

O mau selvagem: o nativo ameríndio como elemento de subversão filosófica

Gustavo Henrique FONTES¹

Resumo

O presente artigo faz parte de um esforço coletivo para recuperar a figura do nativo ameríndio como elemento para o debate filosófico contemporâneo, a partir de suas próprias categorias de imanência, ambivalência e inconstância, capazes, supomos, de promover uma subversão dos conceitos de identidade e transcendência como propostos pela metafísica tradicional. Para esta tarefa, guiados pelo conceito de 'antropofagia' de Oswald de Andrade, elegemos como tema os Tupinambás que ocupavam a Costa brasileira quando do momento da Conquista, buscando assim pensar a antropofagia como *praxis* e como teoria.

Palavras-chave: Antropofagia, Filosofia, Pensamento-ameríndio, Antropologia.

The "evil wild": the native Amerindian as a philosophical subversion element

Abstract

This article is part of a collective effort to recover the native Amerindian figure as an element for the contemporary philosophical debate from their own categories of immanence, ambivalence and inconstancy, capable, we suppose, to promote a subversion of identity and transcendence concepts, as proposed by traditional metaphysics. For this task, guided by the concept of 'anthropophagy' of Oswald de Andrade, elected as its theme the Tupinambás occupying the Brazilian coast when the time of the Conquest, seeking think so anthropophagy as *praxis* and as theory.

Key Words: Anthropophagy, Philosophy, Amerindian thought, Anthropology.

¹ Mestrando em Filosofia pela UFPR. E-mail: fontesholanda@gmail.com.

Introdução

Afonso Arinos (1976) inicia seu ensaio “O índio brasileiro e a revolução francesa”, dizendo que o maior espanto dos primeiros navegadores que aportaram em solo americano foi ter encontrado, nestas terras do Novo Mundo, homens iguais em proporções e formas a eles mesmos, com dois braços, duas pernas, cabeça em cima dos ombros, sem rabo nas costas nem olho no meio da testa. Isto porque os mares, na época das grandes navegações, ainda estavam infestados de monstros e figuras mitológicas, segundo o autor, fruto de uma estratégia, que remontaria aos Fenícios, de encher os mares, ainda desconhecidos, de dificuldades e perigos, para assim manter o monopólio do comércio pelo mediterrâneo entre a Ásia e a Europa.

Como conclusão, o autor apresenta que esta figura do ‘bom selvagem’ nasce em grande parte desta profusa projeção de mitos lançados sobre as desconhecidas terras do Novo Mundo. O ‘bom selvagem’ seria, portanto, um ‘mito moderno’, parente tardio das ‘amazonas’, no que ambos têm de fictício. Por isso propomos, neste ensaio, a figura do ‘mau selvagem’, na contramão desta projeção de medos e anseios, porque surge a partir de relatos empíricos e etnografias que se debruçaram sobre a vida dos Tupis da Costa² (ou tupinambás), enquanto povos nativos ameríndios, classificados posteriormente como bárbaros e selvagens.

E neste sentido é particularmente instigante a proposta de Oswald de Andrade, que, a partir da antropofagia real, propõe um conceito filosófico de largo alcance e forte carga combativa, enquanto crítica a um modelo de filosofia que se posiciona a partir do solipsismo ontológico e da ideia de Univocidade do Bem, cujas amplas repercussões veremos logo adiante. Outra questão sagazmente captada pela filosofia de Oswald é o fato de apresentar o nativo ameríndio, que ele chamou de ‘homem natural’, como uma verdadeira novidade, no sentido de uma ‘humanidade nova’, e não como um

² O termo Tupinambá pode ser vago ou problemático, quando aplicado indiscriminadamente aos povos de língua Tupi que ocupavam a Costa brasileira, uma vez que cobre a multiplicidade sociológica dos Tupi ocupantes da Costa – numa extensão que vai do nordeste de São Paulo até Cabo Frio, do recôncavo baiano até a foz do Rio São Francisco, englobando portanto Caetés, Tupiniquins, Temininós, Tamoios e Potiguaras. Na literatura, está historicamente relacionado às tribos que se aliaram aos franceses, tanto na Baía de Guanabara, quanto posteriormente no Maranhão. Para fins e efeitos desta pesquisa no entanto, acreditamos ser pertinente manter o termo, feita esta ressalva.

momento no estágio evolutivo da humanidade, que tenderia para a Europa como formação mais acabada de civilização. Acreditamos que nessa tendência a amontoar todas as culturas humanas como um único esforço coletivo, trata-se, na verdade de um ato de justificação para a própria invenção ocidental da sociedade como relação do homem com a natureza (WAGNER, 2012, p. 307-308).

Segundo o autor, o sopro desta 'boa nova', o surgimento do 'homem natural', veio através das Utopias: "as utopias foram as caravelas ideológicas desse novo achado – o homem como é, simples e natural" (ANDRADE, 1978, p. 190). E seu arauto foi Américo Vespúcio, "[...] quem ofereceu à tarda Europa ptolomáica, um panorama diferente da espécie humana. Ele descobriu e anunciou o homem natural. A sua importância talvez tenha decorrido mais disso do que de qualquer outra façanha" (ANDRADE, 1978, p. 210). Nosso objetivo, portanto, é retomar a discussão a partir deste ponto, do reconhecimento dos ameríndios (Tupinambás) como uma humanidade outra, nos valendo dos relatos e crônicas dos séculos XV e XVI, mas também de contribuições da sociologia, da antropologia, da filosofia e da literatura.

O Um, a transcendência do Bem e a Ordem.

O pensamento do Um, enquanto espaço transcendente da Verdade e do Bem, remonta, na história da filosofia, às proposições de Parmênides, expostas em seu poema *Peri Physis*. Neste texto, encontramos pela primeira vez a questão do Ser colocada a partir de uma radical abstração lógica. A questão do Ser, enquanto expressão do Um e da Verdade, é deslocada³ para o espaço da transcendência. Isto porque, segundo Parmênides, os sentidos mentem ao captarem constante entrecruzamento entre ser e não-ser, em todos os fenômenos empíricos como mudança e movimento. Os sentidos estariam mergulhados, portanto, no terreno da ilusão, "e sua ilusão fundamental seria simular que o não-ser é, que o vir-a-ser tem um ser" (PARMÊNIDES, 1978, p. 150). Pois, "o que está fora do ser não é ser; o não-ser é nada; o ser portanto é um", cujos atributos seriam: eterno, imóvel, infinito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível.

³ O deslocamento seria da questão posta a partir de uma *arché* (princípio) antes buscada na *physis* (o fogo, a água etc.) para um local transcendente aos fenômenos físicos. O que, por assim dizer, funda a metafísica.

Nietzsche, ao comentar o poema, insinua que poderíamos distinguir um 'primeiro' Parmênides, cuja obra estaria ainda sobre forte influência da teoria dos opostos que se atraem de Anaximandro, e um 'segundo' Parmênides, responsável pela postura de um corte radical com o mundo fenomênico, a partir da abstração lógica. Esta 'primeira' formulação da teoria, a partir das qualidades positivas e negativas, postula uma cisão no mundo empírico em duas esferas separadas. O pensamento de Parmênides estaria ainda imantado pela distinção entre luz e obscuridade, da qual decorreriam, de um lado, as qualidades positivas: o luminoso, ígneo, quente, delgado, ativo, masculino; e, do outro, as qualidades negativas: o obscuro, terrestre, frio, pesado, espesso, passivo e feminino. O traço mais forte deste empreendimento seria que "ao invés das expressões 'positivo' e 'negativo', ele tomou os rígidos termos 'ser' e 'não-ser' e chegou com isso à tese que este nosso mundo contém algo de ser e sem dúvida também algo de não ser" (NIETZSCHE, 1978, p. 147). Neste 'primeiro' Parmênides, para o vir-a-ser existir seria necessário uma ação conjunta entre o ser e o não-ser, cujo efeito estaria presente nos fenômenos da morte e do nascimento, como exemplos-limite.

Mas a parte da obra parmenídica que se celebrizou perene na história da filosofia realiza um corte ainda mais profundo, alcançando os píncaros da abstração lógica, ao afirmar que "o ser é, e o não ser não é", de maneira peremptória e inconciliável. Colocando assim pela primeira vez a questão do "Ser" no âmbito da transcendência radical. O "Ser" é Um, eterno, imóvel, infinito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível; e tudo isto que ocorre no mundo fenomênico acessado pelos meus sentidos, como mudança, movimento, corrupção, é pura ilusão, que nos faz crer que o não-ser, é, e que o vir-a-ser (Devir) existe. Este será o legado de Parmênides que, segundo Heidegger (1978, p. 158), "determinou a essência do pensamento ocidental até hoje, estabelecendo as dimensões de seus alicerces".

De fato, o que advêm do poema de Parmênides são dois dos argumentos principais (pilares) sobre os quais esteve embasada toda a metafísica ocidental: de um lado, o princípio de identidade ($A=A$; e $A\neq B$); e de outro, o de transcendência (a verdade como superior e transcendente aos sentidos), formulação alcançada através de uma radical abstração lógica.

Entre as afirmações de Parmênides, sobre “o ser que é”, e as de Heráclito, onde “ser e não-ser são e não são os mesmos”, foi que se erigiu a dialética platônica, reservando o espaço privilegiado do “Ser” ao universo perfeito e imutável do ‘mundo das ideias’. Mas, como todo olhar histórico é inescapavelmente seletivo, acreditamos encontrar em Aristóteles a formulação mais substancial, ou de consequências normativas mais importantes, para os desdobramentos políticos-metafísicos da formulação do ‘ser do Um’ enquanto espaço transcendente do Bem, cuja expressão empírica (imane) seria a ‘ordem’.

O texto onde acreditamos encontrar a formulação crucial quanto a articulação entre a transcendência do Bem e sua expressão imane como ‘ordem’ está no capítulo X da Metafísica de Aristóteles. E, para sua análise, seguiremos as indicações do filósofo Giorgio Agambem, que nos sugere que:

toda interpretação da Metafísica, L, X deve começar por uma análise do conceito de *taxis*, ‘ordem’ [...] pois é precisamente na passagem que aqui nos interessa, que tal significado genérico do termo ‘ordem’, cede lugar ao seu deslocamento estratégico no cruzamento entre ontologia e política, fazendo dele um ‘*terminus technicus*’ fundamental da política e da metafísica ocidentais”. (AGAMBEM, 2011, p. 57) [...]

taxis, ordem, é o dispositivo que torna possível a articulação da substância separada e do ser, de Deus e do mundo. Nomeia a relação aporética entre eles (AGAMBEM, 2011, p.58).

Neste sentido, “o lugar eminente da ontologia desloca-se dessa maneira da categoria da substância para a da relação, e uma relação eminentemente prática (- ordenar, gerir, controlar). O problema da relação entre transcendência e imanência do bem torna-se assim o problema da relação entre ontologia e práxis, entre o ser de Deus e sua ação.” (AGAMBEM, 2011, p. 58).

Feita essa explanação inicial, vamos agora ao texto mesmo de Aristóteles. O Estagirita inicia a questão expondo duas alternativas para o problema de como o Ser se realiza no mundo: “Devemos examinar em qual dos dois modos a natureza do universo possui o bem e o ótimo, se como algo separado [*kechōrismenon*] e por si mesmo [*kath’ hauto*] ou como uma ordem [*taxin*]” (ARISTÓTELES, 2002, 1075a). A imanência do Bem é aqui expressa como *taxin*, ordem; e a analogia, inclusive, é com a distribuição das tropas de um exército e sua estrutura de comando unificada e centralizada em um comandante: “Ou então de ambos os modos, como [acontece em] um exército. O bem consiste

aqui, de fato, na ordem, mas é também o comandante, ou antes é sobretudo este. O comandante não existe, de fato, por causa da ordem, mas a ordem por causa do comandante” (ARISTÓTELES, 2002, 1075a).

Em seguida, a argumentação aristotélica transita da metáfora militar para a econômica (administração de uma casa), inserindo, nesse momento, uma articulação conceitual de veras duradoura e problemática, acerca de um princípio (*archê*) expresso na natureza (*physis*), de cada homem, diferenciando homens livres e escravos a partir de uma ‘natureza’ dada. A formulação de Aristóteles é a seguinte:

Todas as coisas estão de fato ordenadas tendo em vista o uno, mas como, em uma casa [*en oikiai*], aos homens livres cabe uma menor faculdade de comportar-se sem pensar, e todas ou a maioria [de suas ações] são ordenadas, enquanto nos escravos e nos animais pouco se faz pelo comum e eles agem em geral ao acaso. O princípio que os dirige [*archê*] é, para cada um, sua natureza (ARISTÓTELES, 2002, 1075a).

Nesta passagem temos duas das teses mais importantes quanto ao tema que aqui nos interessa, da ‘ontologia política’. O primeiro princípio diz que “todas as coisas estão de fato ordenadas tendo em vista o uno” (ARISTÓTELES, 2002, 1075a), que seria a expressão transcendente do ‘bem e do ótimo’, que se realiza no mundo imanente através de um único princípio (*archê*) que vem a ser a ordem (*taxis*), cuja analogia é hora com um exército, hora com a organização de uma casa. Esta argumentação terá como uma de suas formulações a seguinte passagem de Homero: “mas os entes não querem ser mal governados. Não é bom o mando de muitos, um só deve exercer o mando” ([*Ilíada*, II, V, 204], in ARISTÓTELES, 1998, 1076a)

Entre as maiores consequências deste argumento está a afirmação da necessidade de uma estrutura de poder unificada e hierarquizada (o Estado, o exército), cuja falta só poderá ser percebida como carência de consciência quanto ao princípio (desordem, barbárie). Atitude típica dos não ou quase-humanos, como escravos, bárbaros, ameríndios e animais domésticos.

O Um e o Estado

Em um plano imanente, o Um se expressaria como a necessidade da unificação política, o Estado, enquanto força que transcende os sujeitos-agentes, é o único capaz de implementar a ordem. Ordem esta vista como um poder que se exerce sobre (e contra) os sujeitos, pois, tem como pressuposto a ideia de que os sujeitos deixados livres para exercerem as suas vontades estão condenados à barbárie, ao caos social, incapazes de constituir cultura. Esta é, *grosso modo*, tanto a postura de Hobbes quanto à de Freud.

Oswald bem percebeu que os ameríndios tinham uma postura diferente em relação à imagem especular do Um, senão rigorosamente inversa a da tradição ocidental. Nos diz ele: “enquanto na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta” (ANDRADE, 1978, p. 78). De fato, lemos na mitologia Guarani que ‘as coisas em sua totalidade são uma’. Mas tal afirmação só ganha o devido sentido se buscarmos compreender que os Guarani, na verdade, pregam uma ‘genealogia da desgraça’, onde os homens habitam uma terra imperfeita, uma “terra má”. Neste sentido, o Um seria o nome do imperfeito, qualidade de tudo que é transitório, passageiro, efêmero, de tudo aquilo cujo destino é perecer. “Em suma, resumindo a virulenta concisão de seu discurso, que diz o pensamento Guarani? ele diz que o Um é o Mal” (CLASTRES, 2013, p. 186).

No entanto, e contrário ao que se poderia esperar da dedução lógica desta afirmativa, o Bem na escatologia Guarani não está no múltiplo, mas no dois, na dualidade⁴ intrínseca e irrevogável de todo ser: é um homem, mas também o outro do homem, animal ou deus. O dois é o que designa verdadeiramente os seres completos (CLASTRES, 2013, p. 188). Pois, se toda definição de identidade assinala a incompletude, a dinâmica da existência Tupi-Guarani – seu *lebenswelt*⁵, está imersa no paradigma da transformação. Um bom exemplo seria os sentidos da palavra tupi ‘*tovajjar*’, que pode tanto

⁴ Ou tríadica, segundo Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*. Ed. Jorge Zahar. 1986. p. 115. Adiante retomaremos este ponto.

⁵ Em tradução literal, ‘mundo da vida’.

significar 'cunhado' quanto 'inimigo' como expressão prática dessa organização social. Ambivalência originária, visto que nesta cosmovisão, o sujeito não representa uma posição fixa e, nesse sentido, retomamos o outro lado desta dialética fundamental, a partir do melhor do legado de Heráclito, para quem a questão crucial não diria respeito ao Ser, mas ao Devir.

A sociedade contra o Estado.

A expressão política desta negação ameríndia da univocidade do Bem esteve durante muito tempo encoberta pelo estigma da falta, enquanto incapacidade de instituir o mínimo ordenamento social necessário para que se possa constituir cultura. Deduziu-se, portanto, que estes povos das terras baixas da América do Sul, sem cultura e sem hierarquia – esta última sendo sua necessária expressão política, não eram, ao menos ainda, humanos plenos. No entanto, como nos ensina Roy Wagner, “o homem não é menos ‘natural’ agora, não é menos ‘animal’ do que já foi. Ele não é mais ‘cultural’ em seus estado presente do que o foram seus antepassados” (WAGNER, 2012, p. 317).

Esta constatação ficaria ainda mais veemente ao descobrir que se tratavam de povos (os Tupis da Costa) que viviam em estado de guerra permanente com seus vizinhos, e sobretudo porque praticavam a antropofagia. Antes de adentrarmos nas profundas consequências políticas e metafísicas da prática da antropofagia, vejamos qual a relação entre o ‘estado de guerra’ ameríndio (Tupinambá), e a negação da unificação política.

Primeiramente, é preciso deixar claro que o clássico filósofo inglês, cânone do pensamento político, Thomas Hobbes se equivocou ao julgar que “os selvagens americanos viveriam de maneira quase animal; a ausência de organização social transparecendo em sua submissão a concupiscência natural; não havendo entre eles o universo da regra” (HOBBS, 1997, p. 110). Pois, com a evolução da antropologia, desde o século XIX, seria hoje impossível negar aos ameríndios o universo da regra, que se expressa claramente, por exemplo, a partir da lei da exogamia, ou proibição do incesto⁶. Segundo

⁶ Pierre Clastres (2004, p.261) aponta que: “a sociedade humana manifesta-se no universo da regra e não da necessidade, no mundo da instituição, não do instinto. A troca exogâmica de mulheres funda a sociedade

o Antropólogo Pierre Clastres, há sociedades humanas porque há troca de mulheres, porque há proibição do incesto (CLASTRES, 2004, p. 264). Ainda que o critério para a familiaridade proibitiva não seja estático, nem esteja dado de uma vez por todas, a partir do nascimento (WAGNER, 2012, p. 341), o fato é que, ao contrário do que pensou Hobbes, envolvido que estava no antinômio guerra x organização social, os ameríndios (e particularmente os Tupinambás, de quem se teve mais notícia nos anos da invasão e conquista, por ocuparem grande parte da Costa) tinham no fenômeno da guerra o motor de sua vida social.

Era através da guerra que os jovens se tornavam homens plenos e, portanto, capazes de efetuar o matrimônio. Era na guerra também que se projetavam as lideranças regionais e se articulavam alianças. Com relação aos referidos tupinambás, era através da guerra, especificamente do apresamento do inimigo para o seu posterior ritual de sacrifício, que se colocava em marcha a mola mestra desta sociedade, qual seja, o ritual de celebração da vingança e do 'devir' guerreiro. E, ainda, era certamente a comensalidade antropofágica que delimitava as unidades bélicas e que, assim, formava ou confirmava as unidades sociais (VIVEIROS de CASTRO; 1985, p. 195).

O ponto que queremos enfatizar nesse momento, entretanto, é que a guerra, enquanto expressão de uma sociedade contra o Estado, diz respeito à afirmação obstinada de autonomia. Negação da unidade, da unificação política, no quanto esta implica o paradigma da sujeição, da hierarquia, da subserviência. Neste sentido, a recusa do Estado é a recusa da *exo-nomia*, da lei exterior, é simplesmente a recusa, inscrita como tal na estrutura da sociedade primitiva, da submissão (CLASTRES, 2004, p. 269). Clastres condensa da seguinte maneira a questão:

em que condições é possível pensar o Um? É preciso que de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que acreditamos poder revelar, sob a equação metafísica que iguala o Mal ao Um, uma outra equação mais secreta, e de ordem política, que diz que o Um é o Estado (CLASTRES, 2013, p. 229).

como tal na proibição do incesto". Veremos adiante a articulação desta formulação com a expressão 'aventura exogâmica', enquanto definição oswaldiana de todo ato de abertura para o fora, para outro, a diferença; enquanto predação antropofágica.

É interessante ainda notar que esta estranha dialética, guerra selvagem x pacificação civilizada, promoveu, aqui na Costa brasileira, um espetáculo bizarro, se não minimamente curioso. Pois, se de um lado havia as guerras indígenas, de caráter ofensivo, que decretavam que jamais haveria paz; as guerras coloniais, guerras de Estado, pretensamente defensivas, que assumiam como objetivo a tal pacificação, fizeram a violência explodir em uma escala impossível de ser realizada dentro da dinâmica nativa da guerra, provocando o primeiro genocídio – e, talvez, o de maior alcance da História em termos numéricos.

Genealogia do Mau Selvagem

Daqui em diante pretendemos elencar alguns dos pontos a partir dos quais podemos afirmar que os Tupinambás, enquanto expressão hiperbólica de um *ethos* pan-Tupi⁷, são legítimos ‘maus selvagens’, no sentido da negação deliberada da univocidade do Bem (enquanto expressão da relação de hierarquia, do Estado), e do princípio de identidade e não-contradição, ambos pilares (aristotélicos, como vimos) da fundamentação metafísica ocidental. Propomos assim, definir que a ‘mau selvageria’ na teleologia rousseauiana (o “bom selvagem” como estágio genérico e originário do civilizado, como ferramenta heurística), não alcança os Tupinambás em sua radical alteridade. Mau selvagem, portanto, seria a expressão de um ser outro, a partir da auto-determinação ontológica deste povo, a expressar sua diferença.

A política Interna

Em primeiro lugar, do ponto de vista político, estes ‘selvagens’ negam obstinadamente a imagem de um poder centralizado, separado do todo da comunidade e por isso capaz de construir hierarquias, de exercer coerção. Esta negação se dá tanto internamente, através de dinâmicas sociais que lhes são próprias; quanto como resultado da política externa da guerra constante. Vejamos:

Internamente, em primeiro plano surge a prática de escarificação, de marcar os corpos dos jovens que buscam entrar no mundo dos guerreiros, e das jovens recém-

⁷ Viveiros de Castro, 1985, p. 646, 676, 677.

entradas na menarca. Estas marcas são inscritas na pele como uma lei, e o que é inscrito na carne dos sujeitos é a condição irrevogável de sua igualdade; seu pertencimento ao grupo. Segundo Clastres (2013, p. 200), “a marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: tu não terás o desejo do poder, nem desejarás ser submisso”. E assim ao preço de um ritual doloroso se impediria uma crueldade ainda maior, que seria a constituição de um poder separado, impositivo, capaz de coerção, de separar os homens pela dinâmica do mando-obediência. Stutzman, ao analisar a questão, nos diz que, “se o Estado é uma forma separada da sociedade e por isso não pode prescindir da escrita das leis, que produzem sua transcendência, os rituais de iniciação, baseados em método de mutilação corporal (imposição de marcas), são a negação desse poder, visto que inscrevem a sociedade nos corpos individuais” (STUTZMAN, 2002, p. 41).

Outra expressão desta recusa repousa sobre a figura do ‘chefe’, dotado de prestígio e liderança, até mesmo total (quando no bando guerreiro), mas que não possuiria poder, no âmbito das relações cotidianas, enquanto expressão da relação mando-obediência. Entre os Tupinambás, a figura do chefe era sobretudo a de um sogro capaz de arregimentar jovens pretendentes às suas filhas e sobrinhas, como lemos no relato do senhor de Engenho de Açúcar, e também aventureiro, Gabriel Soares de Souza, em seu ‘Tratado Descritivo do Brasil’ de 1587:

O que tem mais filhas é mais rico e mais estimado, e mais honrado de todos, porque são as filhas muito requestadas dos mancebos que as namoram, os quais servem os pais das damas dois ou três anos primeiro que lhes deem por mulheres; e não as dão senão aos que melhor o servem, a quem os namoradores fazem a roça e vão pescar e caçar para o sogro, que desejam ter; e lhe trazem a lenha do mato (SOARES DE SOUSA, apud. MUSSA, 2009, p. 140).

A posição ‘genérica’ do chefe, ainda dependeria de um consenso constantemente fabricado, porque frágil. Pois, se um chefe, iludido pelo poder, passa a querer exercê-lo em benefício próprio, em pouco tempo será abandonado, senão morto, pela sua comunidade. Florestan Fernandes (1975, p. 52) nos diz, quanto a isso, que o exercício da chefia, dentro desta dinâmica, envolvia aptidões complexas, que exigiam uma profunda educação das emoções, dos sentimentos e da vontade, a ponto de fomentar o sacrifício permanente de disposições egoístas e individuais. Neste sentido, o exercício do

poder político nestas comunidades incorporaria o mais alto propósito moral: o ato de dar a vida. É por isso que o chefe é constantemente molestado com os pedidos de seus concidadãos, pois sua posição pressupõe o preceito ético de que o seu poder é legítimo se, e apenas se, ele der mais do que receber. E suas ações devem ser governadas pelo *ethos* da generosidade, amor, autocontrole, mas, também pela força, sabedoria e determinação: “O fracasso em cumprir com esse preceito ético ou com esse comportamento, resulta numa perda de poder e de autoridade moral” (STUTZMAN, 2002, p.83).

Política Externa.

Do ponto de vista da política externa, funcionaria nas sociedades Tupinambás uma “máquina de guerra”, em referência a esta dinâmica societária da fragmentação, enquanto estratégia destes coletivos para a afirmação de sua autonomia e negação da coerção. A guerra (e a vingança em particular, para os Tupinambás) estaria no centro do ser social dos nativos ameríndios. É ela quem constituiria o verdadeiro motor da vida social, pois a equação política fundamental destes povos, numa estranha e inesperada afirmação/inversão do paradigma hobbesiano, segundo Clastres, seria: enquanto houver guerra há autonomia, é por isso que ela não pode, não deve cessar, é por isso que ela é permanente (CLASTRES, 2004, p. 266-267).

A ‘boa nova’.

Um terceiro ponto que qualifica nossos nativos ameríndios como “maus-selvagens”, diz respeito à sua impermeabilidade à doutrina cristã, negando tanto sua escatologia, quanto sua metafísica que postula a salvação messiânica através da transcendência. Isto porque no mundo da vida (*lebenswelt*) Tupinambá, não haveria espaço para a entrega total à palavra alheia.

No entanto, outro traço incortonável desse *ethos* seria sua grande curiosidade. Por isso o entusiasmo oscilante dos primeiros jesuítas que aportaram nestas terras, com a missão de ‘salvar estas gentes’. Se num primeiro momento, se encantaram ao perceberem os nativos dóceis, ouvintes silenciosos e atentos, portanto fáceis de catequizar, no momento seguinte são taxados de pecadores inveterados, logo, perdidos. Vejamos o seguinte relato do Padre Antonio Vieira, citado por Viveiros de Castro (2002, p. 185): “A

gente dessa terra é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo. Outros gentios, outros pagãos, são incrédulos até crer. Os *Brasis*, ainda depois de crer, continuam incrédulos.” Esta será a chave para o que Viveiros de Castro denominou de inconstância da alma selvagem, este misto de volubilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambás receberam a ‘boa nova’ cristã (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195).

O grande inimigo dos anseios catequistas, portanto, não era o fato de os nativos terem um dogma diferente, como no caso de um judeu ou muçulmano. O maior desafio era essa indiferença ao dogma. Alma inconstante porque ao ouvir atentamente a pregação, não se compromete, e cuja dinâmica existencial de predação do exterior, exprime este desejo de ser outro, mas, segundo os próprio termos, alheio portanto a diluição ou absorção irrestrita, pregando, ao contrário, a predação da diferença com vistas a transformação. E este, não por acaso, é o sentido mais genuíno do conceito de Antropofagia proposto por Oswald de Andrade.

Temor e Sujeição

Outro entre os principais motivos elencados para a dificuldade da conversão de nossos gentios era o fato de faltar-lhes “temor e sujeição”. A falta de sujeição se explicaria pelo *ethos* político a que aludimos anteriormente, que remete ao fato pedagógico de que cada sujeito dentro de uma comunidade tupinambá é formado de modo a ser capaz de desempenhar todas as funções necessárias para o provimento seu e de sua família: de forma que “o homem e a mulher sabiam [exatamente] como agir nas diversas atividades relacionadas com a caça, com a pesca, com a horticultura, com a repartição dos víveres, com o conforto e a segurança doméstica, com a guerra etc.” (FERNANDES, 1975, p. 20). O que nos remete a um ideal de independência e autonomia por parte dos sujeitos, que impediria qualquer relação de sujeição e coerção política. Por isso Clastres pôde afirmar que uma sociedade assim “funciona de tal maneira que a desigualdade, a exploração e a divisão sejam impossíveis” (CLASTRES, 2004, p. 254).

Já a questão da falta de temor nos remete a um outro dado acerca das comunidades tupinambás. E um relato do frei Jean de Lery, huguenote que integrou a expedição de François Villegagnon para a fundação da França Antártica, no Maranhão em meados do séc. XVI, nos dá importante testemunho quanto a este tema, e do papel que o medo seria chamado a ocupar nas atividades de catequização. Nos diz ele que: “quando ribombava o trovão, e nos valíamos da oportunidade para afirmar-lhes que era Deus quem assim fazia tremer o céu e a terra a fim de mostrar sua grandeza e seu poder, logo respondiam que se precisava intimidar-nos não valia nada” (DE LERY, apud. MUSSA, 2009, p. 132). Tal relato dá bem o tom da ineficiência de uma pedagogia catequética que pretendia se ancorar no medo como ferramenta de conversão dos nativos ameríndios.

Transcendência x Imanência.

É interessante também observar que o princípio de imanência, onipresente nas comunidades Tupi, não permitia conceber a separação entre o humano e o divino como uma barreira ontológica infinita. Pois a humanidade era ali pensada com uma condição, um espaço precário entre a animalidade e a divindade, e não uma natureza. Inclusive, o ritual antropofágico, entre outras coisas, representava esse momento de antecipação de uma condição divina, vivenciado por todos os participantes. De um lado, o matador se tornava mais que um homem, através do ato do sacrifício e da reclusão que o procede, ao incorporar uma porção do inimigo (sua porção jaguar, segundo Fausto⁸), um canto e um novo nome, que o aproximaria da condição divina em vida, ao que seria também o destino de todos os grandes guerreiros depois da morte⁹.

E os demais participantes, anfitriões ou aliados, ao se embriagarem de cauim e comerem a carne do contrário, também vivenciavam uma espécie de suspensão da dimensão humana ordinária, através dos rituais de canto e dança impulsionados pela embriaguez, que, de certa forma, antecipariam a vida de comunhão e fartura prometida aos que alcançassem a ‘Terra sem mal’: “imersos na embriaguez, os participantes de uma

⁸ Cf. Carlos Fausto. Banquete de Gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Revista Mana*. 2002.

⁹ “No ritual antropofágico está a promessa de glória para o guerreiro, a constituição de vastas redes de alianças e de um domínio temporal mais estável; mas também o desejo de se esvaír, a negação da vida mundana em busca de um lugar de abundância e festa perpétua ” (STUTZMAN, 2002, p. 190).

cauinagem experimentavam o deslocamento: eles se percebem conectados a um meio não humano, ao domínio dos animais e dos mortos; e é a percepção dessa possibilidade comum de trânsito o que permite que todos se deem conta de uma humanidade compartilhada” (STUTZMAN, 2002, p. 400)..

Esta questão nos remete ao triadismo proposto por Viveiros de Castro (série animal, humana e divina), que corresponderia a uma problemática maior Tupi-Guarani, a respeito dos caminhos a serem traçados para se alcançar a ‘Terra sem Mal’. Em comum, ambas tem o canto e dança (a festa) como a trilha principal, de chegada e de saída para a “Terra sem Mal”; e o horror à putrefação do corpo humano. Podemos então resumir analiticamente dizendo que: de um lado, a via da ascese dos Guaranis prega que, através de continências alimentares e sexuais (tornar o corpo leve), é possível ‘superar a cultura’ [o lugar do humano], pelo caminho da sobrenatureza – o xamã-deus, a guiar o grupo rumo ao ‘paraíso’. E, de outro, a via antropofágica Tupinambá buscava ‘superar a cultura’ pela animalidade, através da figura do guerreiro-deus (matador), e da malta de jaguares embriagados a devorar o inimigo.

Salvar esta gente!

Ainda com relação a esta impermeabilidade ameríndia ao dogma cristão, havia o fato de que todo homem adulto era obrigatoriamente um pouco guerreiro e um pouco pajé, o que significa concordar com o relato do Padre Ives d’Evreux¹⁰, quando diz que todos tinham algum trato com o ‘diabo’ e conversavam com os ‘deuses’. O que, de certa forma, justificava a tese de Jean Bodin, no livro *Demoniomania*, de que os indígenas eram vítimas assíduas de perseguições satânicas, daí a urgência da salvação de suas almas. Pois, é importante lembrarmos que a instância máxima da política destas comunidades, o conselho de anciãos, que reunia grandes guerreiros, líderes de malocas e pajés, era lugar de fala, mas também de fumo e cauim, “pois pressupunha uma dupla comunicação, entre os homens, e entre eles e o mundo sobrenatural, fazendo dessa política

¹⁰ Capuchinho da missão que ajudou a erguer a França Equinocial no Maranhão no Início do séc. XVII. Obra: *Voyage dans le nord du Brésil* (1616).

necessariamente uma cosmopolítica e incluindo nesse parlamento selvagem a comunicação com os espíritos” (STUTZMAN, 2002, p. 327).

Subjetividades

Um último princípio de refração que impediria as lentes teóricas do ocidente moderno, forjadas no paradigma do solipsismo ontológico, de captarem as singularidades ameríndias em sua particular luminosidade, diz respeito ao paradigma da identidade, quando aplicado à constituição de subjetividades. Quanto a esta questão, nos guiaremos mais uma vez pela ideia oswaldiana de que não é possível projetar uma essência humana universalizável. Algo que já está pressuposto no solipsismo ontológico desde o ‘*ego cogito*’ de Descartes, e que, sem sofrer graves alterações, acompanha as obras de Kant, Husserl, e desemboca mais recentemente na proposta da analítica existencial de Heidegger¹¹.

É bom lembrar que ao tratar dos nativos ameríndios, estaremos sob o signo da pluralidade, da diferença, da ambivalência e nunca da identidade. Em um contexto onde qualquer tentativa de formulação de uma identidade do sujeito seria mais do que arbitrária, violenta, no sentido da constituição de um ponto de vista capaz de abraçar a totalidade do fenômeno, e assim subjugar todas as partes e momentos em nome de um todo. Clastres percebeu bem o impulso por trás deste olhar que propõe a unidade, a identidade e a unificação, pois o resultado na prática é sempre uma coerção tanto física quanto metafísica.

Oswald de Andrade acena para esta questão quando nos diz que, “desde que uma consciência se forma, insere-se nela um *modus vivendi* através da economia que a fundou e da moral que a dirige” (ANDRADE, 1992, p.24). E aqui se propõe o relativismo no sentido forte, que percebe que o fenômeno humano no mundo se constitui a partir desta relação com o ambiente cultural, biológico e sociológico ao mesmo tempo.

¹¹ A linha de continuidade que supomos aqui, surge a partir da constatação de reedições do ‘solipsismo ontológico’, que a partir de Descartes se faz presente tanto no projeto epistêmico do ‘idealismo transcendental’ de Kant; quanto na Fenomenologia de Husserl que retoma Descartes explicitamente; e ecoa ainda no projeto da ‘analítica existencial’ de Heidegger.

Socialidade

É nesta linha que propomos a aproximação com a formação dos sujeitos nas comunidades Tupinambás, para mostrar que esta relação não é redutível ao paradigma indivíduo-sociedade, como classicamente proposto. O paradigma aqui será o da 'socialidade', como apresentado por Marylin Strathern (2006), a partir de uma antropologia reflexiva, enquanto conceito que busca iluminar a agência dos sujeitos no fazer-se do social. Não a sociedade transcendente, como pensada e proposta por Durkheim, mas a socialidade imanente, capaz de captar o processo se realizando a partir das escolhas pessoais dos sujeitos. Um belo exemplo disso é a releitura de Clastres feita pelo antropólogo Gustavo Barbosa, a partir deste paradigma. Segundo ele, "os mecanismos contra o Estado [...] funcionam precisamente por meio das figuras subjetivas que os produzem e os põem em operação." E nos lembra que estas 'figuras' são pessoas:

Elas têm nomes, estão vivas, têm paixões e reações de viventes: é Jyvu-kugi, que, ciente de suas responsabilidades como chefe dos Aché, se deixa convencer pelo pai e volta a Arrojo Moroti, de onde havia se retirado por não querer compartilhar sua mulher, e se submete enfim ao casamento poliândrico; é Fusiwe, que, no encalço completamente desmesurado da glória reconhecida ao guerreiro, enfrenta sozinho, tal qual bravo e patético exército, uma tribo inimiga; é Kybwyragi, que, compelido já pelos prazeres do sexo, solicita a seu pai que o submetam à perfuração dos lábios, de modo a facultar-lhe o acesso às jovens, iniciando assim processo que só terminará anos mais tarde, com o Jaycha Bono, a escarificação das costas, que fará do rapaz um adulto e lhe impedirá o trânsito livre às mulheres, reservando-lhe uma esposa; é Chachuji, que, tendo suas primeiras regras, é flagelada com vergas de tapir, em ritual que, contudo, não se completará a contento" (BARBOSA, 2001, p. 51).

Uma outra entrada neste tema, realizada com brilhantismo por Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman, nos diz que "expressões como vontade, desejo e repressão não remetem a constantes enraizadas em uma pretensa natureza humana dada de antemão, mas sim aos efeitos subjetivos de determinados funcionamentos que se dão sobre um plano de intersubjetividade primeira" (LIMA, 2001, p. 308). É, portanto, a partir desta constatação de um 'plano de intersubjetividade primeira' que acreditamos estar bem próximos da proposta antropofágica original de Oswald de Andrade, ao pensar o horizonte humano, não como 'multicultural', mas sim como 'realidades (ontológicas)' que articulam e realizam diferenças.

Individualidades

Propomos agora pensar como se constitui esta subjetividade Tupinambá. O sujeito-agente tupinambá se constrói dentro de um coletivo, onde a educação das crianças é partilhada por todos os membros mais velhos da comunidade, dentro de uma dinâmica de 'aprender fazendo, que seria a máxima fundamental de filosofia educacional, em um processo que formaria o homem adulto sob todos os aspectos e em todas as direções (FERNANDES, 1975, p. 44-50).

No entanto, uma educação que integra é também uma educação que diferencia, pois resguardar as particularidades era essencial para ajustá-las aos complexos mecanismos de organização da vida social (FERNANDES, 1975, p. 40). No entanto, é inegável que estes processos visavam a estabilidade, enquanto buscavam assegurar a continuidade da herança social e a manutenção de um equilíbrio dinâmico do sistema societário. Mas, erra quem pensa que os processos de estabilidade social não necessitam de energias intelectuais criadoras e do uso criativo da inteligência humana. Na verdade, a extensa e intensa intervenção da comunidade na conformação de ampla variedade de atitudes, comportamentos e aspirações ideais deixava uma margem muito rica à auto-realização dos sujeitos com referência a emoções, sentimentos e desejos que pudessem ser alimentados no seio da herança cultural (FERNANDES, 1975, p. 39).

Outro ponto é que o nativo Tupinambá não teria uma 'subjetividade' como pensada pela tradição ocidental, através da imagem de um 'eu profundo', a caracterizar a identidade do sujeito. Nesse sentido, a pessoa singular tupi seria constituída através de uma incessante relação com o Fora (inimigos, animais, divindades), fonte de toda agência, matriz de todo poder nestas comunidades. Segundo Stutzman, "nesse individualismo selvagem, não havia noção de personalidade individual, mas a construção contínua de singularidades, tendo em vista as relações com as figuras da alteridade: inimigo, animais, deuses e brancos" (STUTZMAN, 2002, p. 233). A pessoa aí se tornaria um 'entre', e não um 'ente'. A condição humana, sendo então "pura potência e dessemelhança a si" (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 645).

Imanência e ambivalência

É a partir daqui que o conceito de ‘imanência do inimigo’, como proposto pelo ‘perspectivismo ameríndio’¹² de Viveiros de Castro, ganha clareza de sentido, enquanto indica uma economia da alteridade nessas comunidades, onde o conceito de inimigo assinalaria o valor cardinal. Mas é preciso deixar claro que por inimigo não se entendia apenas o outro homem (ou coletivo de homens) a quem se deveria odiar ou temer, cuja existência era uma ameaça. O aliado, o afim, o morto e o cunhado são também inimigos potenciais, e a ênfase em um polo ou outro da relação depende de um contexto de circunstância e conveniências. Essa ambivalência, no entanto, fica mais clara a partir do plano sócio-cósmico ou cosmopolítico, onde

essa relação (ou interação) com a alteridade perigosa, com um Fora, consiste no meio por excelência para a aquisição do que se poderia chamar prestígio (as mortes, marcas e nomes de um lado; as previsões, curas e pajelanças, de outro); e essa alteridade é pensada muitas vezes sob o signo da inimizade e da não-humanidade e, por extensão, como fonte de uma espécie de agência ou poder cósmico (STUTZMAN, 2002, p.75).

No entanto, a questão da imanência do inimigo é acionada por um outro paradigma fundamental para a comunidade tupinambá, que vem a ser a dinâmica da vingança. Pois era a vingança guerreira que, segundo os jesuítas, estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligâmias, bebedeiras, acumulação de nomes, honras. Em uma sociedade fluida como a Tupinambá, que não contava com nenhum outro mecanismo interno de constituição forte – sem linhagens propriamente ditas, nem grupos cerimoniais, nem regras positivas de casamento; a vingança se tornava o principal meio de coesão social, até poder dizer, com Gabriel Soares (1971 [1587], p. 320), que “todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários”.

Neste contexto, a ‘guerra de apresamento’ para a realização da cerimônia de vingança, torna-se o lugar por excelência de realização e produção da Memória. O inimigo é aqui fundamental, imanente, pois só ele pode garantir a continuidade, o devir do

¹² Título de sua teoria antropológica pós-estruturalista, que postula a autodeterminação ontológica dos povos.

grupo. A memória e o desejo de vingança é a maior herança cultural deste povos, transmitido através das gerações. Nas palavras de Viveiros de Castro (1986, p. 668), “é-se sempre, e antes, o inimigo de alguém, e é isso que define o Eu: identidade aos contrários, identidade ao contrário”.

Em outra passagem, se diz que todo homem nasce como futuro vingador, pois a mãe chegava até a besuntar os seios de sangue inimigo para que a criança o provasse. O núcleo desta cultura, portanto, tem como herança principal a memória da vingança. Memória esta que “não é resgate de uma origem ou identidade que o tempo corroe, mas, ao contrário, fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos, mas para seu fim” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 200).

E ao enfrentar o paradigma do sacrifício propiciatório-expiatório, como proposto por Mauss e Hubert, e apropriado pela análise de Florestan Fernandes, ainda sobre a relação entre vingança e memória, Viveiros de Castro (1985, p. 201) vem nos dizer que,

não se trata de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destrutivo do tempo; trata-se de morrer (e matar) para haver vingança, e assim haver futuro. Forma de pôr a morte a serviço da vida, não combate contra a morte”. [...] Pois a “vingança seria o fio que une o passado e o futuro, e nesse sentido, vingança memória e tempo se confundem.

A memória Tupinambá é uma memória da vingança: a vingança é a forma e o conteúdo dessa memória. Imanência do inimigo, pois sendo a vingança o acontecimento social total, enquanto produtor da memória e do devir, é a figura do inimigo a guardiã e criadora desta dinâmica fundamental. Ela responderia a um apelo inscrito pela cultura oral na mitologia destes povos, que apontava como único caminho para alcançar a terra sem mal, a morte de inimigos. Lemos na epopeia tupinambá, como recuperada pelo excelente texto de Alberto Mussa (2009, p. 44) em ‘Meu destino é ser onça’:

só atingem a Terra-sem-mal aqueles que obtêm nomes sobre a cabeça dos inimigos e são vingados depois de mortos. (...) só as angüera (alma) dos valentes passam, e ficam para sempre dançando e cantando com os antepassados. As mulheres também poderiam alcançar a Terra-sem-mal, se tiverem comido muitos inimigos e forem esposas honradas de grandes guerreiros.

Xamanismo

Um outro plano em que estas figuras da alteridade se fazem presentes diz respeito ao xamanismo. Pois, como vimos, toda a agência do xamã, sua 'eficiência mágica', viria através do trânsito com deuses e espíritos de animais e plantas. Era portanto, através dessa predação mágica que se realizavam as curas, as predições quanto ao melhor momento de caçar (e qual espécie), a hora oportuna de se fazer a guerra etc. É neste sentido que se pode afirmar que "se o grande guerreiro era um homem-inimigo, aquele que teve que integrar uma porção-inimigo [...], o grande xamã era um homem estrangeiro, um homem deus, contaminado pelo trânsito distendido por entre diversos mundos" (STUTZMAN, 2002, p. 431).

Antropofagia

Chegamos então a antropofagia, signo maior da mau-selvageria dos nossos nativos, aquilo que não podia ser assimilado, digerido. 'Comian los hombres', ato bárbaro da maior heresia possível de ser imaginada. Na época dos descobrimentos, como sugere Montaigne, civilizado era "dilacerar por tormentos e suplícios um corpo ainda cheio de sensações, fazê-lo assar pouco a pouco, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães e pelos porcos (como não apenas lemos mas vimos de fresca memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e compatriotas, e, o que é pior, a pretexto de piedade e religião)" (MONTAIGNE, 2004, p. 198).

É interessante notar ainda que o ensaio 'dos canibais' de Montaigne, ao tratar do tema, precede e excede em muito o esforço hermenêutico de Rousseau, em busca do homem em estado de natureza. Talvez porque Montaigne estava imbuído apenas de observação apaixonada, interessado em reverberar a questão da 'servidão voluntária', posta anos antes por seu amado amigo La Boétie (1999); enquanto Rousseau estava comprometido demais em demonstrar uma teleologia política que colocaria o nativo ameríndio apenas como um estágio rumo ao homem civilizado. Este é mais ou menos o mesmo erro cometido por um certo marxismo ortodoxo de expressão antropológica, que, para fazer valer a tese do materialismo histórico, se vira obrigado a situar os povos nativos ameríndios na dinâmica da escassez econômica, ou alimentar, sob o paradigma da agricultura de subsistência, situando-os em um momento histórico a ser necessariamente

superado. Proposição, esta sim superada, pelas investigações de Marshall Sahlins, acerca do modelo de produção de tribos caçadoras coletoras, ao descobri-las como primeiras sociedades do ócio e da abundância¹³.

No entanto, Rousseau, mesmo com toda sua carga de projeção, ainda chegou a dizer que, 'os selvagens' quase todos encontrados no momento histórico em que a lei da humanidade tinha como base a vingança, teria sido a juventude do mundo, enquanto a mediação exata entre a indolência do estado 'primitivo' e o egoísmo do homem civilizado. Nas palavras do francês, "o exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado era a verdadeira juventude do mundo" (ROUSSEAU, 2002, p. 270).

A Questão e a função da Guerra.

Há divergência, no entanto, quanto aos sentidos atribuídos à dinâmica guerreira. Por exemplo, para Florestan Fernandes, a antropofagia seria o fechamento de um ciclo aberto pela morte de um parente, em uma leitura que propõe que 'o ritmo da vida guerreira estaria submetido ao ritmo da vida religiosa, sendo determinado pelas relações dos vivos com os mortos; a sua importância mágica e a sua utilidade social derivariam da sua natureza com técnica de comunicação com os espíritos dos parentes e dos antepassados memoráveis ou ancestrais míticos; fazendo assim a sociedade voltar a coincidir consigo mesma, religando-a aos ancestrais mediante o sacrifício de uma vítima (FERNANDES, 1970, p. 413-427).

O equívoco desta leitura estaria no quanto ela reverbera o paradigma identitário, oriunda de uma apreensão pouco crítica do modelo de sacrifício proposto pelos trabalhos de Hubert e Mauss (2013). E isto se deve ao fato que estes autores, em suas

¹³ Marshall (1970, p. 50-51), em seu livro 'Sociedades Tribais', nos diz o seguinte: "um estudo comparativo cuidadoso da coivara e dos caçadores provavelmente colocaria em dúvida a visão tradicional de que a revolução neolítica aliviou o homem na sua busca de alimentos, dando-lhe o ócio para construir cultura." [...] "Uma grande força de trabalho normalmente não é exigida para a coivara; uma só família pode realizar muitas das operações principais nos seus próprios campos, talvez com auxílio externo para tarefas como a limpeza. E, apesar do equipamento primitivo, os resultados podem ser elevados em proporções ao trabalho despendido - maior do que em certos sistemas de cultivo intensivo".

pesquisas, tomaram como modelo estrutural das diversas formas de sacrífico, os relatos da cultura hindú e hebraica (ambas grandes culturas da identidade), como modelos estruturais para todos os outros rituais de sacrifício, modelo que supomos inaplicável para os Tupis da Costa. Outro ponto é que esta leitura choca-se com a dimensão de pessoa, o sujeito-agente tupinambá, que estava em constante mudança-transformação (novos nomes, marcas), acionada pela incessante predação da diferença.

É neste sentido que Viveiros de Castro (2002, p. 220) alude a uma ‘incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade, (...) de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o Devir e a relação prevaleciam sobre o Ser e a substância’. O que, em suma, fazia do ritual antropofágico um momento de abertura, de ‘aventura exogâmica’¹⁴, e não de fechamento.

O reconhecimento pleno da humanidade do contrário.

Um outro ponto importante e menos controverso da antropofagia, diz respeito ao reconhecimento pleno da pessoa humana que estava ali para ser sacrificado. Pois, os tupinambás não apenas não praticavam a escravidão, como inseriam o inimigo cativo no seio do grupo através de uma série de cerimônias – da apresentação ao grupo à renovação da sepultura do parente morto¹⁵; que culminava com a entrega de uma mulher para que com ela, o cativo passasse seus dias até o momento do sacrifício. No entanto, “o caso era tanto o da entrega de uma mulher do grupo ao cativo, para servi-lo, quanto a entrega do cativo a uma mulher para guardá-lo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 664). Diz-se até que o engordavam.

Mas este equilíbrio foi logo rompido pela chegada dos europeus, que aproveitaram-se do ‘fervor ontológico pela captura de inimigos’ dos nativos, para deturpar-lhe o sentido. Ao invés de vítimas de antropofagia, os inimigos passaram então a serem

¹⁴ “exogamia’, essência do homem na busca da aventura exterior que é toda a vida.” (Andrade, apud. Nodari, 2015, p. 115).

¹⁵ Cf. a análise de Florestan Fernandes sobre os relatos de Hans Staden, In *Investigação Etnológica no Brasil*, 1975 ; (pp. 224 e ss.)

convertidos em mercadorias, pois eram repassados aos brancos em troca de objetos manufaturados. E assim, o reconhecimento fundamental da subjetividade do inimigo, sua porção-sujeito, foi sendo obliterada pela porção-objeto (STUTZMAN, 2002, p. 198). Alteração é claro imposta pelas regras do novo governo português, que ordenavam que os inimigos deveriam ser mortos no campo de batalha, “ como fazem todas as outras as outras nações”, segundo Duarte da Costa, e quando aprisionados, escravizados e vendidos. Mas isso até os índios descobrirem e se horrorizarem com o tratamento dado pelos europeus aos seus cativos. Oswald de Andrade captou com extrema sagacidade a dramaticidade desse momento, quando nos diz que “a ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo” (ANDRADE, 1978, p. 81).

A síntese antropofágica.

A proposta filosófica de Oswald de Andrade, a partir da figura do antropófago tupinambá e do conceito de antropofagia, busca realizar a síntese de várias teorias filosóficas, no sentido de expandir perspectivas para o gênero humano, em termos de recepção das diferenças; e por isso retoma aspectos desde o ciclo das utopias ao período das revoluções, e conclama a realização da “Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem” (ANDRADE, 1978, p. 14).

Seu marco histórico é o aparecimento dos nativos sul-americanos no imaginário dos teóricos europeus, e o seu respectivo reconhecimento como uma humanidade outra, uma irreduzível alteridade, frente ao conceito de humano milenarmente formulado pelo Ocidente, desde a Grécia antiga. Os nativos, portanto, não seriam bárbaros não-humanos, como supunha a metafísica ocidental, mas humanos outros. Tupy or not Tupy: com esta fórmula, Oswald de Andrade nos instiga a re-pensar o Ser a partir de um pertencer. E simultaneamente conclama ao reconhecimento da grande contribuição da cultura ameríndia no grande caldeirão das ideias globais a respeito da justiça social, das liberdades individuais e dos direitos do homem: “Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 1978, p. 14).

Para finalizar este breve artigo, que apenas foi capaz de alinhar pontualmente alguns dos temas suscitados pela busca desta alteridade ontológica, ao olhar para um povo nativo ameríndio com genuíno interesse filosófico, buscamos entender como se operaria esta 'autodeterminação ontológica', tendo como chave hermenêutica a antropofagia como *práxis*, e como teoria. Fizemos isso porque acreditamos que uma filosofia, "que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência", corre o risco de permanecer mais uma ideologia que um instrumento de investigação humana (WAGNER, 2012, p. 41)¹⁶.

E o assunto nos parece particularmente interessante em tempos em que a crise ambiental, somada a maneira humana (predominante) de habitar a superfície do planeta, nos soa como uma tragédia anunciada. Pois compartilhamos de um '*ethos*' global (intimamente ligado ao capital), que se mostra ecológica e socialmente insustentável. Para finalizar, com as palavras Oswald de Andrade, grande entre os grandes da filosofia brasileira, um 'ilustre desconhecido' para muitos, mas cuja obra, de tão original, continua vibrante, principalmente quando se trata de nossa intransigência e miopia deliberada para não enxergar a grandeza e a importância das diferenças. Segundo ele, "as filosofias do homem vestido, nas horas do abraço ao desespero roçaram a verdade. Mas entre elas e a verdade havia roupa. [...] É preciso ouvir o homem nu" (ANDRADE, 1992, p. 285).

¹⁶ Substituímos, na citação, Antropologia por Filosofia, porque achamos, mais que oportuno, pertinente.

Referências

Andrade, Oswald. **Obras Completas. Vol. 6.** Do Pau Brasil a Antropofagia e às utopias. Ed. Civilização Brasileira. 1978

Estética e Política. Ed. Globo. 1992.

Antonio Valentim, Marco. **Extramundandidade e Sobrenatureza**, in Revista Natureza Humana, 15-2. 2013.

Arinos, Afonso. **O Índio brasileiro e a revolução francesa.** Ed José Olimpio. Rio de Janeiro. 1976.

Barbosa, Gustavo. **A socialidade contra o Estado: a Antropologia de Pierre Clastres**, dissertação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2002.

Clastres, Pierre. **A Sociedade contra o Estado.** Cosac e Naif. São Paulo-SP. 2013.

-----. **A Arqueologia da Violência** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: *Cosac Naif*, 2004.

Clastres, Helene. **Terra sem Mal.** São Paulo. Ed. Brasiliense. 1978.

Cunha, Manuela Carneiro da; e Viveiros de Castro, Eduardo. **Vingança e Temporalidade: os Tupinambás.** Journal de la Societé Americaniste. Tome 71. 1985.

Fausto, Carlos. **Banquete de Gente.** in Revista Mana 8 (2). 2002.

Fernandes, Florestan. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.** Ed Vozes 1975.

-----. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**, São Paulo, Museu Paulista; 2ª ed., São Paulo, Pioneira/Edusp, 1970.

Freud, Sigmund. **Totem e Tabu.** “PDF do Plano Nacional de Leitura” (www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/clle000164.pdf).

Hobbes, Thomas. **O Leviatã.** Os Pensadores. Ed Nova Cultural. 1997.

La Boétie, Etienne. **Discurso da Servidão Voluntária.** Ed Brasiliense. São Paulo. 1999.

LIMA, Tânia Stolze; e GOLDMAN, Marcio. **“Pierre Clastres, Etnólogo da América”**, Sexta-Feira, 6 – Utopia, pp. 291-309. 2001.

Montaigne. **“Dos Canibais”.** Ensaios. Ed. Nova Cultural. São Paulo-SP. 2004.

Mussa, Alberto. **Meu Destino é ser Onça.** Record. 2ª Ed. Rio de Janeiro. 2009.

Nodari, Alexandre. **O Perjúrio Absoluto**, in CONFLUENZE Vol. 1, No. 1, 2009, pp. 114-135, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne. Università di Bologna

----- . A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica, in Rev. Das Questões. N.2. Fev/Maio. 2015.

Nunes, Benedito. **Antropofagia ao alcance de todos**. in Obras Completas Vol. 6. Ed. Civilização Brasileira. 1978

Rousseau, J-J. **Discurso sobre a origem das desigualdades dos homens**, in Os pensadores. Ed. Abril Cultural. 1973.

Ruffineli, Jorge; e Castro Rocha, João Cesar de. (Org.). **Antropofagia Hoje**. Ed. É realizações. São Paulo-SP. 2011.

Sahlins, Marshall. **Sociedades Tribais**. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1970.

Soares de souza, Gabriel. Tratado Descritivo do Brasil São Paulo. Cia. Editora Nacional e EDUSP. 1971 (1587).

Staden, Hans. Duas Viagens ao Brasil. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia e EDUSP. 1974 (1556).

Strathern, Marilyn. **O Gênero da dádiva**. Ed. Unicamp. Campinas. 2006.

STUTZMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. Edusp/Fapesp. 2002.

Viveiros de Castro. Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac Naify. 2002

----- . **Araweté: os deuses canibais**. Ed. Jorge Zahar. 1986.

----- . **Transformação da Antropologia, Transformação na Antropologia**; In Revista Mana, vol.18 no.1 Rio de Janeiro. 2012.