

**De caraíbas e morubixabas:****A ação política ameríndia e seus personagens<sup>1</sup>**

Renato SZTUTMAN

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

**Palavras-chave:** ameríndios; ação política; caraíbas; morubixabas; profetismo; guerra.

Eu gostaria de começar por uma consideração em relação ao título desta apresentação. O título propriamente dito – “De caraíbas e morubixabas” – se refere a um recorte específico: a análise de duas figuras centrais da ação política entre os antigos Tupi da costa ou Tupinambá, esta miríade de povos de língua tupi-guarani que habitavam a costa brasileira nos séculos XVI e XVII. Caraíba e morubixaba são termos “aportuguesados” – constam em dicionários como o Aurélio e o Houaiss – para palavras que, no antigo tupi, domesticado e gramaticalizado pelo Padre José de Anchieta, designavam, respectivamente, grandes pajés e grandes guerreiros, muitas vezes referidos nas fontes históricas do período como *profetas* e *principais*. O foco deste artigo remonta a um trabalho de maior fôlego (Sztutman 2005), que se empenhou na reconstituição dos dados sobre os Tupi da costa por meio do cotejo de fontes primárias e

<sup>1</sup> Duas versões anteriores deste texto foram apresentadas nas seguintes ocasiões: em 9 de junho de 2006 no seminário “Sextas na Quinta”, organizado pelo NuTI/Abaeté no Museu Nacional, Rio de Janeiro, e em 20 de outubro de 2007 no seminário “Quartas Indomáveis”, organizado pelo PPGAS da UFSCAR, São Carlos. Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman, do Museu Nacional, e a Jorge Mattar Vilella, da UFSCAR, pelo convite gentil e pela oportunidade de debater com outros pesquisadores e alunos as idéias então lançadas. Agradeço também aos comentários instigantes de Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman, Peter Gow e Carlos Fausto, no Rio de Janeiro; bem como os de Marcos Lanna, Piero Leirner, Clarice Cohn, Luiz Henrique de Toledo e Igor Machado, em São Carlos. Agradeço ainda a Maira Santi Bühler pela sua leitura e escuta atenta. É preciso salientar que o conteúdo deste texto – que prefiro manter em sua cadência oral – consiste basicamente no argumento central de minha tese de doutorado, *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, defendida em dezembro de 2005 na Universidade de São Paulo, sob orientação de Dominique Tilkin Gallois.

secundárias, resultando em algo como uma “fortuna crítica”, já que muito já havia sido escrito sobre estes povos, e ao mesmo tempo um exercício de crítica etnográfica de fontes históricas – como proposto por Carlos Fausto (1992) –, ou seja, uma leitura de dados do passado informada por dados do presente.

A comparação de dados primários e secundários sobre os antigos Tupi com as etnografias de povos tupi-guarani – mas não apenas tupi-guarani – da atualidade é um aspecto fundamental da análise que pretendo empreender aqui. Daí o subtítulo deste artigo: “a ação política ameríndia e seus personagens”. Meu interesse é examinar como uma questão colhida entre os antigos Tupi da costa – a gênese de chefias de guerra e a eclosão de movimentos proféticos; a relação entre o que se chamaria de o “político” e o “religioso” – pode ser repensada tendo em vista as etnografias atuais e os problemas que elas se colocam. Interessa-me pensar em que medida é possível falar em uma “ação política ameríndia”, revelada muitas vezes pela profusão de certos “personagens” sempre em metamorfose, como líderes locais ou supralocais, profetas, xamãs, feiticeiros etc.

O ponto de partida para essas reflexões está dado no conjunto de ensaios de Pierre Clastres (2003; 2004); mais precisamente, na fundação realizada por ele de uma “antropologia política” e na idéia de que a sociedade primitiva (como ele concebe a sociedade ameríndia) é “contra o Estado” e “para-a-guerra”. Este ponto de partida torna-se mais claro à medida que o caso Tupi da costa é encontrado nas reflexões deste autor, que chegou a indagar – de maneira indigesta, eu diria – sobre a possível emergência de algo parecido com o Estado entre esta população num momento que antecede a chegada dos europeus à costa brasileira. A mesma idéia encontra eco nos escritos de Hélène Clastres (1975), no caso, sobre os Tupi e Guaraní dos séculos XVI e XVII e sua religião profética, esta também “contra o Estado”.

Tendo em vista essa recuperação dos problemas de Pierre Clastres, que me foi aguçada com a leitura de textos de certos antropólogos brasileiros, interessa-me trazer as reflexões e intuições desse autor para debates, seja em torno das novas etnografias sobre povos ameríndios e da nova historiografia (e também da arqueologia) sobre os períodos sobre os quais ele se debruça, seja em torno dos problemas teóricos postos por uma certa antropologia contemporânea, simétrica ou reflexiva, debruçada sobre formas de pensamento (e de ação) indígenas. Interessa-me, além disso, pensar o lugar da “antropologia política” de Clastres – desse projeto – a partir, por exemplo, de uma série de discussões, desenvolvidas pelo americanismo, sobre as relações entre humanos e não

humanos, tais como elas se revelavam por trás das assim chamadas práticas xamânicas e do assim chamado pensamento perspectivista. Seria possível pensar a antropologia política – e a própria noção de política ou ação política – a partir de relações exclusivamente entre humanos? Refiro-me aqui a um grande número de estudos, dentre eles o de Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2008) e Tânia Stolze Lima (1996, 1999, 2005) sobre o perspectivismo, e o de Philippe Descola (1992, 2005) sobre os regimes de identificação e relação entre os homens e o mundo natural.

Outro debate que sensibilizou bastante para uma leitura de Clastres foi aquele proposto por Marilyn Strathern e Maurice Godelier em uma coletânea, de 1991, organizada por eles, e intitulada *Big-men and great-men: personifications of power in Melanesia*. Uma idéia luminosa aí contida é a seguinte: na Melanésia, não seria possível pensar a constituição de unidades sociopolíticas sem pensar também e simultaneamente a constituição de certos “personagens” – “homens capazes e conter outros homens”, “de organizar outros homens” (Strathern 1991). *Big-man* e *great-men* seriam, assim, duas formas desta “personificação do poder”. Poder é aqui, aliás, um termo mal-empregado, seria mais apropriado dizer simplesmente *agência*, agência como capacidade de agir, fazer agir. Isso porque não se trata de pensar o poder, e o poder político mais especificamente, como bem sinalizou Clastres, em seu sentido ocidental-moderno, ou seja, como coerção, como monopólio da violência. Trata-se, isso sim, de pensar um mundo em que ninguém detém isso que se poderia chamar de poder, e ao mesmo tempo todos o detêm, com a diferença de que se estabeleça uma intencionalidade coletiva que impede que isso constitua um domínio separado, transcendente com relação às relações sociais. Por trás da idéia dessas formas de “personificação do poder”, há todo o “experimento de pensamento” de Marilyn Strathern, iniciado em *The gender of the gift* (1988), e a proposição de Roy Wagner (1991) sobre a “pessoa fractal”, desenvolvimento de uma reflexão mais antiga sobre o que viria a ser a constituição de coletivos na Nova Guiné, todos eles irredutíveis a uma noção estrutural-funcionalista de grupos de descendência ou simplesmente grupos sociais (Wagner 1974). A pessoa fractal é composta por camadas diversas, visto que integra relações. Ela se apresenta, ademais, em diferentes escalas, podendo variar em seu nível de magnitude.

A terceira “frente” que orienta nessa leitura da antropologia política de Clastres são os escritos de Bruno Latour e, mais especificamente, a noção empregada por ele – tomando emprestado da filósofa da ciência Isabelle Stengers – de “cosmopolítica”. Em linhas gerais, para Latour (1991, 2004), é importante dissolver dicotomias modernas

como política e natureza, a primeira definindo o campo da ação humana, a segunda permanecendo imutável, sem intenção, inerte. Além disso, em *Reassembling the social* (2005), Latour oferece definições minimalistas para a política que parecem algo proveitosas para retornar ao caso ameríndio, este que não pode ser compreendido mediante a projeção de conceitos ocidentais-modernos de política e poder político. Para Latour, isso que chamamos de política poderia ser pensado como simplesmente a *arte* de compor associações e criar coletivos, tendo em vista que as associações compostas se dão sempre entre atores heterogêneos; o social, o sociopolítico sendo sempre algo que resulta e não aquilo que já está dado que faz a si mesmo.

Neste retorno aos problemas colocados pela “antropologia política” de Pierre Clastres, três pontos devem ser examinados. Em primeiro lugar, e como já destacado por Philippe Descola (1988), a obra de Clastres concede um peso menor ao xamanismo e aos sujeitos não-humanos na trama política ameríndia. Clastres (e também Hélène) separam enfaticamente, entre os antigos Tupi, pajés e caraíbas, para colocar esses últimos – não mais meros “curadores” ou “feiticeiros”, mas propriamente “sábios” – numa posição de protagonismo ainda que permeada de paradoxos. Clastres demonstra pouco interesse em apreender os modos pelos quais o xamanismo *faz* a sociedade primitiva. Em segundo lugar, um ponto suscitado por Gilles Deleuze e Félix Guattari nos *Mille plateaux*, mais precisamente no platô sobre a “máquina de guerra”, confere mais profundidade ao problema: o “contra o Estado” pode coexistir com o Estado, visto que a política nada mais é do que um entrelaçar de linhas de segmentaridade – dura e flexível – e linhas de fuga, e estas devem ser perseguidas de modo a vislumbrarmos cartografias. Em terceiro lugar, a filosofia da chefia ameríndia, enunciada pela primeira vez no texto de 1962, “Troca e poder”, incluído em *A sociedade contra o Estado* (2003), parece não cobrir alguns aspectos desse fenômeno intrigante que é essa chefia sem poder político, porém fundada em relações de prestígio. Clastres estaria mais interessado em observar a chefia como “posição vazia” do que a constituição da figura desses chefes que, como ele mesmo alegou, constrói uma oposição em relação aos outros homens. Este segundo ponto só seria tratado mais cuidadosamente num texto de 1977, publicado postumamente em *Arqueologia da violência* (2004), “Infortúnio do guerreiro selvagem”, sobre a formação dos guerreiros do Chaco.

O meu interesse é, em suma, pensar, partindo de Clastres, uma “antropologia (cosmo)política”, preocupada com a reinserção dos não-humanos, do xamanismo, da feitiçaria etc. na suposta política dos homens. Nesse movimento viria a noção, ainda de



Latour, de “coletivo” como um composto de associações entre sujeitos de natureza diversa – social e não-social –, sujeitos por assim dizer híbridos. Em vez de me ater à noção de irreversibilidade pretendo pensar, ainda com Deleuze e Guattari em sua crítica-homenagem a Clastres, em “máquinas de reversibilidade” que impedem a formação de centros de poder político, bem como a concentração desse poder político. Isso nos libertaria da grande divisão entre sociedades primitivas e sociedades com Estado, visto que o “contra o Estado” e a “forma-Estado” reaparecem como vetores capazes de serem ativados a todo o momento, e em qualquer sociedade. Essa nova perspectiva permitiria pensar, em suma:

- (1) Chefias mais fortes do que as simplesmente “titulares” (no sentido de Lowie, 1948) e certas economias de prestígio, que implicam relacionalidade;
- (2) Redes de relações supralocais que podem atentar para alianças políticas de tipo mais estável, muitas vezes referidas como confederações, cacicados ou chefaturas (é preciso, no entanto, reconhecer a vagueza destes termos);
- (3) “Novos” cultos, “novas” religiões que são criadas na interface com o mundo não-indígena (sobretudo cristão) e que possibilitam a formação de unidades sociopolíticas de outra ordem.

Em vez de conceber a chefia ameríndia apenas como posição política vazia, proponho pensar como certas pessoas se tornam chefes, líderes políticos e o que significa isso. Proponho pensar os processos de diferenciação interna entre as pessoas. Uma “sociedade contra a *divisão*” não seria, nesse sentido, o mesmo que uma sociedade sem *diferenciação*. Este parece ter sido um equívoco de Clastres. Em vez de perguntar o que é uma sociedade contra o Estado, é preciso entender como ela age. Não se trata de perguntar como uma sociedade deixa de ser primitiva, mas como uma sociedade indígena pode conter em si elementos de diferenciação interna, individuação, extensão, individualização etc. Com Latour, torna-se mais clara a saída para pensar a ação política dos povos ameríndios tendo em vista a impossibilidade de reduzi-la à noção moderna e standard de política, ou seja, algo atrelado à dimensão do Estado, a uma certa lógica da representação e à figura de agentes individuais movidos por escolhas racionais. Entre os ameríndios, a constante negociação e interação com agentes não-humanos, o constante

tráfego por entre os diferentes pontos de vista, tudo isso surte implicações para a fabricação de personagens políticos, como chefes locais e supralocais, líderes espirituais etc.

### Pierre e Hélène Clastres

Como já insistido, todas essas interrogações remontam inevitavelmente à obra de Pierre Clastres. Coube ao autor recolocar na antropologia o problema do poder político coercitivo e demonstrar que se ele é reconhecido em toda a parte, entre os ameríndios ele é negado, neutralizado, não podendo constituir-se em uma esfera separada. Essa recusa ganha expressão tanto na figura dos *chefes*, que ocupam uma posição política, mas não detêm o poder político (tomado como sinônimo de coerção) – tal o argumento de um ensaio como “Troca e poder: filosofia da chefia ameríndia” –, como na *guerra*, que impede a constituição de unidades políticas extensas e, portanto, de centros de poder – tal o argumento de um ensaio como “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, de 1977. Em seu último texto, também de 1977, “Infortúnio do guerreiro selvagem”, contudo, Clastres tece longas considerações sobre a formação, no Chaco, de uma elite de guerreiros, algo que poderia se assemelhar ao germe de poder político separado. No entanto, um germe cujo desenvolvimento é constantemente interrompido, e isto é o que importa, pois o guerreiro é ali, antes de tudo, um *ser-para-a-morte*.

É interessante notar que o editor da revista *Libre*, na qual foi publicado “Infortúnio do guerreiro selvagem”, acrescentou em uma nota de pé de página anotações do próprio Clastres, que continham indicações sumárias sobre o campo que ele pretendia explorar. Nessas anotações constavam quatro pontos:

- (1) Natureza do “poder” dos chefes de guerra;
- (2) Guerra de conquista nas sociedades primitivas como começo possível de uma mudança na estrutura política (o caso dos Tupi antigos);
- (3) O papel das mulheres relativo à guerra;
- (4) A guerra de Estado (os Incas). Como dá para perceber, Clastres estava interessado nesses momentos de “passagem” das sociedades contra o Estado para as sociedades com Estado.

O problema seria então como conceitualizar essas passagens. Teriam elas um sentido único? Como já salientado, Pierre Clastres dirige pouca atenção ao que chamamos aqui como “cosmopolítica”. Ao privilegiar a chefia e a guerra, ele deixa pouco espaço para os xamanismos, o sistema de agressões e acusações, os profetismos. Estes que sabemos hoje, devido à profusão de monografias etnológicas, estão fortemente envolvidos na constituição – e também na dissolução – de pessoas e coletivos. Não obstante, há passagens interessantes, porém algo enigmáticas, em que Clastres relaciona o tema do profetismo à sua antropologia política. No texto de 1974, “A sociedade contra o Estado”, que fecha o livro homônimo, Clastres vislumbra no movimento desses grandes xamãs ou caraíbas dos Tupi quinhentistas a aparição de um possível germe do Estado. A mesma idéia voltaria em um verbete, também de publicação póstuma, intitulado “Mitos de ritos dos índios da América do Sul”, em que ele fala da posição ambígua dos povos Tupi e Guarani em relação aos povos andinos e aos povos da floresta amazônica. Seriam os Tupi povos livres, nômades, ou povos conquistadores? Já em outros textos, dedicados aos Guarani da atualidade, com os quais viveu, ele vê nos ditos profetas (*karai*) espécies de “sábios”, ou mesmo “filósofos”, desta vez veículos conscientes de um pensamento que repudia a Unidade e, portanto, o poder político. Por mais que todas as questões tenham sido criticadas por etnólogos e historiadores, que acusam Clastres por tratar de modo pouco cuidadoso a etnografia e a historiografia (os arqueólogos americanistas integrariam, algum tempo depois, essas críticas), não há como negar que elas permanecem bastante instigantes para pensar problemas cada vez mais presentes na pauta da etnologia e da antropologia contemporânea.

O problema do profetismo tupi-guarani, dos Tupi e Guarani antigos e dos Guarani atuais, foi justamente focalizado por Hélène Clastres em *La terre sans mal*, de 1975. Ali, o profetismo, antes de tudo uma religião profética, aparece como antídoto a essas tendências centrípetas que poderiam levar à experiência do Estado. Segundo ela, o profetismo estaria na base dos movimentos migratórios devido à sua promessa de encontro com a “terra sem mal”, “terra da abundância”. Hélène Clastres entrevê uma separação entre esses povos entre o “político” – domínio constituído pelos *chefes de guerra*, por uma certa *busca do poder* (ela compartilha a idéia de Clastres de que os Tupi e Guarani teriam convivido com o germe do Estado, este tendo sido abafado pela Conquista européia) – e o “religioso” – domínio conduzido pelos grandes xamãs, *karai*, que repudiariam qualquer forma de poder. Quando ela se depara, sobretudo nas fontes

quinhentistas e seiscentistas, com a intrigante figura de profetas tornados chefes, ela sinaliza uma *contradição* – um escândalo lógico, e também ontológico –, pois o profetismo seria a própria negação do domínio político da chefia, e não algo que residiria em sua gênese.

Essa idéia de contradição aplicada a esse contexto incomoda, uma vez que o processo de constituição de personagens e coletivos (unidades sociopolíticas) parece não se destacar de fenômenos assim chamados “religiosos”, como o xamanismo, a feitiçaria, o profetismo etc. Nesse sentido, a contradição, ou melhor, o paradoxo – no sentido de uma proposição que não exclui a outra, senão o contrário – apontado por Hélène Clastres sugere que enveredemos por esse mundo dos Tupi antigos, tendo em vista uma imagem da ação política que mais se aproxima dos escritos de Gilles Deleuze e Félix Guattari nos *Milles plateaux* (1980). Com esses autores torna-se menos assustadora essa idéia de paradoxo, o que permite tomar o “político” e o “religioso” nesses sítios menos como domínios contraditórios que como em relação incessante, em implicação mútua. No caso dos antigos Tupi, o domínio político – baseado em chefias de diferentes magnitudes, bem como em um assim chamado Conselho dos chefes – extrapolava de modo bastante elástico os limites do parentesco e se fazia por conta da guerra e muitas vezes do profetismo; ambos, guerra e profetismo, fazendo parte, como sustentou Viveiros de Castro (1986), em sua célebre síntese tupi, de um mesmo complexo religioso e cosmológico.

Aparentemente, Pierre e Hélène Clastres partem de problemas muito diferentes. O primeiro focaliza, em “Arqueologia da violência”, a relação entre o domínio político e a guerra nas terras baixas da América do Sul. Para ele, a guerra é a própria máquina contra o Estado – é o que garante liberdade às sociedades primitivas, é o que as permite resistir ao Estado. Já o profetismo aparece *misteriosamente*, ao final de *A sociedade contra o Estado*, como ameaça, como germe de poder político que pode dar origem a um proto-Estado: os profetas fariam o movimento inverso da guerra unindo gentes de diferentes proveniências, dissolvendo inimizades em nome de uma busca comum. Hélène Clastres, por sua vez, pensa o profetismo como o verdadeiro mecanismo contra o Estado entre os Tupi – seria uma espécie de religião nômade, tradução religiosa da máquina de guerra clastriana. Já a guerra Tupi era de onde poderia brotar um proto-Estado devido à gênese de chefes de guerra temerosos. Teria H. Clastres levado demasiadamente a sério o retrato pintado pelos viajantes a propósito dos “principais”, dos morubixabas tupi?

No entanto, a contradição posta pelo embate entre os dois argumentos, de Pierre e de Hélène, é apenas aparente. Ambos estão de acordo quanto ao fato de que não é nem na guerra, nem no profetismo em si mesmos que reside o perigo. Este reside em certas *personificações*, por exemplo, nos guerreiros ávidos de glória, como propõe Pierre Clastres, e nos profetas “traidores”, que, segundo Hélène Clastres, deixam de servir como pivô de um movimento desenfreado para serem operadores de uma desaceleração, de uma pausa. Deleuze e Guattari comentam rapidamente em uma passagem do “1227: Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra”, o 12º platô, essa natureza paradoxal do profetismo Tupi como apresentada pelos Clastres: a religião constitui-se em poderosa máquina de guerra, liberando uma carga formidável de nomadismo ou desterritorialização absoluta. No entanto, ela pode retornar contra a forma Estado o seu sonho de um Estado absoluto. E os autores vão então concluir: e esse retorno, esse “contra o Estado”, não pertence menos à religião do que este “sonho”.

Pierre Clastres escreve que a guerra é contra o Estado, mas não necessariamente o guerreiro. Hélène Clastres alega que o profetismo é contra o Estado – e pelo movimento –, mas não necessariamente o profeta. É nesse sentido que ela critica Alfred Métraux por enfatizar em sua análise dos profetismos tupi-guarani o lugar de certos personagens, os profetas, perdendo de vista os verdadeiros propósitos em jogo, a busca da terra sem mal e a desterritorialização *versus* a busca do poder político e a reterritorialização. No entanto, ao desprezar essas figuras desses personagens bem como os processos de personificação ela parece perder de vista aspectos importantes do problema examinado.

### **A gênese e a magnificação dos grandes guerreiros**

Além de pensar a constituição do domínio político Tupi a partir de esferas que extrapolam o campo da afinidade efetiva, como a guerra e o profetismo – ambas esferas marcadas pelo que Viveiros de Castro (2002) chamou de “afinidade potencial” –, é preciso pensar a constituição de certas figuras por assim dizer especiais que acabam por ocupar posições políticas, como determinados guerreiros e determinados xamãs. Isso conduz inevitavelmente a uma reflexão sobre o ritual. No caso em questão, os antigos Tupi da costa, sobretudo o ritual antropofágico, a execução dos cativos de guerra, mas também, como veremos adiante, os rituais xamânicos. A constituição de tais figuras revela uma certa economia de prestígio e, de modo geral, um certo processo de

“magnificação”, obtido pelo que eu chamaria de *intensificação* – que não deixa de ser um modo de concentração – de relações. No caso dos guerreiros, uma intensificação de mortes; no caso dos xamãs/profetos, uma intensificação de relações sobrenaturais. No caso de ambos, uma intensificação de pessoas – não necessariamente humanas –, de seguidores. Com uma diferença: os chefes de guerra acabam por formar blocos unissexuados, blocos de homens, ao passo que os profetas constituíam coletivos propriamente heterogêneos, unindo homens, mulheres e deuses.

Esse aspecto importante da subjetivação aparece num ensaio bastante inspirador de Tânia Lima e Marcio Goldman (2001) sobre a obra de Pierre Clastres. Para ambos, que analisam o conjunto da obra do autor, a sociedade contra o Estado pode ser encontrada tanto no funcionamento de certas máquinas sociais primitivas como em figuras subjetivas, em processos de subjetivação. Os autores atentam à possibilidade de fazer uma leitura de Clastres pela chave da noção deleuze-guattariana de “micropolítica”. O desenvolvimento dessa idéia encontra-se também na tese de Gustavo Barbosa, *A socialidade contra o Estado* (2002), que, de sua parte, relê Clastres pelas lentes de Marilyn Strathern.

A idéia de “subjetivação” parece ir ao encontro da imagem de “magnificação” mencionada há pouco e que diz respeito a uma transformação escalar da pessoa, “pessoa fractal”, como definida por Roy Wagner (1991). Em uma conferência inédita – “O laço social entre os Achuar” – Anne-Christine Taylor (2004) fez referência à forte inclinação guerreira entre os Achuar (Jivaro) e, por conseguinte, ao lugar dos “grandes guerreiros” (*juunt*). Estes “grandes homens” (Descola & Lory, 1982) são aqueles reconhecidos como capazes de maximizar suas propriedades de agir sobre outrem; ou seja, como capazes de intensificar, maximizar suas relações com a alteridade – por meio da aliança matrimonial e da guerra, por exemplo –, mas também capazes de matar – de dessubjetivar Outrem, reduzi-lo a um objeto. Taylor atentou a uma espécie de “processo de magnitude” embutido na constituição de um “grande guerreiro” achuar, e isso que ocorre entre os Jivaro não é em absoluto distante do que se passa entre os antigos Tupi da costa. Ora, esse processo de magnitude – essa magnificação – nada mais seria do que um movimento de intensificação de relações, de amplificação da pessoa.

Nesse sentido, pensar a ação política ameríndia implicaria pensar certos processos de personificação, intensificação e magnificação de relações. Uma proposta algo semelhante encontra-se na discussão iniciada por Marilyn Strathern e Maurice Godelier (1991) a respeito dos *big-men* e *great-men* melanésios, como mencionado



acima. Seria possível, portanto, investir no tema clássico do americanismo da fabricação ritual da pessoa de modo a investigar o tema da fabricação ritual de certos *tipos de pessoas* que detêm prestígio, que organizam ou mesmo contêm outras pessoas. E, ainda, na esteira de Strathern (1988, 1991), há de se compreender que a gênese dessas pessoas não pode ser dissociada da gênese de coletivos, como casas, clãs, grupos locais, espaços supralocais etc. Assim como as pessoas, os coletivos – que lhe são homólogos – submetem-se a movimentos de contração e extensão.

### **Reflexões a partir do ritual antropofágico**

Voltemos ao ritual antropofágico dos antigos Tupi da costa, pois, afinal, tudo está lá. Não poderei adentrar os detalhes etnográficos, que podem no entanto ser encontrados em diferentes análises que se debruçaram sobre as fontes históricas (Métreaux 1979 e 1967, Fernandes 1970, Viveiros de Castro 1986, Combès 1992, Perrone-Moisés 2000, Sztutman 2005). Apresento a seguir apenas uma descrição geral.

Em poucas palavras, quando um rapaz executava pela primeira vez um inimigo, esse ato era tido como uma espécie de “iniciação”, uma vez que permitia com que ele se casasse, que participasse das expedições e dos conselhos, bem como trocasse de nome e recebesse escarificações. Os nomes e os cantos eram como a apropriação da palavra inimiga; as escarificações, sua contrapartida visual. Note-se, ademais, que um rapaz de cerca de vinte e cinco anos “ganhava” um cativo de um parente próximo – pai, irmão do pai, futuro cunhado etc.

Ao que tudo indica, a execução de um cativo de guerra era o que permitia que um rapaz se tornasse um “avá” – homem, gente –, se tornasse um guerreiro. Se antes ele participava apenas marginalmente da guerra – como remador, por exemplo – agora ele ganharia participação ativa, integrando as investidas, indo em busca dos inimigos para ele mesmo executá-lo ou senão dá-lo de presente a um parente ou a um afim (Fernandes 1970). O aspecto de circulação do cativo e de seu papel como “dom” que ilumina toda uma rede de prestações e contraprestações entre parentes e afins é também de grande importância. De todo modo, ao capturar um novo cativo ou ao executá-lo ele trocava mais uma vez de nome, ganharia mais uma escarificação, incrementaria seu prestígio. Aquele que jamais tivesse matado inimigo era considerado um covarde (*manem*) e, segundo as fontes, como as mulheres e as crianças, dificilmente chegaria à terra da abundância quando de sua morte.

O ritual antropofágico, a um só tempo ato sacrificial e iniciação dos rapazes, abria também a possibilidade de “magnificação” do guerreiro. Ou seja, experiências de captura e morte poderiam ser intensificadas, uma certa relacionalidade ou agência poderia ser como que retida na sucessão de reclusões. E isso refletia-se na concentração de nomes e marcas pelos guerreiros em questão. De um lado, o novo nome garantia ao seu dono um renome. Essa construção do renome pela palavra passava também pelo canto – ao sair de uma reclusão o matador deveria revelar seu nome e entoar os cantos apropriados do inimigo. Do outro lado, concentrava-se no corpo deste sujeito um conjunto de escarificações que conferiam visibilidade a esse renome.

Nomes e marcas permitiam, assim, a objetivação de certas relações – no caso, entre o matador e o inimigo. Essa objetivação se dava ora por meio da palavra entoada – nome e canto –, ora no próprio corpo do guerreiro. Num sistema como o dos Tupi antigos, no qual não parecia haver mecanismos muito complexos de transmissão, os nomes não eram aparentemente herdados, com exceção dos nomes de nascença que surtiem em princípio pouca importância; o mesmo poderia ser dito dos cantos.

O corpo e, de modo geral, a biografia de um homem eram, nesse sentido, o lugar mesmo de certas objetivações. Os poucos objetos que participavam desses sistemas de prestígio e magnificação – como os crânios dos inimigos, as flautas-tíbias, as coifas etc. – não pareciam estar inseridos em um esquema de transmissão e/ou preservação – a sua duração era mais ou menos função da vida de seu dono. Quando este morria estes eram enterrados ou mesmo roubados. Como sugeriu Carlos Fausto (2003), entre os grupos tupi, nos vemos diante de regimes de reificação “fracos” se comparados, por exemplo, aos grupos caribe e, ainda mais, aos alto-xinguanos, onde abundam máscaras, flautas e outros tipos de objetos rituais mais ou menos perecíveis, que contribuem nessa economia do prestígio bem como no processo de magnificação de homens eminentes (Barcelos Neto 2008).

O corpo todo escarificado de um grande guerreiro – tal como vemos no retrato de Francisco Caripira contido no livro do Padre Claude d’Abbeville (1975) – era a prova de que a diferenciação que existia entre os sujeitos só poderia ser inscrita no corpo; e os corpos por mais adornados e robustos que fossem permaneciam essencialmente vulneráveis – aos ataques dos inimigos, é certo, mas também aos ataques de seres invisíveis, não menos inseridos na guerra.

Esse esquema de iniciação e magnificação – identificado entre os antigos Tupi – poderia ser encontrado em outros tempos e lugares. Por exemplo, entre outras

sociedades “guerreiras” –que possuíam, em tempos não muito remotos, grandes rituais guerreiros – como os Jivaro da Amazônia subandina, os Nivacle do Chaco e os Munduruku da Amazônia setentrional. Nesses três lugares encontramos, como frisaram Patrick Menget (1993) e Carlos Fausto (2001), “economias simbólicas de troféus”. Por exemplo, em sociedades pacificadas em que a guerra e seus rituais assumem formas mais minimalistas, como certos grupos tupi e tupi-guarani e certos grupos caribe da região das Guianas. Por exemplo, e por fim, em sociedades que constituem grandes nexos regionais, como o alto Xingu e o alto rio Negro, nas quais, diferentemente, vislumbramos uma economia de prestígio mais fortemente ancorada em estruturas relacionadas ao ritual, ao sistema de troca e a uma “certa descendência” (Heckenberger 2005, Barcelos Neto 2004).

Inspirado na discussão de Eduardo Viveiros de Castro, no ensaio “Xamanismo e sacrifício” (2002), que se debruça sobre a produção de xamãs verticais e horizontais e na reavaliação do material sobre a antropofagia e o xamanismo tupi-guarani – ambos aproximando o sacrifício de outrem ao sacrifício de si mesmo –, proponho pensar esse movimento de “magnificação” em duas *fases*. Na primeira fase, tudo se passa no corpo do noviço ou do veterano que se empresta como lugar de um embate e de uma relação com uma subjetividade estranha, o que significa também um grande risco. Ou seja, esse noviço ou veterano é feito vítima, é feito suporte de uma mutilação, que pode incluir escarificações, aplicações de formigas, contaminação com sangue do inimigo – e também transe, viagem com narcóticos como tabaco, ayahuasca etc. Ou seja, este sujeito é submetido a uma série de alterações que colocam em risco a sua posição e a sua integridade como sujeito: ele pode ser assujeitado por outrem. Esse processo de iniciação e magnificação seria uma espécie de *sacrifício de si em nome da apropriação de uma subjetividade outra*, de uma agência externa.

Entre os Tupi antigos, como sinalizou Viveiros de Castro (2002), o que se tinha era uma fusão de subjetividades – do matador e da vítima – a cada execução. Na reclusão, a porção inimigo adquirida era domesticada e essa relação era objetivada via nomes, cantos e marcas. Podemos pensar que processos semelhantes podem ser vistos alhures. Por exemplo, entre os Wauja do alto Xingu, onde Aristóteles Barcelos Neto (2004) relaciona a biografia de um aristocrata a uma série de rituais empenhados na potencialização de uma espécie de “substância nobre”. Dentre esses rituais, Barcelos Neto dá destaque especial aos rituais de *apapaatai* – rituais de máscaras e aerofones –, realizados como contrapartida pela cura, efetuada pelos xamãs, da doença de um

aristocrata. A doença é tida, assim, como condição para a potencialização da substância nobre, como condição daquilo que venho chamando de magnificação de um sujeito.

A segunda fase do processo em questão seria a passagem da condição de foco do ritual – o matador, o doente, o iniciando etc. – para a condição de “dono” ou mestre de um ritual. Ou seja, a passagem de um sacrifício de si para a posição de sacrificador, de organizador do rito. Entre os Tupi antigos, esse lugar parecia ser bastante instável. Havia alguém que presidia o ritual antropofágico? Ao que tudo indica, o ritual era preparado pelos parentes ou afins do matador. As fontes oscilam bastante, ou mesmo silenciam, sobre esse ponto. Há menções nos relatos à misteriosa figura de um ancião que passava a ibirapema (tacape ornamentado) ao matador num gesto coreográfico quando do momento da execução. Hans Staden (1998), por exemplo, afirma ser este personagem um “chefe”. Outros, como André Thevet (1953, 1997) referem-se a um ancião importante, um velho guerreiro. Sabe-se, por meio das etnografias mais recentes sobre povos tupi atuais, que o oferecimento de festas de bebida fermentada – as cauinagens – é um fator fundamental na construção da posição das lideranças domésticas e mesmo de caráter mais propriamente político. Parece claro então que o ritual fundamenta de maneira exemplar essa economia de prestígio: se, de um lado, ele produz pessoas e, então, certos tipos magnificados de pessoas, ele também possibilita a essas pessoas magnificadas constituírem de algum modo os seus coletivos. Parece ser também um ponto comum que para ser “dono” de um lugar – de uma casa, de um grupo local etc. – é necessário antes ter sido “dono” de uma festa. E essa qualidade de ser “dono”, essa qualidade de maestria, não é de modo algum dissociável do processo da liderança aqui iluminado.

Voltemos rapidamente ao exemplo do Alto Xingu oferecido por Aristóteles Barcelos Neto (2003, 2004). Aquele aristocrata que adoece deve transformar-se, logo depois da cura – mediada pelos xamãs – em um dono de festa, festa que se destina aos espíritos patogênicos *apapaatai*. Nessa ocasião, que consiste mais freqüentemente na elaboração de máscaras grandes que ganham agência e precisam ser alimentadas, é preciso oferecer comida e bebida para os convidados da aldeia, bem como fazer circular objetos, sons e o próprio nome do festeiro. Em suma, o que foi incorporado deve ser exteriorizado. À diferença do que acontece entre os povos tupi antigos e atuais, no alto Xingu encontramos uma maior institucionalização desses processos de magnificação, isso sem falar no que Barcelos Neto, na esteira de uma série de estudos alto-xinguanos, dentre os quais não podemos descartar os mais recentes de Michael Heckenberger

(2005, em especial), chama de uma ideologia da “substância nobre” que implica uma reconsideração também da questão da fissura entre aristocratas e comuns e da descendência em sistemas que não conhecem regras de unifiliação. Como vemos, as possibilidades de comparação são muitas, mas os casos são tão semelhantes quanto diversos. Por uma questão de prudência, além de falta de espaço, é melhor parar por aqui.

Em suma, tanto no caso tupi como no caso alto-xinguano, e de maneiras muito diversas, vemos que o domínio político é fortemente dependente do domínio ritual. Nesse ponto, não podemos deixar de lembrar da monografia de Bruce Albert (1985) sobre os Yanomami do lado brasileiro, que descreve e analisa de modo pioneiro um sistema multicomunitário em que as relações políticas se constituem no idioma da afinidade e da inimizade forjado num complexo mecanismo ritual que envolve práticas de endocanibalismo “real” e de exocanibalismo “figurado”. O ritual define, portanto, na Amazônia, um campo de atração de aliados e de exibição de prerrogativas materiais e imateriais – via objetivações ou signos sonoros, verbais e visuais.

### **Da liderança à chefia**

Não devemos perder de vista o caso aqui focalizado, os antigos Tupi da costa. Como lembra Florestan Fernandes em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1970), tornar-se um guerreiro, matar um inimigo, era, no mais, uma obrigação de todo homem adulto. Os grandes guerreiros – aqueles que mataram muitos inimigos – passariam, por sua vez, por um processo de “peneiramento”, do qual sairiam líderes de expedições guerreiras ou mesmo líderes políticos, capazes de estender sua influência para todo um grupo local ou mesmo espaço supralocal, ao qual as fontes se referem como “províncias”. Tudo indica que esses espaços supralocais suscitados nas fontes fossem de fato unidades fortemente moventes, espécies de estabilização momentânea das alianças compostas tendo em vista grandes expedições guerreiras. Como salienta o próprio Florestan Fernandes, em sua leitura minuciosa das fontes, essas expedições podiam mobilizar milhares de pessoas e uma miríade de grupos locais. No entanto, a idéia de “tribo” como unidade de coesa de solidariedade que o autor faz questão de enunciar não encontra na análise dele uma justificativa substantiva.

Esses guerreiros “peneirados” – e esse peneiramento parece ter conexão com a atividade ritual que acabamos de descrever – passam a contar com *alguma*

*representatividade*. Eu escrevo “alguma” porque a equação, por exemplo, entre um chefe e um grupo local não se realizava com frequência, pelo contrário. As chefias – termo complicado, veremos – multiplicavam-se ainda que fossem mantidas as gradações de prestígio. Além do mais, conforme Florestan Fernandes baseado sobretudo no relato Jean de Léry (1994), as decisões propriamente ditas eram tomadas no Conselho dos Velhos, todos eles bravos guerreiros, homens maduros de mais de 45 anos, ou seja, avós. Como já havia desconfiado Pierre Clastres, num artigo tão luminoso como obscuro, como o é “Independência e exogamia”, de 1963, entre os Tupi antigos, a despeito da imagem pintada pelos relatos de confederações, províncias, bem como chefes fortes e temerosos, tudo o que não havia ali era Unidade. Em lugar dela, multiplicavam-se líderes e segmentos ou “demos” (do tipo maloca, aldeia etc.). O domínio político despontava apenas de maneira esboçada, mesmo quando uma espécie de poder político parecia querer emergir. Tudo isso implicava não a impossibilidade da organização política e da constituição de unidades mais amplas que aquelas fundadas nas relações de parentesco, mas sobretudo a operação de mecanismos desestabilizadores, que impediam a cristalização mais definitiva dos segmentos bem como a emergência de um poder separado.

O baixo rendimento da idéia de representação política entre os antigos Tupi causava terror aos viajantes. O padre capuchinho Claude d’Abbeville (1975), que viajou por toda a ilha do Maranhão e adjacências, sob o objetivo de estabelecer alianças com os chefes locais permanecia perplexo quando, ao chegar nas inúmeras aldeias, de tamanhos fortemente variáveis, deparava-se com uma multiplicidade – ou pelo menos dualidade – de pessoas referidas como algo parecido a “chefe”. Por mais que houvesse uma certa diferença de valor entre eles – havia sempre um chefe mais importante do que o outro, havia sempre uma certa hierarquia (ou melhor, “desequilíbrio dinâmico”, para evocar uma imagem de Lévi-Strauss [1993] ao pensar as sociocosmologias ameríndias) –, dificilmente a autoridade recairia em uma só pessoa.

Léry, em quem Florestan Fernandes busca o maior apoio para sua descrição da organização política tupi, chega a alegar que entre os Tupinambá não haveria chefes, mas sim um sistema de gerontocracia, em que toda autoridade era dada aos mais velhos. Esse retrato contrastava fortemente com o de outros autores, como Staden e, sobretudo, Thevet, que lançava o foco sobre os “grandes reis” tupi, como Cunhambebe – rei dos Tamoio, aliados dos franceses, que ergueram na Guanabara, entre 1555 e 1560, a França Antártica. Também D’Abbeville e Yves D’Évreux (1985), os padres capuchinhos que



atuaram na fundação da França Equinocial – experiência que se limitou ao intervalo que vai de 1612 a 1615 – referiam-se a Japiaçu, importante líder, como rei da ilha Grande, no Maranhão. Unindo todas essas informações díspares, Florestan Fernandes acentuou a centralidade do Conselho dos Anciãos – sobretudo em seu primeiro livro, *A organização social dos Tupinambá* (1989) – mas não deixou de sinalizar – mais fortemente em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1970) – esse processo de peneiramento que estaria na base de construção desses grandes homens, grandes guerreiros. Poderíamos concluir daí que dois sistemas se cruzavam de modo complementar e alternado: de um lado, um sistema constante – a gerontocracia, o Conselho dos Anciãos como lugar da *fala*, da *oratória* – de outro, um sistema instável e ocasional, a emergência de chefes de guerra que estão por trás da consolidação de coletivos, mas que não cessam de se multiplicar.

O problema sinalizado, primeiro pelos cronistas e depois por Florestan Fernandes, da natureza desses principais – “guerreiros peneirados” – remete ao problema da passagem do plano da *ação* – o plano da liderança – para o plano da *representação* – o plano da chefia. O ponto é que, entre os antigos Tupi, essa passagem dificilmente se realizava plenamente. Representar, falar em nome de alguém, produzir uma aparência de homogeneidade, é diferente de reunir, de tomar conta, de começar, de fundar um lugar (Detienne 2000). E essa capacidade reunir, de tomar conta, de obter seguidores – pontos enfatizados, por exemplo, por Waud Kracke (1978) em sua análise sobre a liderança kagwahiv – não tem qualquer sentido a priori. Essa capacidade de unir, tomar conta reenvia muitas vezes à noção de “dono” ou “mestre”, pensada muitas vezes pelo idioma da “filiação adotiva”, como sugeriu Fausto (2001). Alguém pode ser “dono” de uma casa ou de um local, de uma festa e de certos objetos e/ou prerrogativas. Essa noção de “maestria” é, portanto, uma noção cosmológica que inflete sobre o plano sóciopolítico e indica uma capacidade de conter, apropriar-se, dispor de pessoas, de coisas, de propriedades; uma capacidade de constituir domínios, nichos, agrupamentos etc.

O ponto – e o material tupi antigo nos ajuda a chegar a essa conclusão – é que a liderança e a maestria – que não são fenômenos em princípio sociopolíticos – podem ganhar estatuto sociopolítico, fazendo aparecer demos, segmentos, coletivos. Um líder atua na composição de um coletivo, e se torna um chefe, um líder político propriamente dito, quando se faz capaz de representar esse coletivo diante de outros coletivos, quando passa da ação para a representação. O ponto é que, entre os antigos Tupi, para o

desconsolo dos colonizadores e cronistas, essa representação não se fazia senão de forma efêmera, circunstancial.

Em suma, se a liderança – constituída nesses processos de magnificação, de personificação – era ali um fenômeno central, a chefia revelava-se pelo seu aspecto deliberadamente precário, não encontrava meios de estabilizar-se, era assaltada por uma espécie de efeito de multiplicação. Isso não significa – e este é o ponto – que eles não eram capazes de representar-se. Como vemos nos relatos sobre o Maranhão seiscentista, redigidos pelos capuchinhos franceses, os tratos com os colonizadores faziam emergir representantes mais estáveis e acordos diplomáticos eram tecidos (Perrone-Moisés 1996). Portanto, se os Tupi antigos eram plenamente capazes de representar politicamente – e inclusive de se organizar militarmente, como mostrou Florestan Fernandes – eles não conferiam à representação política e à organização militar um valor primordial e intrínseco, relegando-os aos tempos de exceção e de necessidade. Isso se espelhava no contraste entre a falta de termos precisos para designar o chefe/representante, na inconstância das unidades sociopolíticas etc. e a abundância de termos para designar formas de maestria. É nesse sentido que eles, mas também os povos atuais, nos oferecem uma crítica etnográfica da noção de representação política. Algo que vai ao encontro de uma crítica à idéia de sociedade como totalidade acabada, una.

Nesses cenários, os mecanismos de multiplicidade e alternância – coexistência entre dois ou mais chefes etc. – acabam por explodir a noção de chefia e de representação política. E isso não parece ser exclusivo dos Tupi antigos e atuais, ainda que eles pareçam apresentar, dentro do quadro sul-americano, as formas mais “plásticas” da chefia e da representatividade.

### **A fabricação dos grandes xamãs**

Em uma sociedade de guerreiros, como a dos Tupi antigos, os xamãs eram também guerreiros. Os ritos xamânicos eram, em sua grande parte, prelúdios para a guerra. No entanto, as fontes não cansam de apontar a presença de certos xamãs que, por sua grandeza, acabavam por se destacar desse universo guerreiro, constituindo-se em pregadores e líderes de migrações, bem como conduzindo rituais propriamente xamânicos, ainda que permeados por motivos guerreiros. Estes grandes xamãs incitavam as gentes de diferentes locais a evadir e a buscar a tal terra sem mal, onde os

laços de parentesco e de aliança seriam abolidos, onde o alimento e a bebida eram fartos, e onde não mais se morreria. Esses caraíbas, como eram chamados, acabavam, segundo Hélène Clastres, a se opor aos chefes de guerra, *desfazendo* grupos, compondo massas moventes de pessoas. Ora, de líderes de migração, estes não raro poderiam passar a líderes políticos, *refazendo* em outros lugares outros coletivos.

Haveria três formas possíveis do xamanismo entre os antigos Tupi da costa. Em primeiro lugar, estariam os pajés propriamente ditos: curadores e/ou feiticeiros, caracterizados pela sua ambigüidade moral e pela necessidade de serem testados a todo o momento. Como parece ser consenso nos relatos históricos, eles tinham papel importante nas reuniões dos anciãos uma vez que usavam de suas faculdades de adivinhação e previsão de eventos futuros por meio de técnicas de interpretação de sonhos. Em seguida, viriam os profetas – caraíbas – ditos “homens-deuses”: as faculdades curativas deslocavam-se ao campo das prédicas – falas duras – que enfatizavam o cataclismo e a necessidade de buscar uma terra longínqua, sem males. A cooperação no Conselho dos anciãos também se deslocava para uma vida apartada e ascética, bem como uma crítica à condição humana, ao estado de sociedade e ao domínio político. Por fim, estariam os chefes-xamãs ou chefes-profetas, como eram designados pelos cronistas, sobretudo aqueles do Maranhão do início do século XVII. Não se sabe ao certo se estes eram líderes de migração – profetas – que teriam enfim desembocado no Maranhão, refúgio como se sabe de diversas migrações e fugas dos portugueses. Ou se eram simplesmente xamãs (ou feiticeiros, como prefere chamá-los por exemplo o Padre Yves d’Évreux), mestres da guerra invisível, que teriam se destacado dado um movimento de pacificação – proibição do canibalismo – catalisado pelos franceses, que os apoiavam contra os portugueses.

De todo modo, tanto os profetas como os chefes-xamãs – a forma de referir-se a eles varia fortemente conforme passamos de um relato a outro – eram espécies de xamãs magnificados. O profeta – líder religioso, líder de migração – era antes de tudo um mestre de ritual, era aquele que organizava os rituais xamânicos itinerantes nos quais se fazia ecoar a sua palavra cheia de eficácia e nos quais era possível atrair novos seguidores. Se um pajé comum detinha a capacidade de comunicar-se com os “deuses” – nome para se remeter aos espíritos (dos mortos) que vivem na terra da abundância – o profeta assumia ser ele próprio um deus, o que o revestia de imortalidade e lhe garantia certa autonomia diante do mundo do parentesco e da guerra. O chefe-xamã, por sua vez, era como um chefe de guerra, possuía muitas mulheres, fixava-se em um só local e

caracterizava-se pela opulência, obtida no pagamento – por mercadorias, muitas vezes importadas – pelos seus serviços de cura e agressão. Manuel da Nóbrega (1955) e José de Anchieta (1933), dois jesuítas, não poupam referência a esses profetas – andarilhos – que desestabilizavam o trabalho de catequese com a suas prédicas e rituais, que culminavam com a adesão de muitos “fiéis”. O Padre Yves d’Évreux, capuchinho como d’Abbeville, fez de chefes-xamãs, como o famoso Pacamon, personagens fundamentais das suas narrações de conferências. Como no caso dos profetas, eles punham a perder o projeto da catequese.

Dizer que pajés, profetas (caraíbas) e chefes-xamãs representam três formas incomunicáveis de xamanismo parece ser incorrer em mais um equívoco. Pierre e Hélène Clastres teriam seguido esse caminho. Para eles, o xamanismo tupi-guarani não pode ser confundido com o seu profetismo, e a figura do chefe-xamã ou do chefe-profeta aparece como uma contradição. Tendo em vista o que está descrito nas fontes, no entanto, não é possível chegar a três formas puras e incomunicáveis. O que as fontes tornam visível são as metamorfoses de uma forma na outra.

Entre os Tupi antigos, um grande xamã seria como um grande guerreiro, um sujeito magnificado devido à intensificação de relações, intensificação de agências. O guerreiro extrai a sua magnitude do campo da guerra e da inimizade – ele mata inimigos e, assim, ganha nomes e marcas. Mas, lembremos, ele também tem de deter alguma capacidade xamânica; por exemplo, *sonhar*. O grande xamã – que é também um guerreiro, pois foi “iniciado” para se tornar gente de verdade – extrai a sua magnitude do campo sobrenatural, da comunicação com os espíritos e divindades. Se o grande guerreiro é um inimigo potencial, o grande xamã é um demiurgo potencial, detêm as capacidades de transformação, pode dar a vida e causar a morte. Ambos concentram relações com subjetividades alheias, ambos traduzem e transitam por mundos diferentes sob o risco de não pertencer a mundo algum, sob o risco de ameaçar o próprio grupo de onde vêm. O profeta-andarilho, que recusa os laços de parentesco e conclama a todos para segui-lo em seu caminho à terra sem mal, sem no entanto abalar os valores guerreiros, e o chefe-xamã, que canaliza todo esse movimento para a constituição de uma nova forma de domínio político podem ser pensados como derivas diversas – ou mesmo fases diversas – de um mesmo fundo xamânico. Eles constituem formas diversas ou fases diversas da magnificação do xamanismo.

Jean-Pierre Chaumeil (1992) utiliza acertadamente o termo “geometria variável” para se referir as diversas metamorfoses do xamanismo na América do Sul. Se, como

muitos já alegaram, o xamanismo é antes de tudo uma qualidade, os xamãs nada mais seriam do que sujeitos que se apropriam – cada qual a seu modo – dessas qualidades. Isso pode redundar numa desterritorialização, num movimento perpétuo – daí a imagem dos líderes de migração oferecida no livro de Hélène Clastres sobre os Tupi e Guaraní – ou numa reterritorialização, numa pausa que culmina no estabelecimento de uma nova forma sociopolítica.

No xamanismo tupi-guarani, que aliás apresenta elementos comuns conforme passamos de um povo a outro, antigo ou atual, seria possível identificar dois vetores: um que conduz à posição diferenciada e especializada do xamã, bem como o estabelecimento de uma função pública e cerimonial – e muitas vezes política ou quase política –; e outro que conduz ao faccionalismo, à feitiçaria, ao desaparecimento de especialistas xamânicos e mesmo a um “xamanismo sem xamãs”. Muitos dos povos guarani atuais, por exemplo, apresentariam um tipo de xamanismo que combinaria elementos do “profeta, figura do movimento desenfreado” e do “chefe-xamã”, aquele que produz uma reterritorialização. As etnografias dos Guaraní atuais, sobretudo dos Mbyá, enfatizam o lugar central dos líderes religiosos, que são ao mesmo tempo figuras do movimento e coordenadores de ações coletivas nos assentamentos temporários (Ladeira 2001, Pissolato 2007). Nesse caso, movimento e pausa são fases de um mesmo processo social e, assim, a metamorfose entre uma e outra figura é constante.

Um xamã magnificado assume, portanto, um papel de liderança – ritual ou de migração – e essa liderança pode ganhar, por sua vez, conteúdo político. É nesse sentido que a contradição apontada por Hélène Clastres quanto à figura desses chefes profetas ou chefes xamãs deixa de fazer sentido. Como sugeriu Viveiros de Castro (2002), em “Xamanismo e sacrifício”, inspirado na distinção de Stephen Hugh-Jones (1996) entre xamanismo horizontal e xamanismo vertical, o que há são duas derivas possíveis de um mesmo xamanismo horizontal (ou de um “xamanismo transversal”, como argumentaria mais tarde [Viveiros de Castro 2008]). Há o profetismo como “aquecimento histórico” e o sacerdotismo como “resfriamento político”. Ora, essas derivas de verticalização e de horizontalização, são sempre vetores, jamais formas acabadas. O interessante é ver como esses vetores operam e o que eles fazem. E tudo isso, mais uma vez, extrapola o universo tupi. Assim como a guerra, o xamanismo e suas derivas estão na base da constituição – e na dissolução, vale reiterar – de sujeitos singulares (pessoas) e coletivos. Se em alguns lugares ou circunstâncias, ele se empresta como máquina contra o Estado, como mecanismo de pulverização social, de faccionalismo etc., em outros

lugares ou circunstâncias, ele pode empenhar-se na construção de um domínio político, seja de modo coadjuvante – tal o caso alto-xinguano, em que o xamanismo é fundamental para a construção da chefia, mas evita-se que ele se confunda com ela (Viveiros de Castro 1977, Barcelos Neto 2004, Heckenberger 2005) – seja de modo protagonista – tal o caso dos Piaroa, estudados por Joanna Overing (1975), e dos Amuesha, estudados por Santos Granero (1986, 1991), em que a liderança religiosa/ritual e a liderança política tendem a coincidir, ao menos em certas circunstâncias que exigem modos de coordenação que extrapolam as relações de parentesco (consangüinidade e afinidade efetiva).

### **A história e seu revés**

É preciso notar que todos esses processos de gênese de guerreiros, xamãs, profetas, chefes, líderes cerimoniais, entre tantos outros só podem ser compreendidos na história, no curso dos acontecimentos. Como já havia proposto Pierre Clastres, no já citado artigo de 1963, os sistemas sociopolíticos tupi-guarani seriam fortemente “sensíveis à história”, o que explicaria talvez a sua forte variabilidade. Como sugeriram Viveiros de Castro (1986) e Carlos Fausto (1992), em suas reflexões sobre povos tupi-guarani antigos e atuais, ali o domínio político é sempre assaltado pela incerteza. Não haveria estruturas ou instituições políticas fortes, tampouco regras firmes de filiação, que muitas vezes servem de pilar. Isso não significa, no entanto, que a formação de chefias mais fortes, bem como processos de territorialização não possam ocorrer. Com efeito, eles consistem numa possibilidade prevista pelo sistema. O ponto é que são freqüentemente assaltados por forças centrífugas, por linhas de fuga, por explosões de multiplicidades sociopolíticas.

Essa “sensibilidade à história” nos ajuda a pensar, por exemplo, as transformações ocorridas nesses sistemas quando da chegada dos conquistadores europeus. Com o estímulo das guerras “intertribais” dado pelos europeus abriu-se a possibilidade da emergência de grandes guerreiros. Tal foi o caso da assim chamada Guerra dos Tamoio, ocorrida em meados do século XVI, na qual figuraram personagens caros à nossa historiografia, como Cunhambebe e Aimberê, ambos retratados nas fontes como “chefes supremos”. Já no Maranhão do início do século XVII, por exemplo, vê-se por parte dos colonizadores franceses uma forte tentativa de pacificação e de estabelecimento de boas relações entre estes europeus e os Tupi, como evidenciou



Beatriz Perrone-Moisés (1996). Podemos pensar que essa pacificação deslocava o foco da chefia de guerra para o campo da diplomacia, fazendo despontar figuras capazes de mediar via manejo de palavras de paz, a relação entre brancos e indígenas. De todo modo, cabe lembrar que a diplomacia não é senão parte integrante da guerra. Outro deslocamento, passível de ser analisado no Maranhão, é a emergência, como já salientei, da figura de chefes-xamãs ou chefes-profetas, poderosos e temidos e alvos da propaganda capuchinha. Estes poderiam ser tanto “grandes feiticeiros”, aqueles que conduziam a guerra em seus moldes invisíveis, ou seja, via agressão (basta lembrar que aquele era um tempo de epidemias), quanto líderes de migrações que acabavam por assumir uma posição política.

O que é importante de ser notado aqui é que, naquele mundo, não havia um lugar propriamente definido para o político e a chefia, a liderança política dependia de diferentes processos de magnificação. Os personagens dessa política selvagem experimentavam a metamorfose: guerreiros se faziam chefes, guerreiros se faziam xamãs que se faziam chefes, xamãs se faziam padres que se faziam chefes, guerreiros se faziam brancos que se faziam chefes, chefes se faziam xamãs, e assim por diante. Essas metamorfoses incessantes atentavam, assim, para a instabilidade do lugar do político e para a importância, para essa ação política, desses processos de personificação e magnificação, processos que não poderiam, todavia, ser confundidos à idéia de representação política e que consistem, antes de tudo, num momento de construção das lideranças e dos coletivos.

Como propôs Carlos Fausto (1992), se o profetismo tupi-guarani não é um produto da Conquista européia, esta foi sem dúvida um importante fator catalisador, um estimulante ao qual se deve lançar a atenção. De acordo com este argumento, podemos pensar que a Conquista amplificou uma situação de crise – tanto política quanto cognitiva – fomentando reflexões por parte dos índios sobre a condição humana e sua insustentabilidade, reflexões sobre a própria existência e, nesse sentido, não um mero ato de reação ou resistência ao mundo colonial. Em outras palavras, a Conquista não fazia mais do que acentuar essa necessidade de superação dessa condição bem como a busca de um espaço utópico. Ora, o movimento propiciado por essa busca de uma terra sem mal tinha por certo seus corolários políticos. A massa migratória que se lançava numa fuga do mundo acabava por encontrar repouso e reencontrar o mundo. Criavam-se então novos grupos, novas lideranças, novos rituais, para não dizer novas religiões. E o sentido dessas “novidades” não poderia ser compreendido como dissociado das formas

que as antecedem. Pensar o profetismo como um elemento importante dessa ação política é, assim, estar atento para o processo de produção de novas formas – no caso, sociopolíticas – a partir de formas já existentes.

A tal sensibilidade à história aventada por Clastres para se referir à instabilidade das formas sociopolíticas tupi-guarani talvez ilumine a profusão de movimentos proféticos entre esses povos e essa sua necessidade de recriar incessantemente a vida social, de exigir o impossível – a abolição da distância entre homens e deuses, a ruptura com as regras sociais – para refundar (recriar, transformar) o possível – a ordem humana, constituída pelo parentesco, pela afinidade efetiva, pelo trabalho e pela chefia. Ora, não me parece novamente que tudo isso seja exclusividade dos grupos tupi, a despeito das diferenças significativas que vemos saltar nas etnografias. Outros povos, ainda que não alimentem essa utopia no espaço (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985), produzem elucubrações sobre o fim do mundo e sobre a necessidade de refundação da vida social. Parece-me que o que está sempre em jogo, nos demais casos de profetismos ameríndios – por exemplo, Jê, Caribe, Aruak – é a operação de *máquinas de reversibilidade*, que atuam para ajustar o tempo da história ao tempo do mito, o que possui corolários cognitivos e políticos evidentes.

Os muitos paralelos buscados entre o caso dos Tupi antigos e certos casos atuais, tupi e não tupi, refletem uma aposta na comparação como elemento importante nas investigações etnológicas. Ora, comparar grupos distantes no espaço e também no tempo – exercício que sempre me pareceu instigante – é sempre um grande desafio e implica uma reflexão sobre o que Lévi-Strauss (1989) concebeu, à maneira estruturalista, como uma transformação. Se é possível perseguir estruturas que se transformam conforme nos movemos no espaço, no caso, a vastidão das terras baixas sul-americanas, seria também possível compreender como essas estruturas se transformam também no tempo. Se compararmos o mundo dos antigos Tupi da costa com o das terras baixas da atualidade perceberemos uma mudança acentuada sobretudo quanto à escala: os grupos locais eram maiores, os guerreiros e chefes gozavam de maior magnitude, estendendo sua influência para domínios mais vastos que os do grupo local; os movimentos proféticos e as migrações estouravam com mais frequência e assim por diante. Figuras como os grandes chefes de guerra (morubixabas) e profetas (caraíbas), bem como as relações e os processos que eles engendravam, se não mais existem como tais, podem “reaparecer” de maneira inesperadamente transformada.

Tomemos rapidamente alguns exemplos extraídos de etnografias contemporâneas. Os Parakanã Ocidentais, como nos conta Fausto (2001), grupo tupi que continua a fazer da guerra o fundamento de sua vida social, não extraem mais dela o cimento para a constituição de um domínio político, este reduzido a muito pouco. Nisso eles diferem dos Parakanã Orientais, que reservam um espaço masculino de decisões que em muito lembra o Conselho dos Anciãos dos antigos Tupi da costa. Os Araweté, que têm no guerreiro uma figura ideal, retiraram-no do campo político, este sendo ocupado pelos xamãs, afins dos “deuses canibais” (Viveiros de Castro 1986). Já os Achuar, povo de língua jivaro, mantiveram seus chefes de guerra – *juunt* –, figuras de exceção que se constituem como tais a partir da experiência homicida e da troca de almas *arutan* (Descola 1993, 2003; Taylor 2003). No Alto Xingu, onde as guerras cederam lugar – há muito tempo – para um sistema regional de troca e ritual, não há chefias de guerra, mas sim grandes homens que afirmam sua posição pela sua capacidade de objetivar relações, com homens e espíritos, via produção e exibição de objetos rituais e oferecimento de grandes festas (Barcelos Neto 2004). Tudo o que temos aqui são outros modos de magnitude. Em todos os casos, a agência que deve ser apropriada reside alhures – nos inimigos, nos estrangeiros, nos espíritos etc. – e deve ser obtida nessa comunicação, nesse trânsito por entre os diferentes pontos de vista.

A figura do grande xamã – ou “profeta” – também pode ser reencontrada nos dias de hoje; por exemplo, entre os Guaraní, que persistem em seus movimentos migratórios, e entre os povos Caribe da Guiana Ocidental. Em ambos os casos, essas figuras costumam aglutinar funções cerimoniais e políticas. De um lado, elas promovem a comunicação entre os homens e os deuses via canto e dança. Impõem-se como líderes rituais, dando forma a cerimoniais propriamente xamânicos. Do outro lado, assumem a liderança política, contrastando não raro com figuras que possuem maior trânsito pelo “mundo dos brancos” – figuras que dominam os códigos do mundo moderno; por exemplo, a linguagem dos direitos, e também a do mercado de projetos que não cessa de objetificar tanto a natureza quanto a cultura.

Entre os Amuesha, povo aruak, como nos conta Fernando Santos Granero (1991, 2000), durante um longo período que sucedeu a revolta de Juan Santos Atahualpa e culminou no “fechamento” de uma parte da selva peruana, espécies de sacerdotes, xamãs verticais (*cornesha*), tornaram-se influentes líderes políticos, reunindo ao seu redor um grande número de seguidores e cristalizando uma espécie de território sagrado que tinha como referência (“centros”) templos de pedra. Hoje em dia, não há mais ali

sacerdotes propriamente ditos, tampouco templos; no entanto, o termo *cornesha*, até então usado para se referir a eles, passou a designar os chefes representantes do Congresso Amuesha. E esses “novos” atores, vale ressaltar, são, na maior parte das vezes, membros das “linhagens” dos antigos sacerdotes. Como vemos, algo como um “sacerdotismo moderno” emerge ali – o conteúdo religioso sendo traduzido para um campo propriamente político.

Ao lado de “sacerdotismos modernos” desse tipo, poderiam ser vislumbrados também “profetismos modernos” – para usar a expressão de Dominique Gallois (1989) com referência aos discursos dos chefes wajãpi (tupi-guarani) sobre os efeitos nefastos da extração de ouro em suas terras. Na atualidade, lideranças wajãpi e xamãs yanomami desenvolvem, no processo de interlocução com a sociedade nacional, “falas proféticas”, manejando temas como a “queda do céu” e o “apodrecimento da terra” para impor suas reivindicações e mesmo intimidar os brancos. Bruce Albert (2000, 2001), em artigos recentes, referiu-se à necessidade de pensar, no cenário indígena contemporâneo, uma “etnopolítica” capaz de reunir fenômenos que vão desde o *boom* do associativismo (apropriação de formas de organização política dos brancos pelos índios e à sua maneira) até interpretações xamânicas veiculadas em discursos sobre o problema do meio ambiente.

Esses últimos exemplos contemporâneos que tratam da interlocução entre indígenas e brancos, num contexto em que os indígenas passam a se apropriar fortemente das formas políticas exógenas, têm recebido atenção de diversos antropólogos e devem ser comparados com os exemplos históricos, como o dos antigos Tupi da costa, aqui examinados. Eventos históricos e contemporâneos comunicam-se de maneira notável, já que não deixam de colocar em cena relações e processos bastante semelhantes.

Nos séculos XVI e XVII, assim como hoje, vislumbramos sistemas indígenas em transformação, e toda transformação implica, como salientou Sahlins (1990), riscos. Riscos, por exemplo, de ver a ação política indígena sucumbir a formas modernas, a uma política burocratizada e despersonalizada, que culminaria na estabilização de alguns centros (focos de poder) e numa hierarquia não-reversiva de papéis. Sucumbir a uma política, enfim, purificada – para usar de novo um termo de Bruno Latour (1994) –, afastada de dimensões cosmológicas fundamentais. Uma política, enfim, que esconde a sua cosmopolítica.

A minha aposta – aposta, aliás, de boa parte dos etnólogos contemporâneos – é que a despeito desses riscos não deixam de operar aí máquinas de reversibilidade capazes de contorná-los, capazes de submeter as formas cada vez mais modernizantes às forças, mecanismos indígenas. Não podemos, decerto, nos cegar para os riscos, mas também não podemos nos furtar à riqueza de um pensamento e das possibilidades de agenciamento que jamais deixarão de nos surpreender, ou melhor, de nos ensinar, de fazer com que reencontremos, até mesmo em nós, as coisas que julgamos um dia ter perdido.

### Renato Sztutman

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo  
Professor colaborador do PPGAS da Universidade Federal de São Carlos  
Pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII/USP  
[sz.renato@gmail.com](mailto:sz.renato@gmail.com)

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

Keywords: Amerindians, political agency, caraiabas, morubixabas, prophetism, war.

### Referências bibliográficas

- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia. [1614] 1975.
- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, mimeo. 1985.
- \_\_\_\_\_. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: Albert, B. & Ramos, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Ed. Unesp. 2000.

- \_\_\_\_\_. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”. In: Ricardo, C. A. (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo, ISA. 2001.
- ANCHIETA, Pe. José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização brasileira. 1933.
- BARBOSA, Gustavo B. *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ. 2002.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/ Assírio Alvim. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de doutorado. São Paulo, USP. 2004.
- \_\_\_\_\_. “O chefe e o jaguar: notas etnográficas sobre a cosmopolítica no Alto Xingu”. Ms. 2005.
- \_\_\_\_\_. “Choses (in)visibles et (im)périssables: temporalités et matérialité des objets rituels dans les Andes et en Amazonie”. In: *Gradhiva* (8). 2008.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: *Journal de la Société des Américanistes* (LXXI).
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. “Chamanismes à géométrie variable en Amazonie”. In: *Diogenes* (158). 1992.
- CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi*. Paris, Seuil. 1975.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify. [1974] 2003.
- \_\_\_\_\_. *A fala sagrada. Cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus. [1974] 1990.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify. [1980] 2004.
- COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris, PUF. 1992.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. *Mille plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit. 1980.
- DESCOLA, Philippe. “La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique”. In : *Revue Française de Science Politique* (38). 1988.
- \_\_\_\_\_. “Societies of nature and the nature of society”. In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Londres, Routledge. 1992.
- \_\_\_\_\_. *Les lances du crépuscule: relations jivaros, Haute-Amazonie*. Paris, Plon. 1993.
- \_\_\_\_\_. “As afinidades seletivas : aliança, guerra e predação no complexo jivaro”. In: Sexta-Feira (7) [Guerra]. São Paulo, Ed. 34. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard. 2005.
- DESCOLA, Pierre & LORY, Jean-Luc. “Les guerriers de l’invisible : sociologie comparative de l’agression chamanique en Papouasie Nouvelle Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar)”. In: *L’ethnographie* (87-88). 1982.
- DETIENNE, Marcel. *Comparer l’incomparable*. Paris, Seuil. 2000.
- D’ÉVREUX, Yves. *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot. Organização e notas de Hélène Clastres. [1616] 1985.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras. 1992.
- \_\_\_\_\_. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. SP: Edusp. 2001.
- \_\_\_\_\_. “Masks, trophies and spirits: making invisible relations visible”. Ms. 2003.



- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Hucitec. [1948]1989.
- \_\_\_\_\_. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo, Edusp. [1952] 1970.
- GALLOIS, Dominique T. “O discurso wajãpi sobre o ouro: um profetismo moderno”. In: *Revista de Antropologia* (30/31/32). 1989.
- GODELIER, Maurice. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez le Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Flammarion. 1982.
- \_\_\_\_\_. “An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies”. In: Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1991.
- HECKENBERGER, Michael. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000–2000*. New York: Routledge. 2005.
- HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, profets, priests, and pastors”. In: Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline (eds.). *Shamanism, history & the state*. Michigan, University of Michigan Press. 1996.
- KRACKE, Waud. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press. 1978.
- LADEIRA, Maria Inês. Espaço geográfico Guarani Mbyá: significado, constituição e uso. Tese de doutorado em Geografia Humana. São Paulo, USP. 2001.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Ed. 34. 1994.
- \_\_\_\_\_. “Which cosmos for which cosmopolitics? Comments on Ulrich Beck’s peace proposal”. Paper for common knowledge special issue of War and Peace. Ms. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory* Author. Oxford: Clarendon Press. 2005.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d’un voyage fait en la terre du Bresil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris, Livre de Poche. [1578] 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, Papirus, Campinas. [1962] 1989.
- \_\_\_\_\_. *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras. [1991]1993.
- LIMA, Tânia. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. In: *Mana* (2/2). 1996.
- \_\_\_\_\_. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna”. In: *RBCS* (14). 1999.
- \_\_\_\_\_. *Um peixe olhou para mim: os Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. da Unesp/ISA/NuTI. 2005.
- LIMA, Tânia & Goldman, Márcio. “Pierre Clastres, etnólogo da América”. In: *Sexta-Feira*(6) [Utopia]. São Paulo, Ed. 34. 2001.
- MENGET, Patrick. “Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)”. In: *L’homme* (126-8). 1993.
- \_\_\_\_\_. “De l’usage des trophées en Amérique du Sud – esquisse d’une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et munduruku (Brésil)”. In: *Systèmes de pensée en Afrique noire* (14) [Destins de meurtriers] . 1996.
- MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine. 1927.
- \_\_\_\_\_. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo. [1928]1979.
- \_\_\_\_\_. “L’anthropophagie rituelle des Tupinambá”. In: *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris, Gallimard. 1967.
- NÓBREGA, Pe. Manuel. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, Universidade de Coimbra. 1955.

- OVERING, Joanna. *The Piaroa: a people of the Orenoco basin*. Oxford, Claredon Press. 1975.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. Tese de doutorado. São Paulo, USP. 1996.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo: Ed. da Unesp/ISA/NuTI. 2007.
- SANTOS GRANERO, Fernando. "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". In: *Man* (21/4). 1986.
- \_\_\_\_\_. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres, The Athlone Press. 1991.
- \_\_\_\_\_. "The Sisyphus syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia". In: Overing, Joanna & Passes, Allan (eds.). *Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge. 2000.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. [1985] 1990.
- STADEN, Hans. *Hans Staden*. Rio de Janeiro, Dantes. [1557] 1998.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press. 1988.
- \_\_\_\_\_. "One man and many men". In: Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1991.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP. 2005.
- TAYLOR, Anne-Christine. "Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro". In: *L'homme* (165). 2003.
- THEVET, André. *Les singularités de la France Antartique*. Paris, Éditions Chandeigne. [1557] 1997.
- \_\_\_\_\_. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle: Le Brésil et les brésiliens*. Paris, PUF. [1575] 1953.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapití*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ. 1977.
- \_\_\_\_\_. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs. 1986.
- \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify. 2002.
- \_\_\_\_\_. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: Queiroz, R. de C. & Nobre, R. F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008.
- WAGNER, Roy. "The fractal person". In: Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1991.

Recebido em 19/01/2009

Aceito para publicação em 30/03/2009