com os mais velhos, os mais novos aprenderiam

²⁰ “A gerontocracia (do grego *geron*, ou “o mais velho”) é uma forma de poder oligárquico em que uma organização é governada por líderes que são significativamente mais velhos do que a maior parte da população adulta. Por vezes, aqueles que detêm o poder não ocupam formalmente as posições de liderança, mas dominam quem as ocupa. O mesmo que governo dos mais velhos, dos senadores de um conselho de anciãos. De acordo com a perspectiva weberiana, é uma forma de tradicionalismo, sem qualquer espécie de direção administrativa. Baseia-se na crença de que os mais velhos conhecem melhor a tradição sagrada.” (GERONTOCRACIA, 2021)

mais do que se casassem com alguém de mesma idade. Segundo Fernandes (1989), Roger Barlow²¹, ao conhecer os Tupi de Pernambuco, no período da invasão do Brasil pelos europeus,

Ficou seriamente perturbado com a diferença de idades existente entre os cônjuges. Por isso, perguntou-lhes a causa de tão ‘improprio’ comportamento. Explicaram-lhe que as mulheres novas nada sabiam do mundo e de como deviam viver. Casavam-na com homens velhos porque estes podiam instruí-las, ensinando-as a governar uma casa. Do mesmo modo, os moços nada sabiam do mundo e de como deviam viver. As mulheres velhas encarregavam-se de sua instrução. (FERNANDES, 1989, p. 133)

Todo esse processo demonstra uma assimilação de conhecimentos e instruções de vivência social, pelos homens e mulheres jovens, e tais ensinamentos refletiam explicitamente nas práticas sexuais. Essas concepções contribuíam para certa desigualdade sexual, porque os homens jovens e as mulheres mais velhas eram prejudicadas.

Os critérios usados para definir se um homem e uma mulher estariam preparados para obter o título de casados eram diferentes. A maturidade social da mulher era atingida quando ela ainda era jovem; para os tupis, o desenvolvimento biológico da fêmea ocorria no momento que ela adquiria a capacidade de gerar filhos. Assim, após a primeira menstruação²², a menina-mulher era submetida a um rito de iniciação e, após esse, recebia autorização para ter relações sexuais e casar.

Em tempo, os Tupinambá davam pouca importância ao conceito de virgindade, inclusive preferiam que a jovem iniciasse sua vida sexual antes do casamento. As moças, como tinham contato com escravos, desenvolviam relações sexuais ocultas pelos bosques ou em cabanas construídas em meio à mata, por seus pares. Em geral, as primeiras relações aconteciam enquanto a jovem era uma *Kugnatim*, com idade entre sete e quinze anos, podendo se casar apenas quando se tornasse uma *Kugnammuçu*, entre os quinze e vinte e cinco anos de idade.

A situação para os homens era diferente. Ao contrário das mulheres, mesmo o jovem sendo dotado de capacidade genitora, não era considerado maduro. A maturidade masculina era atingida com grande atraso, e aos homens só era permitido ter relações sexuais com mulheres fecundas, após terem executado, ritualmente, ao menos um inimigo. Ademais,

a mãe não permite jamais que sua filha durma com um homem que não tivesse feito pelo menos um ou dois prisioneiros e que não tenha trocado de nome desde a sua infância, porque eles acreditam nos filhos que são engendrados por um *Manem*, isto é, de um que não aprisionara nenhum escravo, não serão jamais bom fruto, e serão

²¹ O inglês Roger Barlow participou da expansão marítima, tendo-a registrado na primeira obra geográfica inglesa intitulada *A brief summe of Geographie*. Nela, relata a viagem feita ao Brasil com Sebastião Caboto em 1526 e descreve a bacia do Paraná, a flora, a fauna e os costumes dos indígenas brasileiros.

²² A primeira menstruação tinha uma importância tal que a jovem tupi devia torná-la pública por meio de uma sinalização com ‘fio de algodão’ atado à cintura e em cada braço. Ademais, usavam o termo *Nhemodigara* para se referir à primeira menstruação; *Jeporeroipoca*, para a segunda e, depois, o termo *Tuguig* para nomear as demais.

Mébek, quer dizer fraco, medroso e tímido. (THEVET, 1575, p. 932, apud FERNANDES, 1989, p. 134)

Com efeito, dificilmente um jovem conseguia se relacionar com uma parceira fértil antes dos trinta anos de idade, já que os homens só podiam participar das expedições guerreiras, como guerreiro, após passarem da fase *Kunumy-Uaçue* para a *Aua*, e essa compreendia a idade entre 25 e 40 anos. E ainda que fosse considerado um bravo guerreiro (*Krembau*), era muito complicado, de início, obter autorização para desposar uma esposa nova. As mulheres jovens, ao contrário, dispunham de liberdade sexual, mas quando envelheciam perdiam o papel de parceira sexual, uma vez que os homens mais velhos podiam ter quantas mulheres quisessem e geralmente preferiam as mais novas. Nesse aspecto, algumas optavam por permanecer com o *status* de esposa, de cuidadora do marido; outras, por um novo casamento.

Por conseguinte, o casamento não era uma solução eficaz nem para os jovens do sexo masculino nem para as mulheres, pois, a longo prazo, o matrimônio tornava-se desgastante, pelos motivos citados anteriormente. Assim, pode ser natural pensar que os homens continuavam virgens até sacrificarem o seu primeiro inimigo, mas isso não é verdade, já que, devido à falta de parceiras jovens e da alta produção de hormônios própria à jovialidade, os rapazes tinham relações sexuais com mulheres mais velhas. Quando estavam aptos ao casamento, uniam-se às mulheres mais experientes e, tão logo fosse possível, trocavam-nas por outras mais jovens. As mulheres experientes que optassem por um novo casamento ou tivessem relações sexuais fora do casamento procuravam parceiros viris, por terem pouca chance de atrair homens mais velhos, e a elas cabia ensinar os rapazes jovens sobre o que não sabiam.

Sobre as práticas sexuais, os europeus descreviam os Tupinambá como um povo luxurioso, por eles sempre encontrarem soluções para seus problemas sexuais. Tais questões ocupavam grande parte de seus diálogos e assuntos, daí Soares afirmar que eles “Não sabem falar senão destas sujidades, que cometem a cada hora” (SOARES, 1938, p. 373 apud FERNANDES, 1989, p. 136).

Como se vê, os problemas relacionados às relações matrimoniais e sexuais pelos homens jovens e mulheres de maior idade são de natureza similar. Além desses, há um outro mediano, que ocorria com o homem mais maduro em relação ao casamento tradicional, o qual só poderia acontecer dois ou três anos após o ritual de renomeação ter se realizado — ocasião em que o homem trocava de nome, após o sacrifício ritual de um inimigo —, momento intermediário chamado *matrimônio de provas*.

O matrimônio de provas ou noites de prova é um aspecto da cultura tupinambá que evidencia um certo controle da mãe sobre a filha, pois embora as mulheres tivessem liberdade sexual, quando se tratava da união matrimonial, o consentimento da mãe e dos anciões era necessário para que a jovem e seu pretendente pudessem passar a noite juntos. Nesse rito, caso a mãe aprovasse o noivo, a noiva o avisaria e, ao anoitecer, após todos dormirem, o noivo iria à maloca de sua futura esposa e para passar a noite junto dela, devendo retornar à sua oca ainda naquela madrugada. Essas noites de prova tinham dois propósitos: suprimir as tensões do noivo, tendo em vista a pressão que sofria por ser mais novo, e o tempo de espera para o casamento tradicional. Ademais, permitia aos noivos um conhecimento mais íntimo como futuro casal, e, ainda, saber se desenvolveriam uma relação matrimonial. Caso a experiência fosse bem-sucedida e houvesse reciprocidade entre o casal, o casamento seria efetivado, pois os tupinambá acreditavam que quando os noivos se agradavam um do outro, o casamento duraria até a morte.

Como se vê, os Tupinambá davam pouca importância à virgindade feminina justamente porque a expectativa era a de que o homem se casasse com uma mulher que já tivesse iniciado sua vida sexual. Porém, ainda que a jovem se iniciasse sexualmente antes do casamento, a liberdade pré-matrimonial não deveria ser confundida com uma vida sexual desregrada. O próprio rito da noite de prova demonstra a preocupação da mãe com a filha, a qual só se uniria em matrimônio com o pretense noivo mediante aprovação materna.

Assim, se por um lado havia a liberdade sexual feminina, por outro, os povos Tupinambá eram regidos por um sistema patriarcal, de modo que, em algumas situações, os próprios pais cediam suas filhas para qualquer homem em troca de recompensas, não havendo, entre eles, tabus em torno das relações sexuais. Tal comportamento tornou-se ainda mais comum após o contato dos Tupinambá com os homens brancos.

2.2. Sobre os rituais fúnebres e o culto aos antepassados

Na sociedade Tupinambá, os ritos funerários possuíam uma finalidade clara: restaurar o equilíbrio no sistema de relações sociais por meio da exclusão do integrante falecido e atribuição de um novo estado ao morto, antes de ele chegar à comunidade de seus ancestrais. Tais ritos se relacionavam com os conhecimentos que os Tupis tinham sobre o ser humano.

Segundo relatos, eles dividiam o homem em duas substâncias: uma de caráter transitório, referente ao corpo; e outra de natureza eterna, concernente à alma. Enquanto

estivesse no corpo a alma seria chamada *an*; quando saísse do corpo denominavam-na *anquere*. Contudo essa separação não implicava na desmaterialização absoluta da alma, tão pouco na desvinculação da alma com os restos mortais da pessoa. Nessas situações, aqueles que permanecessem vivos — familiares, amigos, membros da comunidade —, possuíam algumas obrigações para com os mortos, no sentido de garantir que pudessem ir em paz ao *Guajupidá*²³.

Os rituais funerários se desenvolviam em duas etapas: as lamentações e o louvor. No primeiro, ante a morte de um tupinambá, os parentes se deitavam sobre o morto, chorando e se esbofeteando. Os que não podiam se debruçar sobre o falecido se esbofeteavam ao seu lado e, em geral, as lamentações ocorriam desde a manhã até a noite do dia da morte. Após as lamentações, ocorria o momento panegírico (de glorificação), e o rito era conduzido pelo cacique, que falava sobre as conquistas e a bravura do falecido e sobre tudo que o consolidou como homem forte e valente.

Desse rito, com duração de um dia, toda a comunidade poderia participar; após esse período, só a família do morto: esposa, irmãos, pais, filhos, entre outros, oferecia cauinagens²⁴ especiais ao falecido, cabendo aos familiares mais próximos preparar o defunto e promover seu enterramento. Esse ritual da cultura tupinambá era muito importante porque evitava que o defunto ressuscitasse, tal como acontecera com alguns de seus antepassados, conforme relatos; por isso criaram a técnica do enlaçamento do morto, com cordas feitas de algodão ou casca de certas árvores. Ante o medo da ressuscitação, o processo de enlaçamento seguia, à risca, algumas regras:

Se, por acaso, o defunto fosse amarrado fortemente, teria dificuldades em iniciar sua jornada. Neste caso, cabia aos parentes zelar pela segurança do morto. Evreux relata que uma mulher jogava milho sobre a sepultura do marido, por causa disso. Queria impedir que lhe acontecesse algo de mau, fornecendo-lhe novos suprimentos alimentares. (FERNANDES, 1989, p. 163)

Nesse ritual, cabia aos parentes enlaçar o morto, observá-lo e cuidar de sua segurança; esse era o motivo que levava os Tupinambá a ofertarem ao morto alimentos como farinha, aves, peixes etc. Ademais, devolviam ao morto seus pertences e armas: arco, flecha, plumas, facas, machados etc.; assim, além de cuidar da integridade do falecido, evitavam que ele fosse atormentado por espíritos maléficos e garantiam que o morto realizasse sua viagem em segurança. Eles temiam que *Anhangá* — espírito responsável pelo atormento e perdição — os punisse, caso não seguissem os bons costumes tupis. O medo era grande, pois,

²³ Lugar pós-morte onde ficavam os antepassados.

²⁴ Bebida especial feita com cauim, uma raiz que, em geral, era utilizada antes da guerra.

os Tupinambás acreditavam que o *Anhangá* poderia assumir muitas formas diferentes. Apesar de ter sido considerado a maior ameaça para os mortos, seria visto com frequência e mesmo os vivos podiam ter seus corpos e almas punidos. A mera lembrança dos sofrimentos impostos pelos *Anhangá* bastava para atormentá-los. Os Tupinambá afirmavam temer esse espírito maligno mais do que qualquer outra coisa. Esse espírito era uma de suas maiores preocupações ao preparar os mortos para a viagem a *Guajupirá*. (ANHANGÁ, 2021, s/p)

Uma vez realizados esses feitos, iniciava-se um dos momentos mais esperado pelos Tupinambá: a viagem para o *Guajupirá*, local situado além das montanhas, para onde o espírito voava e lá encontrava a sociedade de seus antepassados, permanecendo com eles por toda a eternidade, em abundância e alegria. Segundo Montaigne (2000, p. 198), eles “Acreditam na imortalidade da alma. As que mereceram aprovação dos deuses alojam-se no céu do lado nascente; as amaldiçoadas do lado do poente”.

Contudo, esse lugar só era acessível aos escolhidos, já os que eram maus, fracos e covardes — que não tivessem demonstrado bravura nas guerras ou aprisionado inimigos, sacrificando-os ritualmente — seriam condenados à perdição. Os Tupinambá acreditavam, ainda, que muitas mulheres teriam dificuldades em encontrar esse lugar, outras se quer chegariam a ele porque se perderiam pelo caminho.

Com efeito, embora pareça paradoxal, os Tupinambá acreditavam que a morte era um momento de união, pois os que morriam podiam, finalmente, reencontrar seus antepassados, tornando-se assim, mensageiros dos vivos, já que eram incumbidos de levar lembranças e, por vezes, presentes aos parentes falecidos anteriormente a eles. Entendiam, ainda, que os espíritos dos falecidos se comunicavam com os vivos por meio de uma ave chamada *Matinta-Pereira*²⁵. Segundo suas crenças, o canto dessa ave de hábitos noturnos era uma manifestação que os parentes ofereciam aos guerreiros tupis visando animá-los para a guerra. A ave cantava para preannunciar a boa sorte e seu canto indicava a vitória dos Tupinambá sobre seus inimigos, além de preannunciar que os Tupinambá encontrariam seus ancestrais falecidos no *Guajupirá*.

Podemos inferir, então, que a influência da ancestralidade na vida Tupinambá é um elemento muito forte em sua cultura, e isso é perceptível devido ao fato de a vida dos tupis estar centrada na crença da ida de cada membro da comunidade ao *Guajupirá*. Com efeito, a viagem até lá era um momento muito esperado pelos Tupinambá por representar o reencontro deles

²⁵ Segundo crenças, *Matinta-pereira* era uma bruxa que se transformava em coruja, e que trazia consigo as mensagens dos mortos.

com seus antepassados. Portanto, ainda que ficassem tristes com a partida de um ente querido, a crença numa comunhão futura servia de consolo aos vivos.

Entende-se, pois, que as relações com seus parentes falecidos eram tão íntimas e significativas que a influência dos antepassados tupi transparecia em outras áreas, incluindo-se entre estas a tomada de decisões. Um exemplo disso era a manutenção do constante estado de guerra dos Tupinambá, a qual demonstrava que entre eles existia uma necessidade inegociável de vingar a mortes de todos os seus parentes e amigos falecidos pelas mãos de inimigos.

No capítulo seguinte, apresentaremos o objeto de análise central desta pesquisa: a guerra como promotora da antropofagia ritual, por meio da qual os Tupinambá concretizam a vingança em nome de seus antepassados. Serão demonstradas ainda a importância da antropofagia ritual para a cosmovisão Tupinambá e a desmistificação da visão entorpecida atribuída a esse ritual religioso, pelos homens brancos.

Meu canto de morte,
Guerreiros, ouvi:
Sou filho das selvas,
Nas selvas cresci;
Guerreiros, descendo
Da tribo tupi.

Gonçalves Dias

CAPÍTULO 3

A COSMOVISÃO ANTROPOFÁGICA TUPINAMBÁ

3. Introdução

Neste capítulo, abordaremos o objeto de estudos central de nossa pesquisa: o ritual antropofágico realizado na sociedade Tupinambá. Sua realização se insere em um estado de guerra e tem os povos originários como executores do rito. A realização da antropofagia era complexa por ser um ritual místico que exigia uma preparação minuciosa do início ao final do rito, quando se atingia o seu objetivo último: o sacrifício do inimigo.

A antropofagia mesma, assim como a guerra precedente e preparatória, tinha um grau de importância tal que, em seu entorno, todo o ritmo da comunidade se modificava para garantir que tudo estivesse pronto desde o momento de partida dos guerreiros na expedição para guerrear contra o inimigo, até o retorno deles com o prisioneiro.

Tendo o ritual antropofágico tupi como objeto de análise, dividimos este capítulo em duas partes, a fim de melhor compreender a complexa organização da comunidade Tupinambá. Na primeira, que versa “Sobre o ritual bélico”, discorreremos sobre o modo como ocorre o ato de guerrear dos Tupinambá, os preparativos prévios e o amparo espiritual a que recorrem, buscando a proteção para a guerra.

A segunda, denominada “Sobre o ritual antropofágico”, volta-se à grandeza e importância desse ritual para os povos nele envolvidos; e ainda, os motivos que levam os Tupinambá a realizar tal prática, seu significado no interior da cultura tupi, a relação com seus adversários, os elementos que o constitui e as implicações culturais deste ritual para os Tupinambá.

3.1. Sobre o ritual bélico

A análise acerca da antropofagia tupinambá exige, como procedimento imprescindível, que nos voltemos à compreensão do sistema bélico tupinambá, pelo qual todo o sacrifício ritual e seus desfechos se realizam efetivamente. É nele que se encontra toda a misticidade que envolve ambas as práticas, como veremos mais adiante, e isso porque é na preparação da guerra que os guerreiros tupis entram em contato com os espíritos²⁶ por meios dos pajés, envolvem-se com as danças, as cauinagens etc., ou seja, com tudo aquilo que, culturalmente, contribui para a vitória na guerra.

O modo de guerrear dos Tupinambá e o conseqüente sacrifício ritual causaram espanto em grande parte, se não em todos, os colonizadores que se instalaram no Brasil, muitos dos quais julgavam o ritual como ato plenamente bárbaro. Michel Montaigne foi um dos poucos que teve impressão diferente, pois foi exatamente o ritual antropofágico tupi um dos elementos da cultura tupinambá que despertou nele um fascínio sobre os povos do chamado Novo Mundo. Por isso, no capítulo intitulado *Dos Canibais*, em sua obra *Ensaio*, disse o seguinte:

Esses povos guerreiam com os que se encontram além das montanhas, na terra firme. Fazem-no inteiramente nus, tendo como armas apenas seus arcos e suas espadas de madeira, pontiagudas como nossas lanças. E é admirável a resolução com que agem nesses combates que sempre terminam com efusão de sangue e mortes, pois ignoram a fuga e o medo. [...] Quanto aos prisioneiros, guardam-nos durante algum tempo, tratando-os bem e fornecendo-lhes tudo de que precisam até o dia em que resolverem acabar com eles [antropofagicamente]. [...] Não o fazem, entretanto, para se alimentarem, como o faziam os antigos citas, mas sim em sinal de vingança. (MONTAIGNE, 2000, p. 198-199)

Assim, para Montaigne, o modo de guerrear e o conseqüente ritual nada tinham de bárbaro, porque os tupis “Fazem a guerra de um modo nobre e generoso e ela é neles desculpável e bela na medida em que pode ser desculpável e bela essa doença da humanidade, pois não tem entre eles outra causa senão a da inveja da virtude [da valentia]” (MONTAIGNE, 2000, p. 198-199); ao contrário dos considerados “civilizados”, que travavam conflitos movidos por ganância e poder.

Sobre a relevância da guerra para uma sociedade, Sun Tzu (2014, p. 7) relembra que “a arte da guerra é de importância decisiva para o Estado. Ela decide sobre vida e morte, traz segurança ou ruína. Nós temos forçosamente de nos ocupar com ela”. A guerra é um fenômeno

²⁶ Eles denominam estes espíritos, de **encantados**. Os encantados são entidades sobrenaturais, que auxiliam e fazem parte da religião indígena, contudo devido a pluralidade de tradições, interpretações sobre estas entidades podem variar de acordo com cada crença.

humano, caracterizada por confrontos entre dois ou mais grupos que, em geral, visam interesses contrários. Esses confrontos podem ser entre países ou entre grupos menores, como tribos e facções. Saber guerrear e estar pronto para o combate é, em razão da constante possibilidade de guerras, uma grande preocupação dos chefes de Estados, de comunidades ou tribos, já que a vitória ou ruína pode acarretar diversas implicações sociais e econômicas.

O ato de guerrear existe desde os primórdios. Há como exemplos contemporâneos dois grandes marcos históricos, a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), conflitos armados ocasionados por questões territoriais, econômicas e políticas, e dos quais o Brasil participou; e que se apresentam como dois grandes eventos da história da Civilização Ocidental que mobilizaram países em nível mundial a formarem alianças. Há também os “pequenos” conflitos nacionais, a exemplo da Guerra dos Farrapos (1835-1845) e a dos Canudos (1896-1897) ocorridas no Brasil; e a Guerra de Secessão (1861-1865), nos Estados Unidos. Somam-se a esses conflitos movidos por interesses econômicos e religiosos, como em alguns países da Ásia, que ainda contam com a intervenção de tropas estadunidenses. Ademais, fora desses poucos exemplos de parâmetro internacional e nacional, respectivamente, existem ainda conflitos entre facções, milícias, gangues etc.

Assim, independente da escala que elas abrangem, as guerras sempre existiram e continuarão a existir; e, independentemente da época que ocorram, apresentam características comuns: táticas e estratégias de combate, chamadas por Sun Tzu e Nicolau Maquiavel de arte da guerra; equipamentos voltados à defesa e contra-ataque etc., e as partes envolvidas no conflito, que podem ser grupos de pessoas, comunidades ou países.

Na sociedade Tupinambá, o nosso objeto de estudos, o fenômeno da guerra não ocorria de maneira muito discrepante dos dias atuais, porque possuía fim, armamentos e estratégias. O que a diferencia da contemporaneidade é o comportamento dos membros da aldeia nos momentos anteriores ao ato de guerrear, comportamento que Florestan Fernandes (1970) denominou, sabiamente, de ritual bélico. Mas por que ritual bélico? O que levou o antropólogo brasileiro a considerar tais atos como ritualísticos?

É preciso entender que, para os povos originários Tupinambá, a guerra ocorria de maneira cíclica²⁷, de tal modo que o “ciclo de guerra” era sistematizado e regulamentado visando estabelecer, com rigor, o papel de cada indivíduo no curso dos acontecimentos, isto é, do seu início até o fim, com a consumação dos inimigos. Na avaliação de Florestan (1970, p.

²⁷ Os conflitos armados dos Tupinambá ocorriam de maneira cíclica, pois, logo após o final das práticas ritualísticas, os integrantes da sociedade já iniciavam as preparações para o próximo conflito, ocasionando um ciclo bélico.

67), “Todas as atividades guerreiras faziam parte de um conjunto de ritos, organicamente integrados e interdependentes. Nele também se integravam os ritos de sacrifício do inimigo, de antropofagia e de renomação”. Assim, para que esse grande evento ocorresse, era necessário que os conjuntos de rituais fossem feitos durante o preparo da expedição. Dado isso, para os Tupinambá, a guerra assumia um cunho religioso, e, nela, todos esses rituais serviam para garantir o êxito na batalha e manter o equilíbrio social. Por todos esses elementos constitutivos, o antropólogo brasileiro conferiu ao rito a alcunha de ritual bélico.

Em seu livro *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, Florestan Fernandes identifica a existência de sete rituais que compunham o ritual bélico: 1) ritos para a determinação da guerra; 2) ritos preparatórios das ações guerreiras; 3) ritos propiciatórios; 4) ritos de tratamento do “estranho/inimigo”; 5) sacrifício ritual; 6) antropofagia ritual; e 7) ritos de renomação. Os três primeiros seriam antecedentes à guerra e serviam para garantir o êxito da expedição guerreira; o quarto seria o momento após a captura do inimigo; o quinto e o sexto seriam os motivadores da guerra e concretizariam o ato de vingança dos Tupinambá; o sétimo garantia um equilíbrio social com a renomeação do guerreiro e sinalizava o fim do ciclo bélico.

3.2. Dos rituais antecedentes à guerra

Na análise do rito antropofágico tupinambá, vemos que a *vingança por sangue inimigo* é o elemento cultural que estabelece a objetividade da guerra tribal, e os mecanismos utilizados para a escolha dos inimigos a guerrear era o que garantia a concretude e a particularidade da vingança. Assim, para que ocorresse efetivamente a vingança, os mais velhos se reuniam para deliberar sobre a necessidade e/ou oportunidade de realizar uma expedição guerreira contra determinado grupo.

Segundo Hans Staden²⁸(1930), em sua obra *Duas viagens ao Brasil*, essas reuniões ocorriam no terreiro a céu aberto, contando apenas com a presença masculina, e eram orientadas pelos *mborubichá*²⁹, os quais, enquanto exortavam seus companheiros e deliberavam sobre a

²⁸ Hans Staden (1525-1576) foi um explorador e mercenário alemão do século XVI. Esteve duas vezes no Brasil, onde participou de combates nas capitânicas de Pernambuco e de São Vicente contra os franceses e seus aliados indígenas. Em sua segunda estadia em terras brasileiras, foi capturado pelos Tupinambá, passando nove meses como prisioneiro, até ser resgatado pelo navio corsário francês Catherine de Vetteville, comandado por Guillaume Moner. Esse fatídico acontecimento lhe rendeu a famosa obra *Duas viagens ao Brasil*”, bastante rica em relatos acerca da cultura dos indígenas da sociedade Tupinambá.

²⁹ Os *pororubichá* ou *mborubichá* eram os chefes, os principais, em geral, velhos.

próxima expedição, realizavam a fumagem coletiva e cauinavam. Essa prática era comum nas reuniões, contudo, da fumagem coletiva só participavam os mais velhos, como símbolo de autoridade e por serem os detentores do conhecimento da misticidade que envolvia a mesma. Da cauinagem podiam participar também os homens classificados como *avá*, ou seja, sujeitos com idade entre vinte cinco e quarenta anos.

Acerca desse encontro, Jean de Léry (1961), missionário e escritor francês que esteve em contato com os Tupinambá, forneceu-nos uma interessante descrição do comportamento de um *mborubichá* durante tais eventos, ao dizer:

Perambulando, ou sentados em suas redes, os velhos exortam os companheiros da seguinte maneira: ‘Nossos predecessores’, dizem falando sem interrupção uns após outros, ‘não só combateram valentemente, mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como, pois, podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? [...]’

Em seguida, o orador bate com as mãos nos ombros e nas nádegas e exclama: — *Eríma, eríma, tupinambá conomi-nassú, tã, tã*, etc. [...], o que quer dizer: ‘Não, não gente de minha nação, poderosos e rijos mancebos não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vingemos os nossos pais!’. (LERY, 1961, p. 146)

Essas “pregações” eram de suma importância porque visavam despertar as emoções, já polarizadas, contra seus inimigos, canalizando-as para um fim comum: a vingança. Ademais, era o momento no qual os mais velhos asseguravam os valores morais do coletivo e estabeleciam um comportamento padrão a ser cumprido nas atividades rotineiras ou na guerra.

Em seguida, após terem chegado a uma resolução sobre a escolha do inimigo e a época do ataque, submetiam-na à análise do pajé, a quem cabia aprovar ou não a expedição e averiguar o sucesso da missão por meios dos ritos propiciatórios. Se aprovada, a decisão era comunicada a toda a aldeia e iniciavam-se os ritos de preparação para a guerra.

Nos ritos de preparação, a primeira coisa a ser feita era a manipulação dos alimentos, em especial da *farinha de guerra* ou *farinha de munição*³⁰. A fim de ganhar mais vantagens do ponto de vista bélico, os alimentos eram convertidos e conservados sob a forma de farinha, desse modo, diminuía-se a possibilidade de a comida estragar, facilitava-se seu transporte e garantia-se a manutenção do padrão básico alimentar de um Tupinambá. Assim, as raízes, as caças silvestres e os peixes eram torrados e deixados expostos para secar, depois eram

³⁰ Uma farinha de mandioca que era misturada com carimã, uma massa feita também de mandioca, porém fermentada. As mulheres da aldeia a torravam e a deixava bem seca, pois assim duraria por mais ou menos um ano sem deteriorar, e mesmo sendo menos saborosa contribuía na dieta dos guerreiros durante a expedição.

armazenados para a expedição. Os Tupinambá procediam assim, “por saberem naturalmente, que um soldado bem nutrido vale por dois, que a fome é a coisa mais perigosa num exército, por transformar os mais valentes em covardes e fracos, os quais em vez de atacarem o inimigo, buscam meios de viver” (EVREUX, 1873, p. 84).

Nesse rito, as mulheres e filhas dos guerreiros preparavam os mantimentos, enquanto os homens dedicavam-se a fazer os equipamentos militares; a fabricar ou consertar canoas, fazer arcos, tacapes, milhares de flechas, confeccionarem os ornamentos feitos de penas para a cabeça, tronco, membros e, ainda, para as armas. Por isso, Florestan (1970) afirma que a eficiência de um combatente tupi na guerra dependia diretamente do arsenal militar.

Ao mesmo tempo que preparavam os mantimentos e os armamentos, os Tupinambá, em especial o pajé, realizavam o rito propiciatório, uma prática que visava a comunicação com o espírito de seus antepassados, a fim de assegurar a “superioridade” (o sucesso) dos tupis em relação aos seus inimigos. Para que ocorresse tudo a contento, eram feitos alguns preparos prévios, como a construção de uma nova cabana, dentro da qual estendia-se uma rede branca e limpa; feito isso, levavam para dentro da oca uma grande quantidade de comida, cauim e farinha de raízes. Com tudo preparado e o povo reunido, o pajé, que seria o porta-voz dos espíritos, e, por isso, privara-se de relações sexuais com sua esposa durante os nove dias antecedentes ao ritual, era conduzido para o interior na maloca, onde permanecia sozinho após uma moça lhe dar água para se lavar.

Sozinho na oca, o profeta deitava-se em sua rede e começava a invocar o espírito por cerca de uma hora, de modo que o rito só terminava com a chegada do invocado. Sobre a chegada desse espírito, Thevet relata que “Ninguém o vê, mas todos percebem qualquer coisa semelhante a um ruído ou uivo. Ao que todos exclamam, a uma só voz: — *Rogamos-te dizer a verdade ao nosso profeta, que te aguarda lá dentro*” (THEVET, 1944, p. 217).

Na sequência, o pajé procedia os questionamentos e perguntas ao espírito referentes ao curso futuro da expedição, o conhecimento de seus inimigos: o que pensavam, quem eram etc., se algum tupinambá seria aprisionado e devorado pelos adversários e, principalmente, sobre quem venceria o combate. Diante disto, nota-se que esse ritual tinha um caráter predominantemente divinatório; os Tupinambá não visavam atrair a proteção da entidade³¹ invocada, mas principalmente obter informações, com o fim de verificar se a expedição seria favorável, se lhes garantia uma vantagem sobre seus oponentes.

³¹ Esta entidade possui a alcunha de *houiulsira*, que seria algo para se referir aos espíritos dos antepassados, semelhante a ave *Matinta Pereira*.

Sobre esse momento do rito, o que teria intrigado os colonizadores e provavelmente ao leitor deste texto, é saber como ocorria a comunicação entre o pajé e o espírito, uma vez que o espírito não podia ser visto, somente os ruídos de sua chegada eram ouvidos, diante disso, coloca-se outra questão: como o pajé obtinha as respostas aos seus questionamentos?

Conforme relatos de Alfred Métraux (1950), existia um instrumento sagrado dos Tupinambá chamado *maracá*, que servia como receptáculo para o espírito invocado, o qual

era formado por uma cabaça, na qual se introduziam sementes ou pedras. Fazia o papel dos chocalhos. Conservavam-no na mão, ou fixavam no chão, com o auxílio de uma flecha, que o atravessava de lado a lado e cuja extremidade tinha sido enfeitada com tufo de plumas de arara. A veneração, pela qual era tida o *maracá*, assim como o seu caráter eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruído reproduzia a voz dos espíritos. (MÉTRAUX, 1950, p. 144)

Mas os maracás não eram sagrados em si mesmo; a sua sacralidade era impressa ou concedida pelo poder instituído ao pajé, conforme narra Hans Staden:

Há algumas pessoas entre eles a que chamam de pajés. Eles são ouvidos como aqui se ouvem os adivinhos. Percorrem o território uma vez ao ano, vão de cabana em cabana e anunciam que um espírito vindo de muito longe esteve com eles e lhes delegou poder, que todos os chocalhos – os maracás – poderiam falar e receber poder; se eles, os pajés, pedirem, essas coisas lhes serão concedidas. (STADEN, 1930, p. 133)

Além disso, Staden discorre sobre uma parte do ritual propiciatório que era realizado por mulheres em estado de êxtase, e no qual desempenhariam o papel que caberia aos maracás, o de ser o canal entre os vivos e os espíritos. Veja como o alemão ilustra o rito:

Primeiro, os selvagens vão para uma cabana, pegam todas as mulheres da cabana e aplicam-lhes fumaça. Depois a mulher precisa gritar, pular e dar voltas até que fica tão exausta que cai ao chão como se estivesse morta. Então o feiticeiro diz: ‘Vejam, agora ela está morta. Logo a farei viver novamente’. Quando ela volta a si, ele diz que doravante está apta a adivinhar coisas futuras, e quando vão guerrear, as mulheres devem fazer adivinhações sobre a guerra. (STADEN, 1930, p. 135)

Essa informação é de suma importância porque além de demonstrar uma parte significativa do ritual propiciatório — a que ocorria após a fala e invocação do pajé por meio dos maracás —, aponta para uma função ativa e essencial das mulheres nos ritos de preparação para a guerra. Ademais, dado o exposto, encontra-se então a resposta para o questionamento feito anteriormente: o pajé obtinha suas respostas por meio do espírito que se materializava ora nos maracás, ora nas mulheres sob estado de êxtase.

Os ritos que envolviam a interpretação de sonhos também constituíam a trama desses rituais e serviam para prever o curso da guerra. A apreciação deles era feita em público e os pajés conduziam a decifração, de modo que, o próprio conteúdo dos sonhos comprovaria a ocorrência dos fatos, retirando quaisquer dúvidas dos Tupinambá. Segundo Florestan: “Por meio deles, sabiam com antecedência, portanto, se venceriam ou se seriam derrotados por seus inimigos. Quando os sonhos evidenciavam a segunda alternativa, desistiam da expedição guerreira” (FERNANDES, 1970, p. 77).

Portanto, somente após este complexo de rituais — que vai desde a escolha dos inimigos até os ritos propiciatórios — a expedição guerreira era iniciada. Nota-se, com efeito, que os rituais de preparação bélica³² eram decisivos para que o grupo decidisse se iniciaria ou não uma guerra. Nesse aspecto, a interpretação dos sinais do espírito era fundamental para confirmar se os tupis deveriam guerrear. Também a pregação dos *mborubichá* era essencial para tal fim, pois como aponta Florestan (1970), eles provocavam em seus ouvintes a exaltação dos valores coletivos, as obrigações para com os antepassados, o ódio ao inimigo e a vontade de uma conduta heroica, influenciavam as atitudes e os ideais daqueles indígenas.

3.3. Dos rituais seguintes à guerra

Os rituais que se seguem à expedição guerreira são fundamentais no ciclo bélico, porque os que dele participam trazem consigo os inimigos capturados e, ao chegarem na aldeia, iniciam os preparativos para o rito de sacrifício e a subsequente antropofagia. Tudo começa quando os prisioneiros passam pelos ritos de *tratamento do estranho*, nome dado a um complexo de rituais que visava integrar os capturados — ainda que provisoriamente — à vida do grupo vencedor, criando laços de sujeição entre o inimigo capturado e o guerreiro que o vencera, iniciando-se assim o processo de vingança de seus antepassados.

Aqui é importante salientar que não há muitos escritos que relatam com mais exatidão cada um dos ritos que compõe o conjunto da antropofagia tupinambá; segundo a literatura consultada, o único autor que deixou documentação significativa sobre os mesmos foi o

³² De toda esta preparação, os ritos propiciatórios eram os únicos que se mantinham durante a excursão, porque havia uma necessidade de saber se a expedição ainda seria favorável, e, por meio deles, era possível interpretar sonhos e, nesses casos, considerar manifestações de forças sobrenaturais como sinal positivo ou negativo. A aparição de determinados animais era considerada um mau presságio e poderia ser motivo plausível para o retorno à aldeia ou mesmo o cancelamento da expedição.

expedicionário Hans Staden, que, como dissemos, foi cativo dos tupinambá, e após ser liberto documentou tudo o que vivera antes e durante a prisão. Portanto, na literatura consultada, o que temos sobre esses ritos são os relatos escritos da experiência de um prisioneiro branco, o qual, sob a ótica de cativo branco, aponta uma única perspectiva do rito. É notória a existência de lacunas no tocante à apreensão dos fenômenos sucedidos à guerra, pois alguns papéis que cabiam aos prisioneiros em tais ritos só podiam ser feitos por cativos indígenas.

Após o aprisionamento e a conseqüente vinda para a aldeia, os cativos eram submetidos a quatro ritos: 1) a recepção agressiva; 2) os ritos de confrontação; 3) ritos de preparação do prisioneiro; 4) e os ritos de renovação da sepultura. Com essas práticas, os tupinambá visavam, em primeiro lugar: atuar sobre a personalidade do cativo, removendo todas as “impurezas” do estranho que pudessem oferecer perigos à comunidade e; em segundo, atribuíam a ele uma posição no círculo de relações sociais. Observa-se, então, que os ritos mencionados “tinham por fim estabelecer as condições de ajustamento recíproco entre os Tupinambá e seus prisioneiros, graças às quais os inimigos podiam ser sacrificados fora do campo de batalha” (FERNANDES, 1970, p. 82). O estabelecimento de um vínculo entre o guerreiro tupi e o inimigo era essencial para que a vingança fosse completa.

A recepção agressiva era o primeiro rito a ser observado e o mais citado entre os cronistas. Tratava-se do visível comportamento hostil ao cativo, desde o momento da captura, conforme o relato de Hans Staden:

Quando eu estava andando na floresta, eclodiram grandes gritos dos dois lados da trilha, como é comum entre os selvagens. Os homens vieram na minha direção e eu reconheci que se tratava de selvagens. Eles me cercaram, dirigiram arcos e flechas contra mim e atiraram. Então gritei: ‘Que Deus ajude minha alma!’. Nem tinha terminado estas palavras, eles me bateram e empurraram para o chão, atiraram e desferiram golpes de lança sobre mim. Feriram-me – Deus seja louvado – apenas numa perna, mas me arrancaram a roupa do corpo, um deles o casaco, um outro, o chapéu, o terceiro, a camisa, e assim por diante. (STADEN, 1930, p. 49)

Além disso, observa-se que durante todo esse ciclo bélico-antropofágico, os tupinambá faziam questão de reprisar o motivo da captura, bem como o destino final do inimigo, conforme narra a seguir o expedicionário alemão ao desembarcar em Ubatuba-SP, no acampamento tupinambá:

Dirigimo-nos a uma praia dando para o mar aberto. Bem perto, as mulheres trabalhavam numa lavoura de plantas de raízes que chamam de mandioca. Muitas mulheres estavam empenhadas em arrancar as raízes, e eu fui obrigado a gritar-lhes em sua língua: ‘*Aju ne xé pee remiurama*’, isto é: ‘Estou chegando, sou a vossa comida’. Desembarcamos. Nesse momento, todos, jovens e velhos, saíram de suas

cabanas, que ficavam num morro, e queriam me ver. Os homens foram com seus arcos-e-flechas para suas cabanas e entregaram-me às mulheres, que ficaram comigo. Algumas andavam à minha frente, outras atrás de mim, e enquanto isso dançavam e cantavam uma canção, o que, segundo seus hábitos, fazem perante o prisioneiro que querem comer. Levaram-me, então, até a caiçara, a fortificação de grossos e longos varapaus que cerca as cabanas como uma cerca faz com um jardim. Necessitam dela como proteção contra seus inimigos. No interior da caiçara as mulheres se jogaram sobre mim, golpearam-me com os punhos, arrancaram-me a barba e disseram na língua delas: ‘*Xe nama poepika aé!*’, ‘com este golpe vingo o homem que foi morto pelos teus amigos’. Nisto me levaram para a cabana onde tive de deitar numa rede, e mais uma vez vieram as mulheres e bateram em mim, arrancaram meus cabelos e mostraram-me de modo ameaçador como pretendiam me comer. (STADEN, 1930, p. 54)

Essa narrativa evidencia que o tratamento agressivo era expressado simbolicamente pelas ameaças canibalescas e, fisicamente, pelos golpes transferidos aos prisioneiros. Ademais, essa recepção hostil ocorrida no acampamento era protagonizada apenas por mulheres e crianças, enquanto os homens ficavam em outra cabana realizando rituais imperceptíveis ao cronista. Assim, “a aceitação do *estranho*, subordinava-se [...] ao desejo e à necessidade de vingança, servindo os parentes e amigos mortos pelos adversários no ‘leito de honra’ como penhor das relações estabelecidas entre as personalidades hostis em presença” (FERNANDES, 1970, p. 83).

O rito de confrontação era uma cerimônia exclusiva para os prisioneiros indígenas de grupos inimigos, e do qual Staden não participou efetivamente por não ser indígena, porém teve a oportunidade de vê-lo sendo praticado, com isso traz relevantes contribuições acerca do momento de sua realização. Nesse rito, os guerreiros faziam uma grande roda e uma vez colocados os prisioneiros no centro da mesma, começavam a cantar e a tocar os maracás ao mesmo tempo que proferiam frases desafiadoras, por meio das quais instigavam a hostilidade. Durante a prática desse ritual, tornava-se ainda mais evidente o objetivo dos Tupinambá com suas expedições guerreiras, como testemunhou Hans:

Na mesma noite ordenou que todos trouxessem seus prisioneiros para um descampado em frente à floresta, à beira da água. O que foi feito. Os selvagens reuniram-se e formaram um grande cerco dentro do qual ficaram os prisioneiros. Estes tiveram de cantar todos juntos e agitar os ídolos, os maracás. Em seguida, um após o outro falou destemidamente, dizendo: ‘Sim, nós saímos, como fazem os homens corajosos, para capturá-los e comê-los, a vocês, nossos inimigos. Mas vocês foram mais fortes e nos capturaram. Não pedimos nada. Os combatentes valorosos morrem nas terras de seus inimigos. E nossa terra ainda é grande. Os nossos ainda se vingarão em vocês’. Então os outros responderam: ‘Vocês já eliminaram muitos dos nossos. Queremos vingá-los em vocês’. Quando terminaram essas falas, cada um levou seu prisioneiro para seu abrigo. (STADEN, 1930, pp. 90-91)

A função do rito se encontrava na determinação de uma posição recíproca entre o guerreiro e o cativo, que era definida pelas obrigações coletivas de retaliação e pela expectativa de consumação no sacrifício ritual. Assim, o guerreiro reforçava sua vontade de vingança demonstrando ao cativo a disposição em atingir o objetivo do rito, levando o prisioneiro inimigo a perceber que seus inimigos o consumiriam verdadeiramente em sacrifício, cabendo ao cativo evidenciar que ser consumido antropofagicamente era fim honroso.

Os dois momentos que se seguiam aos rituais de integração, o de preparação do prisioneiro e o de renovação da sepultura, misturavam-se, sendo separados de forma terminológica para fins científicos. O ritual de preparação consistia em descaracterizar o inimigo, modificar simbolicamente sua personalidade: as mulheres e crianças cortavam os cabelos do prisioneiro, depilavam-no, retiravam suas sobrancelhas e lhe colocavam adornos. Após isso, o cativo era conduzido à cabana do defunto que seria vingado e, então, a sepultura seria renovada pelo prisioneiro, que purificaria e limparia os objetos pessoais do falecido, tais como ornamentos, arco e flechas. Após essas limpezas e modificações sofridas, o capturado tinha sua vida oferecida ao parente morto, em cuja memória deveria ser morto e consumido ritualmente.

Somente após esse complexo de rituais o prisioneiro obtinha uma posição no ciclo social tupinambá e não mais estaria à disposição pública, restringindo-se apenas ao seu captor, isto é, à pessoa que ficaria incumbida de realizar seu sacrifício póstero. A partir desse momento, enquanto o cativo vivesse na comunidade — o que poderia levar meses — deveria morar na oca do captor tupi.

É importante ressaltar que cada guerreiro tupi vitorioso se encarregava do prisioneiro que capturasse; mesmo que em todos os rituais houvesse a participação dos demais integrantes da aldeia, o cativo era de responsabilidade do seu captor. A este competia abrigá-lo durante sua prisão, bem como desferir o golpe fatal ao final da cerimônia.

A seguir, apresentamos a fase final do ciclo e o motivo que nos levou a analisá-la mais detidamente separando-a dos demais ritos, ainda que faça parte do ciclo bélico. O destaque se dá porque o sacrifício ritual e a consequente antropofagia era o momento mais aguardado pela comunidade tupinambá, em especial pelo guerreiro, e o mais temido pelo cativo.

3.4. Sobre o sacrifício e a antropofagia ritual

Como discutido no primeiro capítulo deste trabalho, por antropofagia ritual entende-se a prática religiosa que envolve inúmeros ritos e significados místicos para aqueles que praticam o rito, não dizendo respeito apenas ao ato de consumir carne humana. No Brasil, houve uma tentativa do emprego do termo “antropofagia” entre os anos de 1928 e 1929, quando Oswald de Andrade (1890–1954) e Tarsila do Amaral (1886–1973) utilizaram o termo em um sentido metafórico para designar uma corrente de vanguarda que, posteriormente, ficaria conhecida como *Movimento Antropofágico*, e tinha como objetivo a valorização e a estruturação de uma cultura de caráter nacional. Neste contexto, ao referir-se ao termo “antropofagia”, o poeta brasileiro se remetia ao ato de “devorar” a cultura alheia e “digeri-la”, tomando para si o essencial e criando algo novo a partir das diferenças. Aqui não será utilizado o sentido metafórico/literário deste termo, pois a proposta é retornar a um dos principais pilares que sustentava a cultura tupinambá e descrevê-lo em suas nuances.

Como dito, o sacrifício antropofágico era o ápice de todo o ritual, o grande momento esperado por toda a comunidade, inclusive pelo cativo, e para o qual se preparava longamente, dentro da tradição. O evento não acontecia logo após os ritos descritos acima, pois cada um deles poderia se desenvolver durante semanas ou meses, tendo em vista que os Tupinambá faziam a contagem de tempo pelas fases lunares. Sendo assim, o cronograma ritualístico era determinado pelas passagens da lua, de modo que havia uma preparação para cada fase do ritual, que só se completaria com o sacrifício final, isto é, com a concretização da antropofagia, ocorrida durante a grande festa do sacrifício.

Ademais, para que o cativo permanecesse na comunidade, era necessário retirar todas as “impurezas” do inimigo, ou seja, abater tudo aquilo que podia oferecer algum risco à comunidade Tupinambá. Por isso, o prisioneiro era submetido a uma série de rituais que visavam lhe dar uma posição social junto ao grupo vencedor; isso fazia com que a hostilidade impressa na relação captor-capturado diminuísse, uma vez que, simbolicamente e de modo transitório, o prisioneiro passaria a ser integrante da comunidade.

Por outro lado, para que o sacrifício ocorresse, era necessário o desligamento do estranho do ciclo social Tupinambá e atualização de sua ligação com o espírito que seria vingado. O que se sucedia era que o cativo, alguns dias antes de seu sacrifício, restituía seu papel de inimigo irreconciliável, isto é, aquele papel que possuía antes da captura e dos rituais de integração; e isso fazia com que ele voltasse a oferecer perigo para a comunidade e mesmo uma possível tentativa de fuga. Assim, como os ritos tinham uma determinada duração e os

Tupinambá deveriam conviver com o inimigo até a completude do rito, após reaver seu papel de inimigo, era necessário aumentar a vigilância em torno do prisioneiro.

Quando decidiam o momento do sacrifício antropofágico, toda a comunidade se mobilizava em torno dos preparativos iniciais da cerimônia. Antes de tudo, os instrumentos que seriam usados no rito eram preparados e consagrados; na sequência, os caciques começavam a trançar a muçurana, que era a corda a ser amarrada ao prisioneiro no momento de sua morte, um objeto de culto e respeito religioso.

Após isso, os indígenas preparavam a ibirapema (o bastão utilizado para golpear o cativo), instrumento que possuía uma cabeça (maçã) arredondada e um punho que, segundo Métraux (1950), media de sete a oito palmos, desde a cabeça até a extremidade inferior, e era ornada com mosaicos de palha. Em sua preparação, uma mulher untava-o com um líquido pegajoso, depois pintava a maçã do tacape com um pó cinza feito de casca de ovo, e em seguida, fazia alguns desenhos no pó da casca aplicada, enquanto fazia isso outras mulheres dançavam e cantavam à sua volta.

O punho da ibirapema também era decorado com plumas e penas de várias espécies de pássaros. Finalizada a decoração do instrumento, os tupis o penduravam dentro de uma cabana vazia e passavam a noite cantando em seu entorno. Além disso, as mulheres se encarregavam de fabricar vasos de inúmeros tamanhos, alguns com o fim de armazenar o cauim e outros a tinta com a qual pintariam o prisioneiro.

Às vésperas da cerimônia antropofágica, faltando em torno de cinco dias para a consumação, a muçurana era levada para o centro da aldeia e, na presença do prisioneiro, era pintada com uma substância branca e deixada para secar. Mais tarde, um homem ia até o instrumento e dava dois nós complexos, após entrelaçá-la. Os outros a sua volta batiam palmas e gritavam de alegria. Por fim, a muçurana era colocada em um vaso e levada até o guerreiro a quem pertencia o prisioneiro.

No dia que a corda era pintada, os indígenas construíam uma cabana no lugar onde o cativo seria sacrificado e para lá o conduziam, levando consigo a sua rede. Ao adentrar a oca, a rede era estendida e a parte frontal da cabeça do prisioneiro era raspada, tendo seu rosto e corpo pintados com jenipapo; as mulheres das quais dependiam o prisioneiro também adentravam a cabana para serem pintadas igualmente de preto. Depois, voltavam para suasocas, retornando à cabana somente à noite, onde dormiriam e permaneceriam ali até a finalização do ritual. Com isso, a partir do momento que o cativo era adornado, ele reassumia seu papel inicial de inimigo irreconciliável e voltava a ser tratado de modo hostil, como relata Métraux:

Os prisioneiros voltavam para as suas casas, retornando, à noite, à oca acima referida, onde os aguardavam certo número de velhas, que, pela manhã, tinham sido enegrecidas como as demais. Essas velhas deitavam-se nas redes, que tinham armado em redor dos prisioneiros, entoando, nessa ocasião, canções. As canções, que duravam toda a noite, exprimiam o desdém dos tupinambás pelos cativos e pela gente de sua tribo, que jamais fora capaz de matar ‘algum dos amigos’ daqueles. Anunciavam, ainda, a sorte que lhes aguardava e a vingança que se propunham tirar deles. (MÉTRAUX, 1950, p. 246)

Enquanto, o prisioneiro ficava na cabana sob a vigilância das mulheres, os homens que participariam da execução do sacrifício se reuniam em uma maloca especial para prepararem a festa. Ali desenhavam a pele com jenipapo e adornavam-se com plumas vermelhas; colocavam um pó de cascas de ovos verdes no rosto, penas na cabeça e pintavam as pernas de vermelho.

No dia seguinte, antes de amanhecer, todos buscavam bambus e faziam uma grande fogueira em torno da qual homens e mulheres dançavam ao redor do fogo, concomitantemente a isto, ao prisioneiro era ofertada uma chance de se vingar dos membros daquela aldeia. Colocavam-no a certa distância dos dançarinos e à sua frente dispunham pedras para que ele as atirasse contra as pessoas que dançavam ao seu redor e lhe diziam, de modo hostil e ameaçador, que queriam devorá-lo.

Na véspera da grande festa, ao amanhecer, o cativo era levado às margens do rio para banhar-se e, ali, tiravam-lhe os pelos restantes do corpo. Nessa parte, é interessante notar uma pequena prática que possuía o fim de demonstrar a força e a coragem do cativo, bem como firmar a superioridade dos Tupinambá sobre aquele prisioneiro, pois às vésperas do sacrifício estes o libertavam, dando-lhe uma chance de fugir para se salvar; mas isso não acontecia, e o inimigo era capturado novamente. Essa prática também estabelecia uma relação de presa-predador, por meio da qual os Tupinambá, sendo o predador forte e ágil, ofertavam uma falsa liberdade ao inimigo, fraco e lento, de modo a firmarem-se novamente como vitoriosos³³. Acerca desse momento, Métraux, citando Claude d'Abbeville³⁴, relembra:

O infeliz principia logo a correr, como se desejasse salvar-se. Mas os índios correm-lhe atrás, como cães em perseguição ao veado. E, em poucos instantes, o desgraçado está de novo preso: à semelhança daquele que o prendeu em combate, o índio, a quem, por ser o mais corredor da companhia, cabe pôr-lhe novamente a mão à garganta e agarrá-lo, é considerado um dos mais valentes, adquirindo, com essa proeza, mais um título de honra, - título que conserva durante toda a vida. Tais ações são reputadas

³³A incorporação de personalidades animais às atitudes humanas era muito comum na sociedade Tupinambá. Seus membros acreditavam que imitar os trejeitos de animais, como a onça, obtinha-lhes um bom desempenho em tempos de guerra, além de exaltar a superioridade que o animal impõe.

heroicas, bem como o encargo de matar o prisioneiro. (D'ABBEVILLE, 1945, p. 291 apud MÉTRAUX, 1950, p. 249)

Quando recapturado, em uma tentativa de demonstrar força e coragem, resistia o quanto conseguisse às investidas do agressor, que o amarrava com muçurana, imobilizando-o e conduzindo-o novamente à sua cabana. Em seguida, em um dado momento do dia, os indígenas transportavam a ibirapema para a oca onde o prisioneiro se encontrava e ali o instrumento permanecia até ser usado no sacrifício.

Após o pôr do sol, os tupinambá se reuniam ansiosos para começar as comemorações e se embriagarem com o cauim. Todavia antes de iniciarem a cauinagem o cativo era colocado no centro da aldeia, onde deveria dançar ao som dos maracás. Terminada a dança, ele era conduzido à sua cabana e a partir daquele momento o inimigo não mais poderia consumir alimentos, a não ser frutas que impedissem um excessivo derramamento de sangue. Durante toda a noite o prisioneiro ficava sob vigilância das mulheres, com o pescoço preso à muçurana, a qual tinha suas extremidades sendo seguradas por elas. E, mesmo próximo ao sacrifício, o cativo ainda demonstrava desdenho pela morte e incitava vingança em seu nome, conforme a fala de um prisioneiro:

Nossos amigos, os maracajás, são homens de prol, fortes e poderosos guerreiros, tendo prendido e devorado vários de vossos parentes, vossos inimigos. E vários parentes também dos que me têm em poder e me destinam à morte. Mas, cedo eles me vingarão e vos hão de devorar quando bem quiserem. E o mesmo sucederá aos vossos filhos. Quanto a mim, já matei muitos amigos desse maligno *Aignan*, que me fez prisioneiro. Sou forte e poderoso. Fui eu quem, inúmeras vezes, pus a correr a vós outros, poltrões, que não entendeis nada em matéria de guerra. (THEVET, 1575, apud MÉTRAUX, 1950, pp. 254-255)

Na sequência do rito, ainda naquela noite, com exceção das mulheres que ficavam de guarda na cabana, os indígenas passavam toda a noite bebendo e cantando, e os guerreiros recordando-se de suas grandes proezas, fazendo todo rebuliço característico das festas do cauim. Alguns cronistas relataram a participação do cativo nessas festas, porém, é duvidosa a veracidade desses relatos se se admite que o inimigo tenha retomado seu papel hostil na esfera das relações sociais, como era antes de ser capturado, por conseguinte nada tendo a comemorar com seus adversários.

No dia do sacrifício, acabado o cauim, as mulheres acordavam bem cedo, dançavam ao redor do tacape que ali já se encontrava, acordavam o prisioneiro e depois destruíam a cabana provisória, e ali, onde seria o local de sua execução, acendiam novamente uma fogueira. Nesse momento, tiravam a muçurana do pescoço do preso, passavam-na em volta de seu corpo e

puxavam-na com força para os lados opostos. Em seguida, uma mulher segurava firmemente o tacape e o entregava a um guerreiro, que o mostrava ao prisioneiro; concomitantemente a isso, o guerreiro responsável pelo açoitamento do inimigo adornava-se com os mais belos enfeites, noutra cabana, de modo que:

À cabeça levava o sombreiro de plumas e, ao redor da fronte, o diadema rubro, ‘cor da guerra’. Ao peito, cruzavam-se colares de conchas, ou ainda de plumas. De plumas eram também os braceletes, ou ligas, que lhe recobriam os braços e as partes. Dos rins pendia uma enorme rodela de plumas de avestruz e, nas espadas, tinha um manto de penas de íbis vermelha. Estava o rosto pintado de rubro e o corpo embranquecido de cinza. (MÉTRAUX, 1950, p. 258)

Estando pronto, amigos e parentes iam buscar o guerreiro responsável pelo sacrifício, escoltando-o enquanto cantavam, soavam os tambores e tocavam flautas. Quando ele chegava junto à fogueira, o tupinambá que segurava o tacape transmitia-o para realizar o golpe, como se vê no trecho de um diálogo entre captor e capturado:

Por fim, era a espada restituída ao carrasco, que se dirigia ao prisioneiro no seguinte tom; ‘Não pertences à nação (tal ou qual), nossa inimiga? Não mataste e devoraste, tu mesmo, aos nossos parentes e amigos?’ Ao que o prisioneiro, mais altivo que nunca, respondia: ‘*Pa, che tan tan, aiouca atoupavé* (o). Sim, sou muito valente e realmente matei e devorei muitos. Não estou a fingir, pois, com efeito, assaltei e venci vossa gente, devorando muitos’. O executor, então, replicava: ‘Agora estás em nosso poder; serás logo morto por mim e moqueado e devorado por todos’... ‘Pois bem’ (tornava a responder o prisioneiro) ‘vingar-me-ão meus parentes’. (MÉTRAUX, 1950, p. 259)

Após esse breve diálogo, o executor golpeava o prisioneiro na nuca, e esse caía imediatamente. Rapidamente, as mulheres pegavam o morto e o colocavam em cima da fogueira, a fim de amolecer a pele, e em seguida arrancam-na toda, deixando-o inteiramente branco.

Tendo retirado a pele, um homem cortava pernas e braços rente ao tronco; mulheres se aproximavam e pegavam os quatro pedaços, andavam e gritavam em sinal de felicidade ao redor das cabanas; depois separavam o tronco frontalmente. Feito isso, todos os pedaços eram divididos: os homens ficavam com as partes mais duras; as mulheres e crianças, com as vísceras e as partes mais moles. Ainda, durante a festa, aquele que fez a execução mudava de nome e recebia uma marcação, a indicação da quantidade de prisioneiros mortos ritualmente feita por ele. Sobre esses momentos finais, Staden relata:

As vísceras ficam com as mulheres. Fervem-nas, e com o caldo fazem uma massa fina chamada mingau, que elas e as crianças sorvem. As mulheres comem as vísceras, da mesma forma que a carne da cabeça. O cérebro, a língua e o que mais as crianças

puderem apreciar, elas comem. Quando tudo tiver sido dividido, voltam para casa, e cada um leva seu pedaço.

Àquele que matou o prisioneiro atribui-se mais um nome, e o chefe da cabana lhe faz uma incisão com o dente de um animal selvagem na parte superior dos braços. Quando a ferida está curada, veem-se as cicatrizes, e elas têm o valor de uma honrosa ornamentação. Durante estes dias o homem fica deitado na rede. Dão-lhe um pequeno arco com uma flecha, com o que deve fazer passar o tempo, e ele atira sobre um alvo de cera. Isso ocorre para que os braços não lhe fiquem trêmulos por causa do espanto com o golpe mortal.

Tudo isso eu vi, e estive presente. (STADEN, 1930, p. 149-151)

Por fim, o ciclo bélico se encerra com o rito de renomação, isto é, quando o guerreiro responsável recebia sua digna marcação. Caso fosse seu primeiro prisioneiro, o guerreiro recebia um novo nome, demonstrando assim a toda comunidade seu amadurecimento enquanto homem. Após todos os dias de preparação do rito antropofágico e da complexa rede de rituais que o compunha, a vida tupinambá voltava ao normal, e os tupis ficavam à espera de um momento oportuno para que um novo ciclo se iniciasse novamente.

Após esse longo relato, podemos dizer que a realização da antropofagia se desenvolve ao longo de um complexo ritual, que ela é o começo e o fim de um ritual que rege a vida na aldeia tupinambá; dela partem o casamento, os momentos póstumos, as honrarias, os ritos de passagem das fases da vida e outros. A antropofagia representa o próprio processo de desenvolvimento e conservação da sociedade e da cultura tupinambá, sendo, pois, um dos pilares de sustentação dos tupis e de uma cosmovisão que visa concretizar a vingança em prol de seus antepassados, conferindo paz e privilégios póstumos ao vingador. É, ao mesmo tempo, organizadora social e prática religiosa, que se mantém tanto do ponto de vista metafísico quanto empírico.

Sobre isso, os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro (1951) e Manuela Carneiro da Cunha (1943), no artigo *Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá*, refletindo sobre o significado da vingança nas comunidades tupis, afirmam que “A vingança é, assim, a instituição por excelência da sociedade Tupinambá. Casamento, chefia, xamanismo, profetismo até, tudo não só se articula, mas como que se subsumi na vingança” (CASTRO & CUNHA, 1985, p. 6).

Podemos afirmar que a vingança seja uma instituição por excelência nas sociedades tupis, e que nelas a vingança somente se realiza por meio da antropofagia. Assim, o fenômeno não pode ser visto meramente como um ato de ingerir carne humana, afinal não haveria a necessidade de se desenvolver todos os ritos que o constitui e tê-lo como ápice do maior e mais importante acontecimento cultural dos Tupinambá. Nesse contexto, o sentimento de vingança é a fâisca que faz todo o ciclo bélico girar; a guerra e o subsequente ritual antropofágico dão forma a este sentimento e o concretizam, efetivamente. O que se sucede daí é um estado

permanente de vingança entre os grupos envolvidos; o ciclo bélico eventualmente chega a um fim, mas a cumplicidade que se permite prever uma vingança futura perdura.

Dado o exposto, após descrevermos os eventos acima, é possível retomar a principal ideia de Montaigne. Ao escolher os Tupinambá como objeto de observação, ele visou apontar e refletir a postura etnocêntrica adotada durante a “descoberta” do Novo Mundo, a qual denomina os povos originários brasileiros como bárbaros devido as práticas antropofágicas. Porém, segundo o filósofo, em muitos casos, os europeus é que são os dignos de receber tal adjetivo. Acerca disso o francês assevera:

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não comente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar um homem previamente executado. (MONTAIGNE, 2000, p. 199)

O objetivo de Montaigne (2000) não era descrever os rituais como outrora fizeram os europeus — ainda que a descrição contribua para o aprofundamento do raciocínio —, mas conduzir o povo europeu, sobretudo o francês, ao reconhecimento da semelhança entre suas próprias práticas e o rito antropofágico. Uma atitude considerada cruel não dita o estado de civilização e de humanidade de dada sociedade, pois “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos” (MONTAIGNE, 2000, p. 195). Com isso, o filósofo evidencia que a existência de um comportamento etnocêntrico é natural e humana, sem isso não é possível julgar a cultura do outro e, conseqüentemente, a própria.

Como dita a história, sabemos que os europeus “civilizados” cometiam atrocidades, justificadas com pretexto religiosos. a Inquisição, por exemplo, exterminou várias mulheres, que em muitos casos eram denunciadas falsamente por vizinhos, apenas pela satisfação de vingança. Em contrapartida, sabemos que o hábito antropofágico tinha fundamentos religiosos; os ditos “maus costumes” dos Tupinambás eram sua verdadeira religião (CASTRO, 2018).

Certamente, o retorno reflexivo sobre a própria cultura proposto por Montaigne é uma tarefa sublime e à frente de seu tempo. A partir dela, inicia-se também um superficial desmantelamento da ótica etnocentrista que incide sobre o Brasil. Ademais, sinaliza-se o começo de uma verdadeira antropologia, acerca do que assente Viveiro de Castro:

Uma verdadeira antropologia, ‘devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos’ (Maniglier 2005b: 773-74), pois o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação. (CASTRO, 2018, p. 21-22)

Contudo sabemos do árduo trabalho que é julgarmos, sem a interferência dos nossos, os costumes dos outros, e para fazermos um bom uso da razão é necessário mantermos um justo posicionamento sobre a moral de outros povos. Mesmo que haja o reconhecimento dessa dificuldade, não encontramos na filosofia montaigneana uma relatividade moral; ela expressa, sim, incomodo diante das práticas de ambas as sociedades, dos europeus e dos Tupinambá.

Entretanto, ao comparar os dois povos, Montaigne deixa posto o equívoco dos europeus em considerar os indígenas selvagens, destituindo-os de humanidade, pois também deixam a desejar do ponto de vista moral. A aproximação do indígena tupinambá e do europeu civilizado possui um propósito para o filósofo: o estabelecimento da ideia de humanidade. Sobre essa questão, Ana Carolina Mondini, em seu artigo *Os Tupinambás no limite da razão*, acentua:

Montaigne reconhece um sentido de humanidade que se concilia, respeitosa e coerentemente com a existente particularidade dos sujeitos. Nesse sentido, a humanidade caracteriza-se pelo conjunto que engloba todas as pessoas em conformidade às suas características comuns e particulares. (MONDINI, 2021, p. 26)

Esse trecho enfatiza o oposto do que seria considerar o indígena um objeto sob a ótica etnocêntrica. Montaigne defende ainda que a humanidade apenas se realiza por sua relação com a noção de natureza, que serve principalmente como demarcação para o sentido de ser humano, “e como consequência possibilita humanizar mesmo o que à primeira vista, pelos ares selvagens, não seria não humanizável” (MONTINI, 2021, p. 28).

Desse modo, o filósofo francês eleva a proximidade dos Tupinambá com a natureza, a fim de remove-los da condição de selvagem, no sentido barbaresco que os europeus instituíram, ao mesmo tempo em que os inclui no contexto de humanidade, haja vista as regras sociais que, segundo ele, os Tupinambá possuem.

Por fim, a afirmação da alteridade, encontrada na filosofia montaigneana, coloca-o como correspondente da nova e verdadeira antropologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Tupinambá ganharam um célebre admirador, Montaigne, que com sua filosofia propôs aos seus concidadãos europeus um movimento de autorreflexão sobre seus próprios costumes e modo de viver, com o objetivo de os induzirem a uma reflexão humanizada acerca do que entendem por selvagem, selvageria, bárbaros e barbaridades. A partir disso, o autor francês apresenta um sentido de humanidade que é orientado pela concepção de natureza, para então poder destituir os indígenas Tupinambá do olhar etnocêntrico barbaresco, possibilitando, com isso, a manifestação da alteridade entre os povos.

Dado isso, com o mesmo fim de Montaigne, neste trabalho abordamos uma temática pioneira no campo da filosofia indigenista. Buscamos analisar um costume da cultura dos povos tupinambá brasileiros, o ritual antropofágico. Tratamo-lo não apenas como uma prática religiosa, decorrente de um estado de guerra constante mantido contra seus inimigos; mas também do ponto de vista sociocultural e filosófico, para demonstrar que o rito antropofágico faz parte da cultura tupinambá e coloca-se como um meio para a concretização da vingança aos seus entes falecidos.

Para isso, o trabalho foi escrito, sobretudo os capítulos dois e três, de uma maneira descritiva, a fim de evitar que pré-julgamentos recaíssem sobre o objeto de estudos e o tornasse ainda mais “apagado” e discriminado; tudo isso em prol da desmistificação dos costumes dos povos originários Tupis. Optar por esse modo de escrita foi uma maneira que encontramos de deixar a cultura tupinambá mais autêntica, sem intervenções brancas, cristãs e etnocênicas.

Para além disso, ao nos propormos a escrita desta monografia, levantamos a hipótese da intenção que motivaria a execução da antropofagia, se teria cunho meramente afetivo, ao vingar seus antepassados, ou se seria uma espécie de mecanismo que visaria o equilíbrio interno daquela comunidade. Dado isso, inferimos que o ritual, não apenas o antropofágico, mas todos aqueles outros discorridos no capítulo terceiro, ocorrem por fins de vingança aos entes falecidos.

Não descartamos a existência de uma tentativa de equilíbrio, mas, não, social e, sim, em um plano espiritual-religioso, no qual os indígenas presentes tentam conferir aos falecidos uma tranquilidade *post-mortem*. E isso se confirma com a forte influência que esses antepassados possuem sobre os demais no incurso da guerra e no conseqüente ritual antropofágico.

A antropofagia é o ato de comer a carne humana; o rito antropofágico é um complexo de rituais religiosos que visam consumir a carne do inimigo para que os antepassados mortos sejam vingados. Contudo, na aldeia tupinambá, ela só ocorre após a consolidação de uma outra rede complexa de rituais, que possibilita o conflito bélico. A antropofagia, então, sinaliza o fim de um ciclo bélico instaurado, mas também trilha o cumprimento de outros costumes, que rege a organização social desses povos originários, como demonstrado no capítulo dois. Ademais, a maior motivação para que tal rito seja consumado seria a necessidade que os tupinambás tinham de vingar seus antepassados mortos por seus inimigos. Essa é uma vingança por mortes passadas, mas que ao mesmo tempo anuncia mortes futuras, como apontado em diálogos no capítulo terceiro; o que mantém um estado de guerra permanente.

Dado o exposto e tendo em vista a hipótese de pesquisa deste trabalho, a saber: se a antropofagia ocorre de fato em razão de uma vingança aos seus entes falecidos; inferimos que o ritual antropofágico ocorre, sim, por vingança aos seus ancestrais, e que também faz parte de um complexo de rituais religiosos estruturados e rigorosos. A antropofagia, então, não é uma forma de restabelecer a eunomia social; ela está arraigada a um sentimento afetivo por aquele ente que partiu, e também como uma maneira de adquirir honrarias a si próprio. Ela pode representar um pilar que ordena a organização sociocultural dos tupinambás, assim como qualquer outro elemento cultural religioso presente em qualquer sociedade.

Assim, cumprimos todos os objetivos que tínhamos proposto no começo deste trabalho. Ao expormos a complexa organização social tupinambá e nos aprofundarmos em um dos principais costumes dessa sociedade, contribuímos para que a imagem de selvageria e barbárie construída ao longo dos anos pelos europeus fosse, ainda que minimamente, amenizada.

Evidentemente, há muito a se fazer no que tange à história indígena no Brasil, afinal são mais de quinhentos anos de costumes e direitos sendo subjugados. Este trabalho se configurou então, em um esforço de entender o Outro, e acreditamos que a melhor maneira de termos essa percepção é começarmos por um dos pilares que rege essa ou aquela sociedade, a cultura vinculada a ela, os dogmas religiosos. Dado isso, esta monografia foi muito importante para nosso conhecimento e aprofundamento do tema, sobretudo no âmbito da filosofia, onde poucos estudiosos se voltam para essa questão.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

AGNOLIN, A. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*. *Revista Antropologia*. São Paulo, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 jan. 2020.

ALMEIDA, M. R. C. de. *A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017. Resenha de: GARCIA, E. F. *Os índios na história do Brasil*.

Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 30, n. 59, p. 279-282, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882010000100015&script=sci_arttext>. Acesso em: 12 de ago. de 2020.

ANDRADE, O. de. Erro de português. In: _____. FARACO; MOURA. *Língua e Literatura*. v.3. São Paulo: Ática, 1995. pp. 146-147.

_____. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*. Reedição da Revista Literária publicada em São Paulo – 1 e 2 edições – 1928-1929. São Paulo: CLY, 1976. p. 3;7. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/manifesto_antropofago.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2020.

ANHANGÁ. In: Wikipédia: *a enciclopédia livre*. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Anhang%C3%A1>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

ANTROPOFAGIA. In: *Significados*. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/antropofagia/>>. Acesso em: 02 mar. 2020.

BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. [S. l.], 10 mar. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm>. Acesso em: 12 mar. 2020.

CAMINHA, P. V. de. *A carta de Pêro Vaz de Caminha*. Brasil: Ministério da Cultura. 2000. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 02 set. 2020.

CAMPOS, F de F. *Antropofagia ritual dos povos Tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI*. Orientador: Prof. Dr. Tiago Luis Gil. 42 p. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura e Bacharel em História) - Instituto de Ciências Humanas Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em: <https://bdm.unb.br/bitstream/10483/5790/1/2013_FernandadeFreitasCampos.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2020.

CARDIM, Fernão, Padre. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Introduções e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolpho Garcia. Rio de Janeiro: J. LEITE & Cia. 1925.

Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/view/?45000009266&bbm/4788#page/12/mode/2up>>. Acesso em: 22 set. 2020.

CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 10 set. 2022.

CASTRO, E. V. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zhar. 1986.

_____. *Metafísica dos canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

_____. 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, 2002. Cap. 3, p. 181-263. Disponível em: <<https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2014/02/castro-eduardo-viveiros-de-inconstancia-da-alma-selvagem.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2020.

CASTRO, E. V de; CUNHA. M. C da. *Vingança e temporalidade: os tupinambá*. Anuário Antropológico 85. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1985/anuario85_viveiro_sdecastroetall.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2020.

CHAUÍ, M. *Escritos de Marilena Chauí: o que é cultura?*. Youtube. 21 ago. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-YQcFNoiDMw>>. Acesso em: 03 fev. 2022.

_____. Cultura e democracia. In: *Crítica y Emancipación*, (1): 53-76, junio 2008. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4657030/mod_resource/content/1/Chauí%20Cultura%20e%20Democracia.pdf>. Acesso em 03 fev. 2022.

CULTURA. In: *Dicionário de Sociologia*. [S. l.: s. n.], 2010. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/praxis/482/5023019-DICIONARIO-DE-SOCIOLOGIA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 21 ago. 2020.

CUNHA, M. C. da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2013. Disponível em: <<https://www.companhiadasletras.com.br/trechos/35025.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2020.

_____. (org.). *Introdução a uma história indígena*. In: _____. *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP. p. 9-24, 1992. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap9-24/p9-24_Cunha_Introducao_a_uma_historia_indigena.pdf>. Acesso em: 22 set. 2020.

CYMBALISTA, R. *Antropofagia, incisões corporais, terra sem mal: os mortos e a territorialidade tupi nos séculos XVI e XVII. Oculum Ensaios*. Campinas, n. 13, p. 132-152, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/oculum/article/view/146>>. Acesso em: 18 jan. 2020.

D'ABBEVILLE, C. *História de missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*: em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1945.

D'EVREUX, Y. *Viagem ao Norte do Brazil*: Feita Nos Annos de 1613 a 1614 Par Ivo D'Evreux, Publicada Conforme o exemplar, Unico, Conservado Na Biblioteca Imperial de Pariz. Introdução e Notas de Ferdinand Diniz. Tradução de Cesar Augusto Marques. Maranhão, 1873. Disponível em:<<https://digital.bbm.usp.br/view/?45000030119&bbm/7866#page/12/mode/2up>>. Acesso em: 25 jan. 2022.

DIAS, G. I. Juca-Pirama. In: _____. *Últimos cantos*: poesias. Rio de Janeiro: Typographia de F. de Paula Brito. p. 18-22. 1851. Disponível em:<https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/4123/1/006346_COMPLETO.pdf>. Acesso em: 02 set. 2020.

EPICURO. *Carta Sobre A Felicidade*: (a Meneceu). Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002. 51 p.

FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: _____. *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP. 1992. 381-396 p. Disponível em:<http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap381-396/p381-396_Fausto_Fragmentos_de_historia_e_cultura_tupinamba.pdf>. Acesso em: 22 set. 2020.

_____. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. Disponível em:<http://professor-ruas.yolasite.com/resources/fausto,%20carlos.%20os%20indios%20antes%20do%20brasil_.pdf>. Acesso em: 22 set. 2020.

FERNANDES, F. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 3, p. 7-129. 1949. Disponível em:<http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afernandes-1949-analise/Fernandes_1949_AAAnaliseFuncionalistaDaGuerra_Tupinamba.pdf>. Acesso em: 23 set. 2020.

_____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Globo Livros, 2013.

_____. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989.

GERONTOCRACIA. In: Wikipédia: *a enciclopédia livre*. Disponível em:<<https://pt.wikipedia.org/wiki/Gerontocracia>>. Acesso em: 10 jun. 2021.

HUE, S. M. (Org.). *Primeiras cartas do Brasil 1551-1555*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. Disponível em:<https://www.academia.edu/40148168/Primeiras_cartas_do_Brasil_1551_1555>. Acesso em: 22 set. 2020.

_____. *Inglese no Brasil: relatos de viagem 1526-1608*. Anais da Biblioteca Nacional, v. 126, p. 7-68, 2009. Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/artigos/ingleses-no-brasil-relatos-de-viagem-1526-1608/>>. Acesso em: 16 mai. 2022.

KAMBEBA, M. W. Silêncio Guerreiro. *Xapuri Socioambiental*, Goiás, p. 1. 2020. Disponível em: <<https://www.xapuri.info/cultura/poemas-poesias/silencio-guerreiro-2/>>. Acesso em: 02 set. 2020.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Segundo a edição de Paul Gaffarel, com o colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. 2a edição. [Prefácio de Rubens Borba de Moraes.]. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961. 220 p.

LESTRINGANT, F. *O canibal: grandeza e decadência*. Tradução de Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LOPES, R. J. *1499: o Brasil antes de Cabral*. 1 ed. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

MONTAIGNE, M de. Prefácio. In: SMITH, P. J. *Dos canibais*. Tradução de Luiz Antonio Alves Eva. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás: e suas relações com a das demais tribos Tupi-guaranis*. Prefácio, Tradução e Notas do Prof. Estevão Pinto. 5 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950. Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/40/1/267%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

_____. *The Tupinamba*. In: STEWARD, J. H. (ed.). *Handbook of South American Indians*, v. 3. The tropical forest tribes, p. 193-198. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington: Government Publishing Office, 1987. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p95-133/vol3p95-133_tupinamba.pdf>. Acesso em: 29 set. 2020.

MONDINI, A. Os Tupinambás no limite da razão. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 5, n. 11, p. 21-34, jan./jun., 2021. Disponível em: <[file:///C:/Users/user/Downloads/evichiantunes,+02+-+A.+C.+Mondini+Tupinamb%C3%A1s+no+limite+da+raz%C3%A3o+v.def_%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/evichiantunes,+02+-+A.+C.+Mondini+Tupinamb%C3%A1s+no+limite+da+raz%C3%A3o+v.def_%20(1).pdf)>. Acesso em: 28 jul. 2022.

POMPA, C. *Religião como Tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil*. São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2003. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280432?mode=full>>. Acesso em: 23 set. 2020.

PROUS, A. *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. Disponível em:<<https://learqueologia.files.wordpress.com/2013/11/o-brasil-antes-dos-brasileiros-andre-prous.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2020.

RAGHAVAN, M., et al. Genomic evidence for the Pleistocene and recent population history of Native Americans. *Science*, v. 349, n. 6250, p. 841-852, jul. 2015. Disponível em: <<https://www.science.org/doi/epdf/10.1126/science.aab3884>>. Acesso em: 23 set. 2020

ROCHA, E. *O que é etnocentrismo*. 5 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

STADEN, H. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1930. Disponível em:<<https://tendimag.files.wordpress.com/2012/12/hans-staden-viagem-ao-brasil-1930.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

SKOGLUND, P., MALLICK, S., BORTOLINI, M. *et al.* Genetic evidence for two founding populations of the Americas. *Nature*, v. 525, p. 104–108, jul. 2015. Disponível em:<<https://www.nature.com/articles/nature14895#citeas>> Acesso em: 23 set. 2020.

THEVET, A. *As singularidades da França Antártica: a que os outros chamam de América*. Prefácio, tradução e notas Estevão Pinto. Companhia editora nacional, 1944. Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/314/1/229%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>> Acesso em: 14 fev. 2022.

_____. *La cosmographie universelle*. Paris, 1575.

TUPINAMBÁ. In: *Wikipedia*. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Tupinamb%C3%A1s>>. Acesso em: 02 mar. 2020.

TUPINAMBÁ. In: *Britannica Escola*. Web, 2020. Disponível em: <<https://escola.britannica.com.br/artigo/tupinamb%C3%A1/483613>>. Acesso em: 10 de mar. 2020.