

# O devir outro dos guerreiros tupi: notas sobre uma *defasagem crono- corporal* implicada na relação ma- tador-vítima entre os Araweté e os Tupinambá\*

*The becoming other of Tupi warriors:  
notes on a chrono-bodily dephasing  
involved in killer-victim relation among  
the Araweté and Tupinambá*

Rafael Rocha Pansica\*\*

**Resumo:** A partir da interpretação do trabalho de Viveiros de Castro sobre a guerra tupi-guarani, este ensaio propõe comparar e analisar etnograficamente as relações estabelecidas entre o matador e sua vítima na guerra dos Araweté e dos Tupinambá, no intuito de apontar os aspectos estruturais implicados na dinâmica desses encontros bélicos. A análise dos aspectos estruturais apontados será realizada a partir do bem conhecido argumento de Lévi-Strauss a respeito da instabilidade das relações identitárias no pensamento ameríndio (*História de Lince*, 1991).

**Palavras-chave:** guerra; Araweté; Tupinambá.

**Abstract:** From the interpretation of Viveiros de Castro's work on Tupi-guarani warfare, this essay compares and analyzes ethnographically the relations established between the killer and his victim among the Araweté and Tupinambá war in order to point out the structural aspects involved in the dynamics of such warlike encounters. The analysis of these structural aspects will be held from the famous argument of Levi-Strauss (*Histoire de Lynx*, 1991) about the instability of identity relations in Amerindian thought.

**Key words:** war; Araweté; Tupinambá.

\* Uma versão bastante incipiente deste artigo foi apresentada em 2006 na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia (PUC-GO/UFG – Goiânia), no GT do Concurso Claude Lévi-Strauss para graduandos e recém-graduados, sob o título de “Outras interpre(s)tações dos guerreiros tupi: Viveiros de Castro, Lévi-Strauss e a troca de perspectivas”. Preparando-me para a ocasião, enviei o texto que iria apresentar aos professores Ruben Caixeta de Queiroz, Eduardo Viveiros de Castro e Márnio Teixeira-Pinto, que foram muito gentis e me responderam prontamente. Agradeço-lhes o incentivo e os comentários que me serviram de motivação para, tempos depois, reelaborar o projeto do artigo e levá-lo adiante. Quero agradecer também ao professor Márcio Ferreira da Silva e aos/às pareceristas *ad hoc* que levantaram questões cruciais para o amadurecimento deste ensaio.

\*\* Doutorando em Antropologia Social (USP). Bolsista FAPESP. E-mail: rafapansica@gmail.com

“De toda coisa mortal, dir-se-á – o pensamento guarani diz – que ela é uma. O Um: ancoragem da morte. A morte: destino daquilo que é um”

Pierre Clastres, *Do Um sem o Múltiplo*

Este artigo propõe analisar comparativamente as dinâmicas relacionais dos encontros estabelecidos entre o matador e sua vítima na guerra dos Araweté e na guerra dos Tupinambá (século XVI e XVII) a partir de uma interpretação dos trabalhos de Viveiros de Castro sobre o tema<sup>1</sup>. Dedicaremos especial atenção, aqui, a dois artigos do autor: (i) “Imanência de inimigo” (2002a), que versa sobre as dinâmicas relacionais constituídas no encontro matador-vítima entre os Araweté; (ii) “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” (2002b), que trata da guerra de vingança tupinambá.

Ao comparar e analisar as dinâmicas relacionais araweté e tupinambá, anotamos uma relação estrutural entre elas: tudo se passa como se a dinâmica araweté fosse a transformação estrutural da dinâmica tupinambá – ou vice-versa. Tal observação perpassa as análises etnográficas deste artigo, que intenta levantar a seguinte hipótese: as formas de interação constituídas por cada uma dessas duas dinâmicas relacionais (a araweté e a tupinambá) se articulam como *dois momentos de um mesmo complexo ritual guerreiro* – pois, conforme intentamos mostrar aqui, a relação matador-vítima articula, tanto no conjunto da guerra araweté quanto no conjunto da guerra tupinambá, as duas formas de interação em questão (a araweté e a tupinambá) através de uma transformação estrutural.

Tal hipótese, que será mais bem descrita ao longo do texto, constituir-se-á em estreito diálogo com o trabalho de Viveiros de Castro. Nosso objetivo é o de sugerir e oferecer ao debate uma nova *interpretação* – no sentido musical do termo – para a execução da partitura que o autor elegantemente compôs sobre as dinâmicas tupi da subjetivação guerreira enquanto processo de alteração. Explorando o tema lévi-straussiano/ clastreano da, por assim dizer, instabilidade e incompletude do Um diante do Dois<sup>2</sup>, intentamos, nas pági-

<sup>1</sup> Tupinambá é o etnônimo usado para se referir aos diversos povos de língua tupi da costa brasileira do século XVI e XVII. Sobre a guerra e o canibalismo tupinambá ver, entre outros, os estudos de Calavia Sáez (2007), Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985), Fausto (1992), Fernandes (1970 [1952]), Clastres (1972), Métraux (1967), Sztutman (2007), Viveiros de Castro (1986, 2002b). Sobre a etnografia da guerra araweté, conferir Viveiros de Castro (1986, 2002<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> Refiro-me aos argumentos de Lévi-Strauss (1991) sobre a instabilidade das relações identitárias no pensamento ameríndio e o de Pierre Clastres (1974) sobre a incompletude ontológica do Um no pensamento guarani.

nas que se seguem, demonstrar como a aproximação cromática que marca o encontro dos guerreiros tupi envolve, no plano de imanência desse encontro, um desdobramento dual que dinamiza a relação matador-vítima ao implicá-la num suporte crono-corporal perpetuamente defasado.

A apresentação dessas propostas seguirá um roteiro simples. Primeiramente nos debruçaremos sobre a descrição e a análise das dinâmicas relacionais araweté e tupinambá. Em seguida, trataremos da possibilidade de tomar essas duas formas de interação como transformações estruturais uma da outra, avaliando a hipótese a partir de uma análise etnográfica comparativa entre os complexos guerreiros araweté e tupinambá. Por fim, traremos o argumento de Lévi-Strauss (1991) sobre a instabilidade das relações identitárias no pensamento ameríndio para tratar os resultados da análise que, então, teremos empreendido. Mas antes de passarmos às tarefas aqui elencadas, tomamos o cuidado de declarar as pretensões do presente artigo. Trata-se, *stricto sensu*, de um ensaio: “uma prosa que versa sobre um tema específico, sem esgotá-lo, reunindo ideias e dados de outros autores, de forma a ressaltar certas articulações ainda pouco exploradas” (Fausto, 2002, p.7).

### **Diálogo Tupinambá: dois corpos, um tempo**

Em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, Viveiros de Castro trata, sob diversos enfoques, da guerra de vingança tupinambá. Debrucemo-nos, inicialmente, sobre o diálogo entre o cativo de guerra e seu futuro matador. Momento de suma importância no complexo vingativo, o diálogo pode ser assim descrito: por um lado, o matador se aproximava e perguntava ao cativo de guerra se ele era um daqueles que matara membros de sua tribo; por outro, o matador perguntava ao cativo se estava pronto para morrer, exortando-o a tombar bravamente. Ao cativo, portanto, eram impostas duas questões: uma sobre ele ser um matador; outra sobre ele vir a ser uma vítima. O cativo respondia afirmativamente a ambas: por um lado evocava aos inimigos que, outrossim, tombara nas mesmas circunstâncias; por outro, desafiava seu interlocutor a matá-lo, alertando-o para as consequências do ato: “Meus parentes me vingarão” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 2009 [1985], p.86).

Ao analisar esse diálogo cerimonial, Viveiros de Castro destacou a dinâmica identitária implicada no jogo de perguntas e respostas que associava as duas fases do guerreiro: “o passado da vítima foi de um matador, o futuro do matador será de vítima” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 238). Dada no diálogo, a aproximação cromática dos guerreiros se constitui a partir da articulação desse par de devires que se remetem mutuamente: o devir-cativo do matador e o devir-matador do cativo.

Queremos destacar, aqui, dois aspectos importantes na articulação desse par de devires guerreiros. Primeiramente, esses devires se articulam *simultaneamente*: matador e cativo experimentam seus respectivos devires ao mesmo tempo. Em segundo lugar, a articulação dos devires é constituída entre *dois corpos*. O aspecto corporal desse diálogo nos parece ser de suma importância, pois ele só dura enquanto os corpos, um diante do outro, formarem um par: o diálogo cerimonial e seu jogo de perguntas e respostas se encerra, justamente, quando o matador se arma de uma borduna e mata o cativo, acertando-lhe o crânio. A pista, então, que iremos seguir e desenvolver ao longo deste artigo, é a seguinte: o diálogo cerimonial parece se estabelecer nesses dois planos: *o temporal e o corporal*. A forma como esses planos se relacionam na articulação dos devires guerreiros é o que nos interessa investigar neste artigo. No que toca ao diálogo cerimonial tupinambá, os devires guerreiros mostram-se articulados num só tempo, e entre dois corpos.

Antes de passarmos para a próxima seção, deixemos anotado um ponto importante na constituição do encontro entre o cativo e o matador. Tombado pela borduna do matador, o corpo do cativo era preparado e canibalizado entre os aldeões, mas o matador não podia participar dessa refeição: aquele que matara o cativo permanecia “recluso, em estado liminar, prestes a receber [pela morte do inimigo] um novo nome e uma nova personalidade social” (Op. cit., p. 262).

### **Imanência Araweté: dois tempos, um corpo**

Em “Imanência do inimigo”, Viveiros de Castro analisa as interações guerreiras e a “dinâmica identitária envolvida na determinação do estatuto do *moropĩ'nã* (“matador”) araweté” (2002a, p. 267). Em poucas palavras, o *moropĩ'nã* é aquele que possui, imanente, o espírito do inimigo que ele viti-mou: é ele, portanto, um ser dual (araweté e inimigo)<sup>3</sup>. A distinção ontológica do *moropĩ'nã* manifesta-se com a chegada das danças de guerra, período em que a comunidade masculina se reúne em torno do matador para ouvi-lo cantar. As canções apresentadas nessas festas são canções que o *moropĩ'nã* entoia *a partir do ponto de vista do inimigo*: “A complexidade essencial dessas canções reside em seu regime enunciativo, marcado pelo ponto de vista do inimigo. O sujeito da enunciação é sempre a vítima” (Viveiros de Castro, 2002a, p.275).

Sendo araweté e inimigo, o *moropĩ'nã* é literalmente uma pessoa diferenciada. Com efeito, o estatuto de “*moropĩ'nã*” garante um destino póstumo distinto àquele que o possui: dentre os Araweté, os *moropĩ'nã* são os únicos

---

<sup>3</sup> Os Araweté afirmam, a respeito do *moropĩ'nã*, que o “espírito de sua vítima jamais o deixa” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 279).

que, ao morrerem, não são canibalizados pelos deuses *Mai*<sup>4</sup>. Mas ser uma pessoa diferenciada tem implicações mais imediatas:

Assim que mata seu inimigo, as armas do matador devem ser afastadas dele; o espírito do morto, tomado de sentimentos de vingança, inspira-lhe um furor homicida capaz de virá-lo contra os seus. Um guerreiro permanece exposto a esse perigo durante muito tempo depois de seu feito. Ele é frequentemente presa de acessos de raiva que devem ser apaziguados [...]. Por vezes, precisa fugir para a floresta, pois o inimigo “espuma sua cabeça” e lhe transtorna os sentidos. “Quando chega sobre o matador, o espírito do inimigo transforma-o em um inimigo para nós”, diziam-me os Araweté. O inimigo não pode se vingar do matador, já que ele é uma parte sua; assim, ele tenta vingar-se sobre os concidadãos de seu duplo. Só muitos anos depois, ao que parece, ele entra em quiescência e deixa o homicida em paz (Viveiros de Castro, 2002a, p. 279)

A imanência do inimigo faz do *moropĩ'nã* uma pessoa, por assim dizer, “temperamental” (Viveiros de Castro, 2009, p. 279). Esses momentos inconstantes de irritabilidade se dão, supomos, por uma *dinâmica mnêmica* específica do *moropĩ'nã*. Essa é a hipótese que gostaríamos de propor para a leitura dessa interação guerreira.

O espírito do inimigo afeta o *moropĩ'nã* em diversas ocasiões após o embate. Com exceção do canto guerreiro, este tipo de afecção é imprevisível: é algo que vai e vem, subitamente. Esses acessos de raiva que tomam conta do *moropĩ'nã* (espumando-lhe a cabeça) não cessam facilmente. Ao contrário, exigem do matador certos esforços e habilidades: em ocasiões mais dramáticas, ele deve fugir do convívio com os seus, embrenhando-se na floresta. A imprevisibilidade dos acessos de raiva e a dificuldade de seu apaziguamento nos sugerem a presença de uma *dinâmica mnêmica* que alterna, no *moropĩ'nã*, as afecções de uma memória inimiga com as afecções do olvido araweté – o que daria a medida da inconstância de seu temperamento.

Se, pois, o *moropĩ'nã* é um ser dual (araweté e inimigo), então, talvez, sua particularidade esteja justamente na experiência alternada de um par de devires: os acessos súbitos de raiva se dariam como o devir-inimigo da porção

---

<sup>4</sup> “Um único estatuto põe seu titular ao abrigo do canibalismo divino: o de *moropĩ'nã*. O espírito de um matador sobe aos céus fundido com o espírito de sua vítima. Lá, eles se transformam em um *Iraparadi*, um tipo de entidade que os *Mai* temem e respeitam. Um *Iraparadi*, a alma de um matador araweté acrescida de seu suplemento inimigo, não é devorado pelos deuses. Ele passa diretamente ao banho de imortalidade, transformando-se em um ser incorruptível sem passar pela prova da morte canibal. É possível, aliás, que o matador deixe de passar pela prova da morte, pura e simplesmente. Diz-se de vários guerreiros da antiguidade que eles não morreram, tendo subido aos céus em carne e osso. A ideia às vezes se exprime de modo dogmático: ‘um matador não morre’” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 280). Pelo fato do *moropĩ'nã* ser dual (araweté e inimigo), não se concebe, sempre, sua morte. Interessante aqui observar como esta ideia ressoa a epígrafe de Pierre Clastres sobre o pensamento guarani. Retomaremos este comentário no final do artigo.

araweté do moropĩ nã, que passaria a ver e se relacionar com seus convivas pelo ponto de vista inimigo; enquanto o apaziguamento se daria como o devir-araweté da porção inimiga do moropĩ nã, que passaria, assim, a ver e se relacionar com seus inimigos pelo ponto de vista araweté, convivial. Assim, se estamos seguindo uma boa pista sobre o moropĩ nã, pode-se dizer que sua memória inimiga (raivosa) e seu olvido araweté (apaziguador) se constituem como afecções relacionais e intercambiáveis: a emergência, no moropĩ nã, do ponto de vista inimigo se dá concomitantemente ao processo de latência de seu ponto de vista araweté – e vice-versa. Enfim, o que queremos sugerir é que, diferentemente do diálogo cerimonial tupinambá, os acessos de raiva e os apaziguamentos (tomados aqui como um par de devires) se articulam num corpo só, por sucessão: um corpo, dois tempos.

### **Transformações estruturais: a defasagem crono-corporal**

Ainda que sejam diferentes, as dinâmicas relacionais da guerra araweté e da guerra tupinambá apresentam pontos comuns. Fundamentalmente, as duas dinâmicas parecem se constituir através da articulação dos devires guerreiros: tanto numa quanto noutra guerra, o devir-vítima do matador vincula-se ao devir-matador da vítima. Essa articulação dos devires guerreiros se desenrola, conforme as análises etnográficas aqui apresentadas, em um plano crono-corporal defasado. Explico. No encontro tupinambá, o devir-vítima do matador e o devir-matador da vítima se desenrolam *ao mesmo tempo*, mas em *corpos diferentes* (o matador e o cativo se encontram um diante do outro). Inversamente, no encontro araweté, o devir-vítima do matador e o devir-matador da vítima se desenrolam *num mesmo corpo*, mas em *momentos diferentes* (memória e olvido se sucedem, um adiante do outro). Tudo se passa, aqui, como se cada um desses encontros matador-vítima implicasse uma articulação defasada dos planos temporal e corporal, que compõem o suporte do encontro.

Analisadas assim, as dinâmicas relacionais araweté e tupinambá se apresentam como transformações estruturais uma da outra. Em termos lévi-straussianos, diríamos que as articulações dos devires guerreiros na dinâmica tupinambá se desenrolam num plano temporal *contínuo* de corpos *discretos* (dois corpos, um tempo); enquanto os devires da dinâmica araweté se desenrolam num plano corporal *contínuo* de tempos *discretos* (dois tempos, um corpo).

Aqui, talvez, o leitor não se pergunte tanto pelo fundamento da comparação – afinal, trata-se de dinâmicas estabelecidas nas relações de guerra (entre um matador e sua vítima) analisadas em povos de um mesmo tronco linguístico, que apresentam estreitos vínculos históricos e culturais, já apontados (ver Viveiros de Castro, 1986). Talvez o leitor se pergunte, conosco, se

há, de fato, a possibilidade de tratar a inversão dessas formas de interação guerreira como transformações estruturais de uma *mesma e única* dinâmica relacional?

Essa possibilidade deve ser avaliada através de uma análise etnográfica das guerras em questão. Como se trata de avaliar a hipótese da forma araweté e da forma tupinambá se constituírem como dois momentos, articulados, de um mesmo complexo ritual guerreiro, a questão que irá orientar nossa análise é: Formalmente, será que a dinâmica *araweté* pode ser encontrada em algum momento das relações estabelecidas entre o matador *tupinambá* e sua vítima? E, por outro lado, será possível encontrar a forma da dinâmica *tupinambá* em algum momento das relações estabelecidas entre o matador *araweté* e sua vítima? Se encontrarmos a forma intersubjetiva da dinâmica tupinambá na etnografia da guerra araweté (e vice-versa), poderemos justificar a hipótese nos materiais etnográficos e constituir nosso objeto de estudo: o regime dos devires das dinâmicas relacionais que envolvem os matadores e suas vítimas – entre os Araweté e entre os Tupinambá.

### *Guerra Araweté*

Após ter ferido ou vitimado seu inimigo em uma escaramuça, o guerreiro araweté entra em um período de reclusão. Os Araweté dizem que ele “morre” (*umanum*):

Assim que volta à aldeia ele cai em uma espécie de estupor, permanecendo imóvel e semi-consciente por vários dias, durante os quais nada come. Seu corpo está cheio de sangue do inimigo, que ele vomita incessantemente. Esta morte não é um simples afastamento da alma (que sobrevém diversas vezes na vida de uma pessoa), mas um verdadeiro tornar-se cadáver. O matador ouve o barulho das asas dos urubus que se reúnem à volta de ‘seu’ corpo – isto é, o corpo de seu inimigo deixado na floresta –; sente-se “como apodrecendo”, seus ossos amolecem, ele cheira mal. (Viveiros de Castro, 2002a, p.272 – grifos adicionados).

Sobre o moropĩ'nã recluso, em estado de “morte”, os Araweté afirmam que o espírito de seu inimigo se encontra “sobre ele” (Op. cit., p. 273). A ascendência do espírito do inimigo torna as ações do moropĩ'nã perigosas: dentre outras interdições, ele não pode tocar o corpo da vítima ou ter comércio sexual com sua esposa, pois tanto uma ação quanto a outra lhe acarretaria a morte (sem aspas): no primeiro caso, o contato com o corpo da vítima faria inchar e explodir o ventre do moropĩ'nã; no segundo caso, o intercuro com a esposa torna-se perigoso porque o espírito do inimigo está *sobre* o moropĩ'nã, de modo que o inimigo “seria o primeiro a penetrar sexualmente a mulher; o matador, ‘vindo após o inimigo’, seria contaminado pelo esperma da vítima, o que acarretaria sua morte imediata” (Op. cit., p. 273). Nos dois casos, a morte

do moropĩ'nã, caso ocorresse, viria como consequência do contato corporal com sua vítima. Ora, mas o moropĩ'nã recluso já está, segundo os Araweté, "morto": repleto do e, portanto, em contato com o *sangue* do inimigo morto, o moropĩ'nã, em estado de "morte", deve expurgar esse sangue para deixar de morrer.

Tudo se passa assim, como se matar o inimigo implicasse, como contrapartida, ser "morto" por ele. Essa reciprocidade agonística (matar inimigo e ser "morto" por ele) articula um par de devires: o devir-cadáver do matador recluso é, ao mesmo tempo, o devir-matador do inimigo morto. Ponto importante, a articulação simultânea desse par de devires se efetua entre corpos separados (ver o grifos da citação acima): o moropĩ'nã, *na aldeia*, ouve o bater das asas dos urubus em volta do corpo tombado *na floresta*. Ora, essa dinâmica araweté se passa, formalmente, do mesmo modo da dinâmica do diálogo cerimonial tupinambá: dois corpos, um tempo.

\*

O período de reclusão do matador araweté termina quando o espírito do inimigo decide buscar cantos nos confins da terra. Ao voltar trazendo as canções, o espírito do inimigo não retorna mais *sobre* o moropĩ'nã; ao contrário, se posta *atrás*: é das costas do matador que o espírito do inimigo irá compartilhar seu canto. Este deslocamento da posição do espírito do inimigo no moropĩ'nã indica uma mudança nas relações estabelecidas entre matador e vítima: de uma relação agonística, eles passam a manter uma relação de parceria:

A raiva se transforma em amizade; a vítima e seu matador tornam-se 'como *apihi-pihã*'. *Apihi-pihã* é o nome da relação mais valorizada na sociedade araweté. Trata-se de uma forma de amizade cerimonial no qual dois casais partilham sexualmente os cônjuges de sexo oposto, passam longos períodos juntos na floresta em expedições de caça, e são parceiros obrigatórios nas danças coletivas que ocorrem durante as cauinagens (Viveiros de Castro, 2002a, p.273)

Chamamos atenção para o fato dessa mudança de relações (de uma disputa para uma parceria) estar associada, nos termos de nossa análise, à transformação estrutural da defasagem crono-corporal: como vimos, as relações matador-vítima se iniciam agonísticas, sobre um suporte que vincula um plano temporal contínuo e um plano corporal discreto; passando a se dar como parcerias, sobre um suporte que vincula um plano temporal discreto (memória/ olvido) e um plano corporal contínuo – o próprio corpo do moropĩ'nã.

A guerra araweté, composta de dois momentos articulados, parece, portanto, ser passível da descrição estrutural que vamos propondo. Passemos então à guerra tupinambá, para que possamos avaliar a possibilidade de esboçar as linhas de um complexo ritual da guerra tupi.



Descrevemos e analisamos o diálogo cerimonial tupinambá entre matador e cativo como um evento marcado por uma defasagem crono-corporal específica: os devires do matador e do cativo se atualizam, a um só tempo, em dois corpos discretos. O diálogo termina quando o matador sacrifica o prisioneiro, que tomba deixando uma memória. A festa segue antropofágica, mas o matador não participa do repasto: do cativo, o matador é honrado apenas com um nome. Cabe perguntar aqui: que tipo de nome é esse? Possui ele alguma relação com a memória tombada do cativo?

“Tais nomes, memória dos feitos de bravura, signos e valores essenciais da honra tupinambá” (Viveiros de Castro, 2002b, p.229), davam ao matador o direito de se casar com muitas mulheres, de discursar em público e de cantar nas festas. Ser matador implicava um destino póstumo diferenciado, uma “existência confortável no Além: só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estavam votadas a uma miserável errância na terra, junto aos demônios” (Op. cit., p. 230). Percebe-se aqui como a honra do guerreiro tupinambá se assemelha à honra do guerreiro araweté (que também tem um destino póstumo diferenciado, e que também goza do direito exclusivo de puxar o canto nas cauinagens). Nos perguntamos, diante dessas observações, se a honra do guerreiro tupinambá, tal qual a do guerreiro araweté, implicaria uma imanência do inimigo? Sugerimos que sim. A hipótese que apresentaremos ao leitor levanta a possibilidade de tomar os nomes acumulados como signos de uma multiplicidade ontológica do matador tupinambá – multiplicidade que se constituiria pela presença imanente do inimigo, manifesto como memória.

Atentemos, assim, para a relação que esses nomes, signos da honra guerreira, mantêm com a memória e com o canto:

Tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam, dos quais chegam a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miudos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira vez que a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os imigos, e isto é o que cantam e contam. Contudo os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos, na qual só se ouve a prática da guerra, como mataram, como entraram na cerca dos imigos, como lhe quebraram a cabeça. Assim que os vinhos são os memoriais e crônicas de suas façanhas. (Jácome Monteiro [1610] apud Viveiros de Castro 2002b, p. 251)

Nessa passagem, aventa-se a indissociabilidade do nome, da memória e do canto guerreiros. Apesar de conquistado no tombamento do cativo, o nome adquirido não é mencionado pelo matador em qualquer circunstân-

cia. Ao contrário, havia ocasiões específicas para isso: as festas de cauim, momentos de grande importância na vida social tupinambá, se constituíam como ocasiões em que os matadores lembravam-se dos nomes adquiridos e, assim, cantavam sobre a prática da guerra, tematizando a maneira como haviam matado inimigos. O cauim, assim, parece ter uma função mnêmica: se os cativos tombam “deixando uma memória” (Monteiro apud Viveiros de Castro, 2002b, p.235), ela só emerge, através da menção dos nomes adquiridos, *nas cauinagens*, como cantos de guerra.

O papel do cauim nas cantorias guerreiras merece um comentário comparativo. Tudo se passa como se o cauim acionasse, no canto dos matadores araweté e tupinambá, a presença do inimigo. Entre os Araweté, por exemplo, os inimigos recebem dois epítetos muito interessantes: “*kã’un nãhi*, que significa ‘molho do cauim’ (a cerveja de milho servida durante a dança comemorativa), e *marakã nin*, ‘futura música’” (Viveiros de Castro, 2002a, p.275). É esse molho inimigo infundido na bebida que parece acionar a música dos matadores araweté. A ideia mostra-se bastante sugestiva para a leitura das cauinagens guerreiras tupinambá: entre os homens que participavam dessas cauinagens, só os guerreiros – *aqueles que haviam matado inimigos e recebido seus nomes* – podiam beber do cauim (ver Sztutman, 2007; Viveiros de Castro, 2002b).

A comparação com o material araweté também é bastante sugestiva para a análise do canto de guerra tupinambá:

Todo aquele que mata contrário, toma logo nome entre si, mas não o diz senão a seu tempo, que manda fazer grandes vinhos; e como estão para se poderem beber, tingem-se à véspera de jenipapo, e começam à tarde a cantar, e toda a noite, e depois que têm cantado um grande pedaço, anda toda a gente da aldeia rogando ao matador, que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar, e, tanto que o diz, se ordenam novas cantigas, fundadas sobre a morte daquele que morreu, e em louvores daquele que matou. (Soares de Souza [1587] apud Viveiros de Castro 2002b, p. 251 – grifo adicionado)

Tal qual o moropĩ nã araweté, o matador tupinambá entoia *novas canções* que versam sobre as práticas de guerra, as escaramuças, os homicídios, etc<sup>5</sup>. Pois bem. Esse novo canto do matador tupinambá, tal qual o novo canto do moropĩ nã, realizar-se-ia como uma afecção do ponto de vista imanente do inimigo?

---

<sup>5</sup> O fato do matador tupinambá proferir muitos nomes em seu canto talvez possa ser lido à luz da complexidade citacional que caracteriza o canto do moropĩ nã araweté: os cantos araweté, entoados pelo ponto de vista do inimigo, alternam relatos em primeira pessoa e citações das palavras de terceiros (que são sempre identificados por seus *nomes*). Além disso, ao relatar os embates guerreiros, o canto do moropĩ nã araweté também enumera e *nomeia* uma porção de vítimas tombadas nas guerras. Sobre o canto do matador araweté, ver Viveiros de Castro (1986; 2002a).

Nossas análises etnográficas sobre a inconstância do comportamento do moropĩnã araweté nos levou a interpretar a afecção da perspectiva do inimigo, nos cantos de guerra, como uma afecção implicada numa dinâmica mnêmica. Ora, se a emergência da perspectiva do inimigo está implicada, entre os Araweté, numa dinâmica mnêmica, então, talvez, a emergência da memória do inimigo esteja implicada, entre os Tupinambá, numa dinâmica perspectivista. A sugestão de tomar a perspectiva como memória e a memória como perspectiva ganha mais fundamento na análise dos nomes que os matadores recebem dos inimigos executados. Signo da honra guerreira, o nome recebido pelo matador tupinambá não era o nome próprio do inimigo:

Os novos nomes eram simplesmente inventados ou mesmo tomados emprestados de fenômenos da natureza ou da história. Gabriel Soares de Souza alega, por exemplo, que o mais comum era atribuir ao matador nomes de animais. O Padre Yves d'Évreux atenta para o interesse entre os Tupi do Maranhão de tomar para si nomes de franceses, fenômeno bastante notado em outros relatos (Sztutman, 2009, p. 56).

Não correspondendo ao nome do inimigo, o que seria este signo senão o inimigo como “pronome” (Viveiros de Castro, 1996)? Indicando a posição de sujeito, a operação enunciativa desse “pronome de guerra” não se daria a partir da primeira pessoa, mas a partir da apropriação da segunda pessoa (o inimigo). Este signo, pronominal, que permanece cativo e imanente até as cauinagens de guerra e que veicula a memória do inimigo como canto, constituir-se-ia, acreditamos, como índice da presença imanente da perspectiva do inimigo no matador – assim como, entre os Araweté, o ponto de vista do inimigo morto permanece imanente até se manifestar, subitamente, como memória no moropĩnã.

Em suma: o corpo do matador tupinambá, escarificado conforme o tombamento dos cativos, traz consigo a presença do inimigo, que se manifesta como memória (ou seja, em determinadas ocasiões). O canto de guerra transforma, assim, a relação entre matador e inimigo que se inicia, no diálogo guerreiro, em um-tempo-dois-corpos e passa a se dar em um-corpo-dois-tempos (a memória e o olvido do inimigo imanente).

### **Considerações finais: das transformações e da irredutibilidade dos guerreiros**

Comparamos e analisamos etnograficamente as guerras araweté e tupinambá para destacar os modos de articulação dos devires que operam nos encontros guerreiros. Nosso esforço foi o de demonstrar o caráter defasado do vínculo que articula em par o devir-vítima do matador e o devir-matador da vítima, sugerindo que a dinâmica transformacional desses encontros guerreiros decorre, justamente, de tal defasagem estrutural crono-corporal.

A análise etnográfica de uma dinâmica *identitária* vinculada a uma defasagem *dual* (crono-corporal) nos leva, nestas considerações finais, a retomar o bem conhecido argumento lévi-straussiano sobre o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1991). O modo como se descreve a articulação entre os planos temporal e corporal nas interações guerreiras aqui analisadas nos permite relacionar este dualismo com outro grande tema da obra de Lévi-Strauss, a saber, as formas de articulação contínuo/ discreto<sup>6</sup>. O mecanismo dualista que transforma termos identificados em termos diferenciados (as bifurcações sucessivas derivadas de toda aproximação identitária) nos parece ser, fundamentalmente, o mesmo mecanismo acionado na passagem do contínuo ao discreto, a saber, aquele que produz ou repotencializa a alteridade ali onde ela tende a se neutralizar.

Em diversos momentos da obra lévi-straussiana, é possível encontrar a afirmação de que o pensamento ameríndio toma positivamente esses movimentos de diferenciação. Vide, por exemplo, sua leitura sobre os modos de articulação entre o contínuo e o discreto nos mitos sul-americanos analisados em *O cru e o cozido* (1964). O contínuo, dado nas indistinções cromáticas das pequenas distâncias, vem aqui marcado negativamente, enquanto as distâncias discretas seriam semioticamente indispensáveis:

É como se o pensamento sul-americano, decididamente pessimista por sua inspiração, diatônico por sua orientação, atribuisse ao cromatismo uma espécie de maleficência original, tal que os grandes intervalos, indispensáveis na cultura para que ela exista, e na natureza, para que o homem possa pensá-la, só possam resultar da autodestruição de um contínuo primitivo (Lévi-Strauss, 1964, p. 321).

O contínuo, assim, deve *dar espaço* ao discreto. Se a passagem do contínuo ao discreto é positiva e necessária, a passagem do discreto ao contínuo deve, de modo geral, ou ser evitada ou ser realizada para que se possa alargar novamente as distâncias e, assim reafirmar o discreto. Esse mesmo movimento diferenciante, descrito a partir da mesma linguagem topográfica das distâncias, se encontra na proposta e na descrição lévi-straussiana do dualismo ameríndio em perpétuo desequilíbrio (*História de Lince*, 1991): se os grandes intervalos constituem-se como condição indispensável da cultura (permitindo-a pensar a natureza), o desequilíbrio diferenciante e perpétuo das bifurcações em série constituiria as condições do dinamismo ameríndio, “pois são essas distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo” (Lévi-Strauss, 1991, p.66).

A abordagem lévi-straussiana do desequilíbrio dualista e dos modos de articulação entre o contínuo e o discreto nos serve, aqui, com uma pequena

---

<sup>6</sup> Para o leitor interessado nos diversos e complexos modos como a relação entre o contínuo e o discreto é pensada na obra de Lévi-Strauss, sugiro a leitura da dissertação de Lolli (2005).

ressalva, para analisar as interações matador-vítima entre os Araweté e entre os Tupinambá. Queremos sugerir que essas interações guerreiras se estabelecem e se desenrolam a partir de um *dualismo contínuo-discreto em perpétua defasagem*. Assim, vejamos.

“A identidade é um estado transitório e revogável, não pode durar” (Lévi-Strauss, 1991, p.208). Como vimos, não é só a identidade propriamente dita que não pode durar, mas também as indistincões cromáticas: o risco da identidade é a impossibilidade do “movimento da máquina do universo”; o risco da perpetuação das indistincões cromáticas é a impossibilidade do movimento da significação<sup>7</sup>. Ou seja, haveria, se bem interpreto o mestre francês, um espaço de efetivação e, ao contrário, um espaço de neutralização virtual do movimento: tendendo a dificultá-lo, o estado contínuo deve dar lugar ao estado discreto, que é propriamente *cinético*. A passagem do contínuo ao discreto, das indistincões cromáticas às distâncias diferenciais, parece, assim, para Lévi-Strauss, ter implicações dinâmicas. Mas o movimento e o dinamismo seriam de fato potencializados, ou mesmo possibilitados, pela passagem a um estado propriamente cinético? Nossas análises das interações guerreiras araweté e tupinambá vêm problematizar essa ideia.

Um objeto deslocando-se em velocidade constante pode parecer fixo se, ao lado dele, eu me mover no mesmo sentido, direção e velocidade. No entanto, se eu subitamente fixar meu ponto de vista, o objeto passará a se distanciar de mim com uma velocidade constante. Veja que o movimento do objeto está associado, aqui, ao estabelecimento progressivo de uma distância, ainda que não seja o estabelecimento dessa distância diferencial o que gera o movimento – e nem o contrário. O movimento e o distanciamento são resultados da passagem de um ponto de vista a outro, ou melhor, da passagem de *uma relação à outra* (com o objeto). Mas por que estou, aqui, a pintar esta clássica imagem da relatividade (inspirada na leitura de Almeida, 2009)? Com ela quero sugerir que um movimento não é potencializado, ou mesmo possibilitado, pelo alcance de um estado formalmente cinético (o estado discreto, de distâncias diferenciais), mas, ao contrário, que ele está na própria *alternância* entre o estático e o movimento, entre uma aproximação e um distanciamento, entre uma conexão e uma disjunção – entre o contínuo e o discreto, enfim. O perigo associado ao esfriamento de um movimento não estaria, assim, na possibilidade perene do encurtamento das distâncias: ao contrário, ele talvez

---

<sup>7</sup> O movimento, em si, é fundamental. Constitui-se como conteúdo e forma do pensamento mítico ameríndio. Pois não é verdade que os mitos tratam, largamente, das instabilidades das interações intersubjetivas, da multiplicidade ontológica dos personagens, da inconstância de seus comportamentos, etc, etc? Mais importante, esse dinamismo marca também, e fundamentalmente, o *modus operandi* dos mitos, ou seja, as variações e as transformações perpétuas das narrativas míticas. O pensamento mítico ameríndio, nas palavras de seu mais famoso estudioso, é dotado de um “movimento espontâneo” (Lévi-Strauss, 1964, p. 24).

esteja na duração ininterrupta de um espaço discreto, na perpetuação de um distanciamento sem aproximação ou de um intervalo não transitável. Nem o contínuo nem o discreto deveriam durar muito, mas se alternar sempre: este parece ser o princípio das dinâmicas guerreiras aqui analisadas.

\*

As interações guerreiras araweté e tupinambá parecem mesmo marcadas por esse movimento que alterna, nos dois planos do suporte crono-corporal, o contínuo e o discreto. Nesse sentido, e por essa razão, o encontro guerreiro atualiza uma relação que *liga-e-separa* seus termos: matador e inimigo se relacionam em dois planos imbricados, de modo que a aproximação que estabelecem em um dos planos implica, imediatamente, o distanciamento no plano correlato – e vice-versa.

Com efeito, todo o complexo ritual da guerra tupi parece se caracterizar por essa *mútua implicação irreduzível*: nem os sujeitos em interação (matador e vítima), nem as formas de relação estabelecidas (contínuo e discreto), nem os planos do suporte relacional (temporal e corporal) podem ser ditos redutíveis um ao outro, visto que nenhum desses termos mutuamente implicados pode ser tomado como um caso particular do seu correlato. O dinamismo dos devires que ligam-e-separam todos os níveis desse complexo ritual decorre, justamente, do movimento de mútua implicação irreduzível operado pelas defasagens estruturais guerreiras. Dito de outra forma, as “linhas de desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 1997b [1991]) que articulam os guerreiros no encontro bélico tupi são traçadas por uma estrutura ritual que articula os planos corporal e temporal através de um vínculo defasado constituído na implicação, mútua e irreduzível, entre o contínuo (que liga) e o discreto (que separa). Matador e vítima ligam-se e separam-se em dois momentos articulados por uma transformação estrutural: a interação guerreira dada em um-tempo-dois-corpos se transforma em uma interação dada em um-corpo-dois-tempos. Eis – sublinhe-se – a *hipótese* que este artigo deseja trazer ao debate<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Uma das questões que esse artigo levanta é: o conceito lévi-straussiano de estrutura e o conceito deleuziano de devir são incompatíveis? O leitor interessado nesta questão pode conferir os trabalhos de Viveiros de Castro (2007; 2008; 2009), que vem destacando os laços que vinculam a filosofia de Deleuze à antropologia estruturalista de Lévi-Strauss. Sua tese é a de que as linhas pós-estruturalistas da filosofia deleuziana já estariam prefiguradas virtualmente na antropologia lévi-straussiana (em especial nas *Mitológicas*). Caminhando nesse sentido, gostaríamos, em outra oportunidade, de retomar a questão da compatibilidade desses conceitos: por ora, levantamos a possibilidade de pensar, através da análise etnográfica das guerras araweté e tupinambá, a *mútua implicação irreduzível* do devir como um vínculo propriamente estrutural.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro Barbosa de. Relatividade e relativismo: Einstein e a teoria social. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 175, p. 113-134, 2009.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Do movimento ao fixo (e vice-versa) em Lévi-Strauss. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 183-207.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Alimento humano: o canibalismo e o conceito de humanidade. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 101, p. 1-23, 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *Cultura com asas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009 [1985]. p. 77-99.
- COELHO DE SOUZA, Marcela; FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Por que a identidade não pode durar? A troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 265-300.
- CLASTRES, Hélène. Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 6, p. 71-82, 1972.
- CLASTRES, Pierre. Do Um sem o Múltiplo. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003[1974]. p. 185-192.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível. In: \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997a [1979]. v. 4, p. 10-114.
- \_\_\_\_\_. *O que é filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997b [1991].
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos da cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico ao conhecimento etnohistórico. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-196.
- \_\_\_\_\_. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 07-44, 2002.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira-Edusp, 1970 [1952].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].
- \_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. Mitológicas 1. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964].

LIMA, Tânia Stolze. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 209-263.

LOLLI, Pedro Augusto. *O contínuo e o descontínuo em Lévi-Strauss*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH/UNICAMP, Campinas, 2005.

MÉTRAUX, Alfred. L'anthropophagie rituelle des Tupinamba. In: \_\_\_\_\_. *Religions et magie indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard, 1967. p. 43-78.

SZTUTMAN, Renato. Cauim pepica: notas sobre os antigos festivais antropofágicos. *Campos*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 45-70, 2007.

\_\_\_\_\_. De nomes e marcas: ensaio sobre a grandeza do guerreiro tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 47-96, 2009.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Lévi-Strauss, as luzes e os instrumentos das trevas: sobre a moralidade selvagem. *Ilha*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 193-217, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Imanência do inimigo. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a, p. 265-294.

\_\_\_\_\_. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b, p. 181-264.

\_\_\_\_\_. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c, p. 401-455.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 77, p. 91-126, 2007.

\_\_\_\_\_. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben; NOBRE, Renarde (Orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 79-124.

\_\_\_\_\_. *Métaphysiques Cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Tradução de Oiara Bonilla. Paris: Presses Universitaire de France, 2009.

**Recebido em 25 de abril de 2012**

**Aprovado para publicação em 22 de julho de 2012**