

# A DÁDIVA DA AGRESSÃO

MARIA DO SOCORRO LACERDA LIMA<sup>1</sup>  
UFPA

---

**RESUMO:** *No contexto da guerra tupinambá corpos, troféus, mulheres, crianças, nomes, palavras, identidades, agressões, ofensas e muitas outras riquezas materiais e imateriais se constituem em elementos de troca que circulam perpetuamente entre grupos inimigos. Mas, ao contrário do que ocorre no Potlatch realizado no noroeste americano, em que a aliança estabelece uma relação mútua de prestações entre grupos não inimigos, no contexto da guerra Tupi o sistema de trocas baseia-se exatamente na relação hostil entre grupos contrários. O objetivo do presente artigo é tecer um paralelo entre o complexo antropofágico dos índios Tupinambá e o Potlatch estabelecido entre as sociedades do Noroeste Americano analisadas por Marcel Mauss.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Dádiva; índios Tupinambá; Guerra; Potlatch..*

**ABSTRACT:** *On the context of Tupinambá war, bodies, trophies, women, children, names, words, identities, aggressions, offenses, and a lot more richness material that from the changing elements moving on permanently among enemy groups. But on the contrary, the potlatch held on the American northwest, where the alliance establishes a mutual relation of favors between not enemy groups. On the context of Tupi war, the changing system is based exactly in a hostile relation among opposite groups. The aim of the present article is to establish a parallel between anthropophagic complexes of Tupinambá Indians and established potlatch on the American's northwest societies analyzed by Marcel Mauss.*

**KEYWORDS:** *gift; Tupinambá Indians; war; Potlatch.*

---

Marcel Mauss (1974), ao analisar os dados etnográficos de sociedades da Polinésia, Melanésia, e do Noroeste Americano, identificou um gênero de instituição que se caracteriza pela troca contratual não apenas de bens materiais ou economicamente úteis, mas, sobretudo de bens simbólicos e intangíveis. Esta instituição que se configura como sistema de prestações essencialmente voluntárias, estabelece, ao mesmo tempo, uma forte conotação de obrigatoriedade

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (área de concentração em Antropologia) da UFPA. E-mail: lacerdaufpa@hotmail.com.

sob pena de deflagrar a guerra. Isso porque, de acordo com o autor, em nenhum dos exemplos etnográficos analisados a troca se faz meramente entre indivíduos. Trata-se, sobretudo, de coletividades que trocam, contratam e se obrigam mutuamente. Os atores que tecem a teia das relações sociais, nesse contexto, correspondem a "pessoas morais: clãs, tribos, famílias" (MAUSS, 1974, p. 45).

Os sistemas de trocas descritos por Mauss (1974) em seu *Ensaio sobre a dádiva* possuem características peculiares que dão forma à instituição, batizada pelo autor como *Potlatch*. O exemplo etnográfico que demonstra mais precisamente o funcionamento dessa instituição diz respeito ao sistema de trocas estabelecido pelas sociedades da costa do Noroeste Americano. O *Potlatch*, tal como era vivenciado pelos nativos dessa área, apresenta vários elementos marcantes que o tornam um sistema de prestações totais do tipo mais completo como sugere o autor. Rivalidade, honra e prestígio. Esses elementos são indissociáveis do sistema de prestações totais que constitui o *Potlatch*, uma vez em que estabelecem as regras contratuais do sistema de trocas, sem as quais não haveria sentido ou fundamento que legitimasse a rede de prestações pulsante no tecido social. Desse modo, pode-se dizer que o elemento da rivalidade, da honra e do prestígio gravitam em torno das três obrigações: dar, receber e retribuir.

Dar representa a própria essência do *Potlatch*. Entre os povos do Noroeste americano um chefe só pode manter sua autoridade e posição se tiver prestígio e honra inabaláveis. E tais qualidades não são conquistadas facilmente. Pela garantia da honra, do prestígio e da autoridade um chefe deve expressar generosidade e fortuna oferecendo *Potlatch*. Por sua parentela vivente, por seus mortos e por si mesmo deve dar *Potlatch*, sob pena de perder a própria alma (MAUSS, 1974).

Distribuir bens, e até mesmo destruir riquezas como forma de humilhar os demais, colocando sob a sombra de seu nome os donatários que, no tempo adequado deverão retribuir em dobro a Dádiva aceita. Eis a dinâmica do *Potlatch*. A oferta de presentes, de hospitalidade<sup>2</sup> e gentilezas figuradas em festas, banquetes, valiosos

---

<sup>2</sup> No *Potlatch* também está implícita a obrigação de convidar, que só tem sentido se estendida à pessoa fora da família, clã ou fratria, como aponta Mauss "... É preciso convidar quem pode, quer, ou vem assistir à festa, ao *Potlatch*..." (MAUSS, 1974, p. 108).

bens materiais ou imateriais, enfim, dar constitui-se em uma obrigação eminentemente prestigiosa que eleva a condição do doador. Nesse contexto, a avareza é concebida como defeito execrável que acarreta conseqüências funestas, uma vez em que destitui a pessoa de toda e qualquer possibilidade de reconhecimento social por conta da má reputação que condena seu nome<sup>3</sup>. Assim, não dar *Potlatch* significa por em jogo a própria *persona*, a própria dignidade humana (MAUSS, 1974).

Por outro lado, a obrigação de dar pressupõe uma segunda obrigação: a de receber. Entre as sociedades do Noroeste Americano, do mesmo modo como o princípio da virtude se institui a partir do ato de dar, o ato de receber também determina o valor e a honra de uma pessoa, pois não é concedido o direito de recusa, como aponta Mauss, "abster-se de receber é perder dignidade" (MAUSS, 1974, p. 191). Subjacente à dádiva ofertada existe a obrigação socialmente coercitiva de receber, por isso, não aceitar o regalo ofertado com generosidade representa ato indecoroso que desonra e gera conflitos violentos.

Dessa forma a dádiva aceita simboliza mais que um presente, ela estabelece uma espécie de contrato, revela uma terceira obrigação: a de retribuir. E tal obrigação não deve ser cumprida de qualquer maneira. Existem várias prescrições que devem ser observadas para que o donatário de outrora possa ganhar respeito e assegurar sua honra pela retribuição ofertada. Nesse sentido, não basta apenas retribuir, deve-se fazê-lo com dignidade. O que significa dizer que a retribuição é realizada sempre com regalo de valor equivalente ou superior à dádiva aceita, e isso implica a idéia de uma disputa, de um enfrentamento.

Assim como explica Mauss (1974), a disputa se faz exatamente a partir do sistema de prestações totais por meio do qual trocam-se gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, artefatos de extremo valor simbólico entre muitas outras coisas, e tudo isso é trocado, segundo um sistema de prestações jurídicas baseado no princípio da rivalidade e do antagonismo.

Dessa forma, o *Potlatch*, embora seja representado pela aliança entre fratrias que estabelecem vínculo jurídico de trocas perpétuas, baseadas na comunhão, sob o véu dessa aliança e da cordialidade

---

<sup>3</sup> Segundo Mauss, "... o *Potlatch*, a distribuição de bens é o ato fundamental do reconhecimento militar, jurídico, econômico e religioso, em todos os sentidos do termo" (MAUSS, 1974, p. 109).

subjaz o sentimento de rivalidade que imprime nas relações de troca um caráter hostil de enfrentamento, pois receber uma dádiva significa contrair um compromisso inevitável: uma dívida. Nesse contexto, a dádiva aceita é um peso sobre as costas, um desafio a ser vencido, uma vez em que retribuir significa ofertar um presente mais valioso do que o recebido a fim de "provar que não se é desigual" (MAUSS, 1974, p. 111).

Evitando que as "instituições percam toda a cor local e os documentos seu sabor", como Mauss (1974, p. 43) adverte, pretendo tecer um paralelo entre o complexo antropofágico dos índios Tupinambá e o *Potlatch* estabelecido entre as sociedades do Noroeste Americano analisadas por esse autor.

Se para Mauss (1974), a dinâmica das relações sociais se constitui a partir do sistema de trocas ou de prestações totais, em torno do qual gravitam as três obrigações: dar, receber e retribuir, para Florestan Fernandes<sup>4</sup> (1976), o complexo guerreiro dos índios Tupinambá estabelecia o princípio das relações sociais, uma vez em que a belicosidade articula-se de maneira orgânica com todas as instâncias que compõem o corpo social. E nesse sentido, a guerra indígena, no caso a tupinambá, pode ser comparada a um grande *Potlatch*, uma vez em que representa um espaço de trocas marcadas pela hostilidade e, sobretudo, pela violência.

Corpos, troféus, mulheres, crianças, nomes, palavras, identidades, agressões, ofensas. No contexto da guerra, tudo isso e muitas outras riquezas materiais e imateriais se constituem em elementos de troca que circulam perpetuamente entre os grupos inimigos. Ao contrário do que ocorre no *Potlatch*, em que a aliança estabelece uma relação mútua de prestações entre grupos não inimigos, no contexto da guerra Tupi o sistema de trocas baseia-se na relação hostil entre grupos mortalmente inimigos. Além disso, a dinâmica das trocas, embora siga o mesmo princípio das três obrigações (dar, receber e retribuir), apresenta um traço que diferencia substancialmente esse sistema de prestações, que marca a vida guerreira Tupinambá, e o *Potlatch* do Noroeste americano:

---

<sup>4</sup> Florestan Fernandes foi o pioneiro da tradição etnohistoriográfica com trabalhos escritos ainda na década de 50, não há dúvida de que *A função social da guerra entre os índios Tupinambá* constitua a sua obra de maior expressão no domínio da Etnologia Indígena e inaugura um novo campo de análise compreendido entre a História e a Antropologia.

trata-se da agressividade e da violência. Entre os Tupi, no contexto da guerra, não há a troca de dádivas ou regalos ofertados amistosamente. As prestações não assumem a forma de presentes, e sim de bens apoderados com violência.

No *Potlatch*, apesar de haver uma forte conotação de rivalidade e enfrentamento, no ato de dar, receber e retribuir o duelo, nesse contexto, se faz com presentes, pois o sentido da disputa está na busca de ultrapassar uns aos outros em generosidade. O estatuto político dos indivíduos é estabelecido pela luta de riquezas. Para obter prestígio mata-se a propriedade "... seja a própria, para que os outros não a tenham, seja a dos outros lhes dando bens que eles não serão capazes de retribuir" <sup>5</sup> (MAUSS, 1974, p. 100).

O fato é que nessa guerra de riquezas não é a morte do rival que prenuncia a vitória, e sim a morte de sua propriedade que o condena. Mas a guerra propriamente dita, expressa pelo confronto armado, só é acionada quando a ética do *Potlatch* é quebrada. Assim, é a renúncia de uma das três obrigações que deflagra a guerra: recusar-se a dar, não demonstrar hospitalidade ou abster-se de receber, para no tempo certo retribuir dignamente, equivale a uma grave ofensa, e representa a recusa da aliança e da comunhão, significa declarar guerra. Dessa forma, a guerra é o resultado da desonra do contrato, da quebra da convenção. Ela é a consequência inevitável do descumprimento de um pacto, do desrespeito ao costume. A guerra é, em si, a expressão de fracassadas relações de troca.

Por outro lado, no contexto da organização social Tupinambá, o complexo guerreiro representa o próprio sistema de trocas e não uma alternativa para transações infelizes. Deflagra-se a guerra, pois as trocas que mantêm a sociedade viva, alimentando as relações sociais e dando forma a essas relações, se fazem pela guerra. Desse modo, como demonstra Fernandes (1976), a figura do inimigo no universo Tupinambá é indispensável à vida social e cultural dessa sociedade, pois é ela que dá sentido à existência.

Entretanto, é necessário deixar claro que a atividade guerreira de uma sociedade indígena não se restringe ao campo de batalha no qual

---

<sup>5</sup> Não retribuir implica a sanção de escravização por dívida. Se o indivíduo é incapaz de retribuir o empréstimo ou o *Potlatch*, perde a própria condição de homem livre.

os combatentes, com suas armas e acessórios em mãos, avançam uns sobre os outros para fazer prisioneiros ou mortificar seus inimigos. Para além da batalha existe um universo simbólico rico em imagens e criações que deve ser considerado. Como deixa claro Fernandes (1976), existe uma série de manifestações culturais que marcam o cotidiano da aldeia e que estão visceralmente ligados aos códigos de guerra.

Assim, a belicosidade tupinambá expressa um sistema de prestações totais, no sentido de que se trata da aldeia como um todo, que toma para si o sentimento de vingança e através da figura do guerreiro matador, como intermediário, imprime na atividade guerreira um caráter jurídico, religioso, mitológico e xamanístico a partir do qual bens materiais e simbólicos são usurpados com violência para que possa haver o processo de produção social.

Por meio da prática guerreira a subjetividade do inimigo é reconhecida, qualificada e resgatada da diferença, para ser consumida, literalmente, no banquete antropofágico, e, simbolicamente, pelo intrépido matador que devora não as carnes de sua vítima, mas a sua virtualidade de existência (FAUSTO, 2002), o seu conteúdo simbólico, o seu espírito que talvez possamos aproximar daquilo que Mauss (1974) descreveu como o espírito da coisa dada, a força da coisa, a virtude da alma do objeto, o *mana*.

Se para os *Maori*, da Polinésia, os *Tonga*<sup>6</sup> estão ligados à pessoa, ao clã e ao solo de origem, e correspondem a um veículo do *mana*, ou seja, de uma força mágica e espiritual, para os Tupinambá, tanto o prisioneiro quanto o matador<sup>7</sup> trazem em si uma potência simbólica que a partir de certos rituais pode ser não apenas transmitida, mas trocada por outros bens simbólicos. Mauss (1974) deixa claro que o que estabelece a obrigação de retribuir o presente é o fato de que a coisa recebida não é inerte, ela possui um espírito. Isso também ocorre com os despojos de guerra tupinambá: o cativo em si, as cabeças mumificadas, os instrumentos musicais feitos com os ossos dos inimigos, enfim, os troféus de guerra estão impregnados de uma subjetividade que é apropriada pelo grupo captor.

---

<sup>6</sup> Propriedade que torna alguém rico, poderoso e influente, tudo que pode ser trocado, objeto de compensação, tesouros, talismãs, brasões, as próprias tradições, cultos e rituais mágicos (MAUSS, 1974).

<sup>7</sup> O matador e o captor nem sempre correspondem a mesma pessoa, uma vez em que o próprio prisioneiro, ao chegar na aldeia inimiga, torna-se uma dádiva que pode ser ofertada a algum parente.

Por outro lado, tal subjetividade, usurpada pelos inimigos, imprime no grupo do prisioneiro a memória da vingança, que por sua vez gera as retaliações: a guerra para desferrar as ofensas, as mortes, o rapto de crianças e mulheres, as execuções de valentes guerreiros consumidos no ritual antropofágico. Esta incessante busca pela vingança determina entre os grupos Tupinambá inimigos a constante circulação de corpos e despojos de guerra, por um lado, e nomes, identidades e subjetividades, por outro (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 1986). As riquezas que circulam no contexto da guerra correspondem não somente a bens materiais, mas, sobretudo, a bens simbólicos, imateriais.

Dessa forma, assim como entre os *Maori* da Polinésia, o regalo ofertado não é inerte, pois tende a regressar ou a produzir para o clã e o solo de onde saiu um equivalente que o substitua (MAUSS, 1974), a guerra de vingança dos índios Tupinambá também produz no interior da aldeia riquezas equivalentes àquelas usurpados pelos inimigos (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

É interessante observar que no Noroeste Americano os índios fazem uma distinção das diversas categorias de propriedade: distinguem os "objetos de consumo e de partilha vulgar" dos objetos preciosos da família (os bens blasonados, os talismãs, enfim, os bens valorizados culturalmente). E estes artefatos de valor, por delegarem grande status a seu proprietário, são transmitidos tão solenemente quanto se transmite as mulheres no casamento (MAUSS, 1974, p. 114). No caso dos índios Tupinambá a classe de objetos que delega status e prestígio a seus detentores corresponde aos despojos de guerra usurpados com violência no contexto da batalha, ou produzidos a partir do corpo mortificado do inimigo (FERNANDES, 1976).

Também parece semelhante a noção de riqueza concebida entre antigos Tupi descritos por Fernandes (1976) e àquela das sociedades específicas analisadas por Mauss (1974). Em ambos os casos, a riqueza não está no acúmulo de bens preciosos. Quem acumula bens especiais não é rico, é considerado um avarento sem prestígio. A riqueza, nesse sistema de direito e de economia, que caracteriza as sociedades ditas arcaicas, corresponde ao prestígio conquistado que longe de estabelecer qualquer tipo de hierarquia social ou privilégios, representa o bem mais

almejado tanto pelos guerreiros Tupinambá<sup>8</sup>, quanto pelos chefes indígenas da Costa Noroeste Americana. Nesse sentido, não é por uma finalidade econômica ou aspiração por um ideal de poder que a guerra é movida, e sim pela conquista da glória, do prestígio e do reconhecimento social<sup>9</sup>.

Dessa forma, o que motiva os guerreiros a deflagrarem a guerra contra seus inimigos mortais é a determinação de efetivar a vingança, meio pelo qual se obtém prestígio e honra. Uma vez instaurado o ciclo da vingança não há possibilidade de fugir ao destino guerreiro, uma vez em que nos contextos sociais em que a belicosidade é mais intensa, a constituição da pessoa ideal não é realizada pela "... transmissão interna e pela confirmação ritual de atributos sociais distintivos (emblemas, nomes de ancestrais, prerrogativas)" (FAUSTO, 1999, p. 266), mas, sobretudo, pela apropriação violenta de subjetividades e elementos simbólicos, necessários para a produção das pessoas e grupos (FAUSTO, 1999). A sociedade Tupinambá, como várias sociedades que em graus diversos, levou muito longe a sua vocação guerreira, institucionalizou as confrarias de combates deixando que a guerra ocupasse o lugar central na sua vida política e ritual (CLASTRES, 1977).

Mas, para conceber a guerra tupinambá como uma espécie de *Potlatch* deve-se, em primeiro lugar, compreender qual o sentido da guerra indígena. No trabalho de Fernandes (1976) fica evidente a diferença entre a guerra Tupinambá e a guerra ocidental de conquista. Registradas pelos cronistas viajantes, as guerras ameríndias, aparentemente caóticas e sem sentido foram logo classificadas como hábitos cruentos que expressavam a selvageria animalésca de povos ditos incivilizados. Entretanto, ao contrário do que o imaginário dos povos colonizadores poderia supor, também a guerra travada pelos índios era empreendida segundo a observância de rigorosas regras operando uma complexa vida ritual. É claro que uma vez que partilhavam culturas diversas dos sistemas ocidentais as características

---

<sup>8</sup> Pierre Clastres (1977), ao analisar as sociedades guerreiras do grande Chaco demonstra que a vocação e o amor pela guerra, em tais exemplos etnográficos, correspondem a "uma segunda paixão, derivada dessa primeira: a aspiração mais fundamental de prestígio. A guerra é aqui um meio de realizar um fim individual: o desejo de glória do guerreiro que é, a seus olhos, o seu próprio fim" (CLASTRES, 1977, p. 130).

<sup>9</sup> Cf. Clastres (1977).



da atividade guerreira dessas sociedades manifestavam-se segundo padrões bastante diferentes.

Se por um lado o anseio pelo prestígio inspirava o ímpeto guerreiro dos combatentes que partiam em busca de vingança, resta saber qual a razão sociológica que impulsionava os intrépidos guerreiros matadores em suas expedições. De acordo com Fernandes (1976), há registros que apontam o esforço dos guerreiros para a captura de um único prisioneiro, o que descarta totalmente a possibilidade de uma guerra de extermínio, de aniquilamento ou subjugação total do inimigo. Como então poderemos compreender o sentido da guerra ameríndia? Como conceber a onipresença do belicismo em um tipo de sociedade caracterizada pelo sistema igualitário de produção de subsistência, não apresentando divisões de classe ou propriedade privada (FAUSTO, 1999)?

Se considerarmos que a economia dos povos ameríndios produz excedentes simbólicos e que a produção em si não é restrita ao campo da cultura material ou dos alimentos de subsistência, mas incorpora também um complexo processo de fabricação de corpos, pessoas e identidades, como sugere Fausto (1999), é possível depreender a guerra como um consumo produtivo. Mas, a partir das reflexões de Mauss (1974) podemos concebê-la como um sistema de prestações totais, baseado nas três obrigações: dar, receber e retribuir. Como veremos, a guerra Tupinambá é uma instituição que representa um espaço de trocas perpétuas, mas, evidentemente tais trocas não se fazem de forma amistosa. O caráter agressivo e violento predomina no cenário dessas relações.

A guerra, a captura de prisioneiros, a socialização do cativo, o banquete antropofágico, o resguardo do matador, a vingança. Cada uma dessas etapas do complexo guerreiro Tupinambá representa um momento de trocas mútuas entre inimigos. Além disso, revelam uma espécie de pacto de inimizade que impede a quebra da recíproca ojeriza. O que significa dizer que não era dada às confrarias de guerreiros Tupinambá a possibilidade de rendição como estratégia para fugir, negar ou abster-se da batalha. Assim como no *Potlatch*, abster-se de dar ou de retribuir, corresponde em perda da própria dignidade, para

os Tupi, não há pior desonra do que não fazer a guerra, ou abster-se da vingança.

É importante observar que no *Potlatch* "... se dão e se retribuem as coisas é porque se dão e se retribuem gentilezas" (MAUSS, 1974, p. 129). Ou seja, os parceiros de troca só estabelecem relações porque se respeitam mutuamente e reconhecem um no outro valor e dignidade. No contexto da guerra indígena a figura ideal do inimigo também é evidente. Como explica Fernandes (1976), o rito antropofágico e a guerra de vingança só eram movidos contra aqueles que falavam a mesma língua. Soldados brancos, por exemplo, não serviam para o festim canibal. Isso porque o inimigo culturalmente valorizado era aquele o qual se almejava tornar cativo para devorar. Devorar como forma exasperada de exercer a vingança, porque o inimigo é, em primeiro lugar, profundamente odiado e execrado, mas ao mesmo tempo inspira solene admiração e respeito, pois simboliza a virtude almejada por todo matador. Desse modo, para ter prestígio entre os seus, os guerreiros Tupinambá sacrificavam inimigos para devorar não suas carnes, mas sua subjetividade, suas virtudes e todo o potencial simbólico que um valente guerreiro/inimigo traz em si (seu nome, prestígio, história, coragem e destreza na guerra) <sup>10</sup>.

No campo de batalha o confronto mortífero constitui uma grande troca de terríveis agressões físicas. De ambos os lados tombam os combatentes mortificados pelos golpes certos do tacape ou pelas perfurações das flechas<sup>11</sup>.

O momento da contenda armada é marcado pela formalidade solene de um verdadeiro ritual de violência. Como explica Fernandes:

O combate constituía uma situação propícia à ostentação dos diferentes adornos masculinos. Em

---

<sup>10</sup> Os bens (todos eles) tanto entre os *Trobriandeses* quanto entre os *Maori* da Polinésia são animados porque possuem uma alma e também porque podem transmitir certas virtudes como, por exemplo, os *vaygu'a* (colares e braceletes trocados no *Kula*). No contexto dessas sociedades, aceitar um presente, uma dádiva de alguém é aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma (MAUSS, 1974).

<sup>11</sup> "Existiam outros elementos, também incorporados ao equipamento guerreiro tribal, dos quais dependia o sucesso 'militar' dos guerreiros. Entre eles é preciso contar: as insígnias guerreiras; os instrumentos musicais, quando empregados com finalidades guerreiras; alguns processos mágicos, associados à guerra; e, por fim, a utilização de troféus. Esses elementos vinculavam-se de tal maneira às atividades dos guerreiros, que é impossível negar-lhes uma função de ordem instrumental, de caráter técnico, por cujo intermédio eram alcançados certos objetivos durante as expedições guerreiras ou no decorrer dos combates" (FERNANDES, 1976, p. 36).

conjunto, os textos dessas obras comprovam que a pintura do corpo, os adornos e as incisões traduziam, de maneira simbólica, o valor pessoal e os poderes carismáticos de que estavam dotados os contendores, inclusive como e enquanto guerreiros. Tais símbolos correspondiam ao reconhecimento público de capacidades pessoais, demonstradas de modo notório em determinadas situações por seus portadores (FERNANDES, 1976, p. 36).

Nesse sentido, a guerra tupinambá parece ter o mesmo caráter solene que o *Potlatch*, também realizado com extrema ritualidade. Deve-se observar, contudo, que no *Potlatch* o "prestígio individual de um chefe e o prestígio coletivo de seu clã encontram-se ligados ao gasto..." e a capacidade de retribuir com exatidão as dádivas recebidas, transformando em donatário o doador de outrora (MAUSS, 1974, p. 98). Na guerra Tupinambá o que determina o prestígio pessoal e coletivo é o sucesso dos combatentes, ou seja, a capacidade militar da confraria guerreira, que significa matar, no confronto direto muitos inimigos; fazer prisioneiros; raptar mulheres e crianças, e executar ritualmente grande número de cativos para efetuar a vingança.

Após o confronto, retornar para a aldeia com ao menos um cativo significava o início de um longo processo ritual, marcado pelas trocas simbólicas entre o prisioneiro e seu grupo captor. Mas o que afinal era recebido de ambas as partes? O prisioneiro caminhava para a morte gloriosa e também a ele não era dado o direito da recusa. Fugir do destino esperado significava a perda da dignidade e da honra, pois tal ato expressava covardia, defeito execrável tanto entre os seus, quanto entre os inimigos (FERNANDES, 1976).

A morte ritual não destruía completamente o inimigo, longe de configurar-se como mera destruição e opressão do outro, também significava uma espécie de conservação da alteridade. Desse modo, a morte ritual no pátio da aldeia inimiga constituía a maior conquista que um valente guerreiro poderia ter: ser devorado em vingança era um "presente" memorável e prestigioso, um regalo perfeito aceito com honra e satisfação, que o próprio guerreiro jamais poderia recusar e tampouco deixar de retribuir. Por isso, antes do golpe fatal deixava no discurso inflamado a promessa de que seus parentes valorosos viriam para vingar sua morte – retribuindo tal destino glorioso: a dádiva aceita.

Pode-se dizer, dessa forma, que no contexto da cultura Tupinambá, a boa morte se opõe à morte natural (morte ruim). A boa morte é uma morte mediada culturalmente, digerida através da captura em guerra e do cozimento. Eis a importância da figura dos inimigos que constituem aqueles entre os quais é harmonioso e glorioso morrer, "... pelos quais é coisa prestigiosa e plena de valor ser reputado" (RENOTTI apud AGNOLIN, 2002).

Está claro, portanto, que o rito antropofágico, tal qual Fernandes (1976) descreve, estabelecia dois conjuntos de posições relacionadas. Representava, ao mesmo tempo, a aliança entre todos aqueles que se deleitavam com as iguarias do corpo da vítima e a separação entre aqueles que eram potencialmente comida um do outro, inimigos (FAUSTO, 2002).

O valente guerreiro aceitava a morte, oferecendo seu corpo como repasto para ascender à morada dos antepassados, a terra sem males tão almejada pelos Tupi antigos. A troca de dádivas aqui é evidente: o cativo aceita o sacrifício do seu próprio corpo para evitar a desventura de uma humilhante morte natural (KOK, 2001). Aceita receber o golpe certo que despedaça seu crânio porque acredita que ao tombar descarnado na praça da aldeia inimiga encontrará o caminho do paraíso, o destino póstumo ideal.

Mas não é apenas a sua carne e o seu sangue que a vítima morta podia oferecer. Enquanto todos da aldeia (homens, mulheres, idosos e crianças) se serviam das carnes do inimigo morto<sup>12</sup>, o valente matador recolhia-se para sua cabana dando início a um longo período de resguardo. Isolado, consumia simbolicamente aquilo que, pelo fato de matar, era seu por direito, a alteridade do inimigo, o seu conteúdo mais valioso: o potencial simbólico do guerreiro executado. Desse modo, o rito antropofágico proporciona uma troca recíproca entre quem é assimilado e quem "devora" e assimila (FAUSTO, 2002)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Como aponta Kok (2001), os índios supunham que pelo simples contato ou ingestão era possível adquirir novos atributos à personalidade. Por isso, untavam de sangue o corpo dos meninos índios a fim de transformá-los em valentes guerreiros.

<sup>13</sup> Entre os Parakanã, por exemplo, o homicídio não proporciona a apropriação de um espírito: o matador é simplesmente contaminado pelo odor de sangue e pela "gordura mágica" da sua vítima que lhe conferem uma capacidade predatória criativa (FAUSTO, 2002).

Assim, se no *Potlatch* do Noroeste Americano os chefes rivalizavam entre si com presentes, no contexto da guerra Tupi a relação entre os inimigos se dá, sobretudo, pela agressividade exacerbada. A agressão, dessa forma, não constitui apenas uma característica das trocas, ela mesma é um elemento de troca e um tipo de dádiva que em uma sociedade guerreira deve ser dada, recebida e retribuída. Dar, no sentido de praticar a guerra e distribuir a agressão, faz parte do *Ethos* Tupinambá. Receber, no sentido de não se abster do destino guerreiro, enfrentando as agressões e jamais se rendendo ao grupo atacante, representa o signo da honra e da virtude. Retribuir, no sentido de buscar a retaliação em nome de um sentimento sempre atualizado: a vingança corresponde ao próprio fundamento da sociedade Tupinambá.

Como aponta Fernandes, as fontes evidenciam que os índios Tupinambá encontravam-se em um permanente estado de guerra. Os grupos estavam sob perpétuo perigo, sujeitos a constantes ataques, "... quaisquer encontros ocasionais ofereciam uma oportunidade para a luta armada: os homens andavam sempre equipados para semelhantes emergências e enfrentavam-nas com muito ardor belicoso" (FERNANDES, 1976, p. 43).

Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986), a vingança corresponde ao cerne da sociedade Tupinambá por meio do qual casamentos, chefias, xamanismo e profetismo se articulam. A memória da vingança garante o funcionamento da sociedade como um todo, pois se vingar só é possível a partir da atitude guerreira e esta penetra e atribui sentido às outras esferas sociais. Desse modo, pode-se dizer que o que cria a obrigação de retribuir a hostilidade e a agressão é o sentimento de vingança que, a cada morte, se renova. Por isso, "... os Tupinambá afirmavam aos europeus que os inimigos jamais deveriam ou poderiam ser poupados..." (FERNANDES, 1976, p. 44). O ideal de comportamento guerreiro como modelo de conduta masculina determinava que em nenhuma circunstância dever-se-ia permitir que um inimigo conservasse a vida ou a liberdade pessoal (FERNANDES, 1976). Poupá-lo significa violar a ética da guerra; quebrar o pacto de inimizade; interromper o ciclo da vingança; perder a honra e o prestígio; cair em desgraça, e, sobretudo, não retribuir.

No contexto da guerra Tupinambá torna-se evidente, portanto, a presença das obrigações socialmente coercitivas: dar, receber e retribuir. Dessa forma, mesmo após sua execução, o prisioneiro morto deixa na memória a promessa da vingança: o grupo prepara-se para a retaliação futura. E o matador, por sua vez, sofre na pele as agressões do espírito de sua vítima. Isso porque, após o banquete antropofágico a troca de agressões permanece, uma vez em que o espírito do morto pode cometer represálias tanto sobre seu executor, quanto sobre a comunidade inteira (AGNOLIN, 2002).

É interessante observar, ainda, que a aldeia derrotada que perde combatentes para os grupos inimigos que, por sua vez, raptam mulheres, crianças e aprisionam guerreiros para o sacrifício e banquete ritual, ganha renovação do sentimento de vingança, que impulsiona o funcionamento da sociedade.

Como um verdadeiro troféu de guerra o prisioneiro que é conduzido até a aldeia inimiga, onde será executado, representa, ao mesmo tempo, o sujeito de uma relação de trocas recíprocas entre inimigos, e constitui, ele próprio, um objeto de um sistema de troca que é anterior ao rito sacrificial. De acordo com Fernandes, "o pai real podia presentear o filho com seus prisioneiros, visando antecipar as cerimônias de sacrifício da primeira vítima" (FERNANDES, 1970, p. 270). Como explica Agnolin (2002), a circulação dos cativos constituía uma espécie de sistema de ajustamentos das parentelas. O prisioneiro torna-se dádiva na medida em que a troca dos mortos criava "um sistema de mobilidade das vítimas, cuja circulação era garantida pelas obrigações e direitos recíprocos existentes dentro do grupo doméstico ou entre grupos locais distintos, mas solidários" (AGNOLIN, 2002).

---

### **Referências bibliográficas**

AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012002000100005&Ing=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000100005&Ing=pt&nrm=iso) . Acesso em: 12 dez. 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: os Tupinambás. In: **Anuário Antropológico 85**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. p. 57-78.

CLASTRES, Pierre. Infortúnio do Guerreiro Selvagem. In: CLASTRES, Pierre et al. **Guerra Religião e Poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. p. 117-151.

FAUSTO, Carlos. Da inimizade – forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 251-281.

\_\_\_\_\_. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-14, out. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010493132002000200001&lng=pt&nrm=isso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132002000200001&lng=pt&nrm=isso) . Acesso em: 06 out. 2004.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Pioneira, 1976.

KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. Campinas: Unicamp, 2001.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. p. 37-184. v. 2.

---