

Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o movimento, o perspectivismo e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet

DANIEL CALAZANS PIERRI

resumo No trabalho em questão, o autor preocupou-se em formular uma interpretação de aspectos relevantes da cosmologia Tupinambá a partir de informações etnográficas esparsas que podem ser obtidas nos relatos de André Thevet, viajante francês que participou da expedição de colonização francesa na Baía de Guanabara, no século XVI, encampada pelo almirante Villegaignon. Foram três os temas privilegiados, a saber: a análise dos nove mitos reproduzidos pelo cronista e suas relações com o *perspectivismo ameríndio*, tal como abordado por Viveiros de Castro e com o conceito de *movimento cosmológico*, desenvolvido por Dominique Gallois, e, por fim, o xamanismo Tupinambá como tendo sido uma instituição privilegiada para pautar a relação que se travou com os franceses. Esse segundo ponto permitiu ao autor refletir sobre as modalidades de temporalidade inscritas no pensamento Tupinambá e desse modo inserir-se, tangencialmente, no debate a respeito da “tradicionalidade” do profetismo Tupi-Guarani.

palavras-chave Tupinambá. Thevet. Etnologia. Villegaignon. Cunhambebe. História Indígena. Tupi da Costa. Xamanismo. Mitologia

Introdução

Pretendo neste artigo-ensaio focalizar uma das partes de minha pesquisa de Iniciação Científica¹,

1. Pesquisa realizada sob o apoio financeiro da FAPESP, à qual sou grato. Agradeço também e sobretudo à Lília Schwarcz, cuja orientação foi imensamente importante para mim e aos colegas de orientação pela discussão de uma versão preliminar desse texto. Sou

na qual me debrucei sobre a obra do viajante André Thevet, que esteve em terras brasileiras na segunda metade do século XVI, como capelão da fracassada expedição de colonização francesa na Baía de Guanabara, encampada pelo almirante Villegaignon. Nessa ocasião, fiz um exercício de interpretação das informações etnográficas contidas em seus relatos a respeito dos Tupi que habitavam a costa em tempos de conquista². Desses índios, conhecidos na literatura antropológica como Tupinambá, muito se falou a respeito do complexo da guerra e dos rituais antropofágicos que lhes eram característicos. O interesse sobre esses temas data do Renascimento (basta pensar no ensaio “Os canibais” de Montaigne), mas no âmbito da etnologia pode-se situar a obra de Florestan Fernandes sobre

muito grato também às minhas professoras Marta Amoroso e Dominique Gallois que me auxiliaram em diferentes momentos da pesquisa e da elaboração desse artigo e à Ana Lúcia Pierri pela revisão do texto.

2. Em outra parte de minha pesquisa, empreendi uma crítica etnológica de fontes, focada no trabalho de Thevet (Pierri 2005: 2-27), na qual analisei as condições de produção de sua obra, tendo em vista seu contexto de produção que era marcado: pelo empreendimento colonial francês do qual o frade fez parte, pelas disputas religiosas que ocorreram no seio desse empreendimento e que foram, em grande parte, responsáveis pelo seu insucesso, por sua carreira de cosmógrafo na corte do rei Henrique II marcada pelo que chamei de disputa por *campo cosmográfico* e pelo contexto de cisma religioso que reinava na Europa e que se reflete também nessa disputa por campo. Essa reflexão sobre as fontes de Thevet foi imprescindível para um bom uso das mesmas, mas ela não figurará aqui senão de maneira indireta.

os mesmos Tupinambá, da década de 50, como marco da renovação do interesse sobre a guerra e o canibalismo.

Em contrapartida, procurei nesse trabalho explorar outros temas menos discutidos, mas não menos importantes, a respeito desses antigos Tupi da Costa. Elaborarei aqui uma interpretação sobre os mitos colhidos pelo viajante, refletindo como corroboram a concepção de uma cosmologia em *movimento*, conceito que tomo de empréstimo de Gallois (1988), que o desenvolveu para refletir sobre os Wajápi do Amapari, e que nos permite lançar uma nova luz sobre as interpretações a respeito do profetismo ameríndio. Do mesmo modo, pensarei os mitos reproduzidos pelo frade (em especial os que compõem a série das metamorfoses) em sua relação com o *perspectivismo ameríndio*, tal como descrito e analisado por Viveiros de Castro (1996). Formularei também uma interpretação a respeito do xamanismo Tupinambá a partir das diversas referências contidas nas obras de Thevet que permitem pensá-lo. Trata-se não apenas de alusões diretas às cerimônias de curas ou agressões operadas pelos Pajés e Caraíbas mas, sobretudo, de descrições de episódios envolvendo os próprios franceses, em especial, Thevet e Villegaigon. As solicitações que os índios faziam aos brancos, bem como as atitudes dos últimos que nos primeiros despertavam indignação, permitem pensar no modo como o xamanismo foi um terreno privilegiado pelos Tupinambá para *pautar* as relações que travaram com os europeus (basta lembrar que eram tempos de grandes epidemias). Tomei como referência, a esse respeito, o balanço feito recentemente por Sztutman (2005) sobre o xamanismo na região das Guianas, no qual o autor atenta para o seu grande rendimento para *pautar* as relações interlocais. E por fim, esboço uma reflexão a respeito das relações entre o xamanismo e a guerra, tendo em vista não apenas o fato de que esse último tema sempre

centrou os estudos a respeito dos Tupinambá, mas também de que se trata de assuntos inevitavelmente imbricados. Nesse terreno, procurei, sobretudo, discutir com o modelo de Fausto (1999) a respeito da guerra ameríndia.

Thevet e os mitos

Helène Clastres, em seu famoso livro *A Terra Sem Mal* (1975), pergunta-se sobre o porquê de os viajantes do século XVI terem caracterizado os Tupi e os Guarani como povos sem superstições e sem religião alguma. Ela atenta para o fato de que o juízo de missionários e antropólogos do começo do século XX a respeito de índios da mesma família lingüística foi completamente outro, por referirem-se a eles, especialmente aos Guarani, como extremamente místicos. É como forma de resolver o problema colocado por essa descontinuidade de juízos distantes no tempo que a autora desenvolve a intrigante formulação de que se tratava e se trata de povos com uma *religião atéia*, cuja compreensão escapou aos viajantes e missionários da época, donde a impressão, equivocada para a autora, de que se lidava com povos sem qualquer religião. Essa expressão, *religião atéia*, foi cunhada pela autora para ilustrar o fato de que a relação desses povos Tupi com o que se chama, na falta de uma palavra melhor, de “sobrenatural”, não é pautada pela centralidade de um deus criador. Ela defende, muito pelo contrário, que o que define a “religião Tupi-Guarani” é a utopia de alcançar a imortalidade sem passar pela prova da morte, o que coloca deuses e homens em um mesmo plano.

Mas essa tendência em conceber uma religião a partir da centralidade de um deus criador não resultou apenas na recusa por parte dos padres em conceder aos Tupinambá uma religião. Pode ser atribuído mesmo a um autor como Alfred Métraux em seu livro pioneiro, *A Religião dos Tupinambá*, de 1928, primeiro a articular o material sobre os índios contemporâneos com os

documentos seiscentistas e setecentistas. Nessa obra alguns dos mitos colhidos por Thevet são analisados, mas a interpretação restringe-se a explorar as questões relacionadas ao papel do herói cultural, *Maire*, na criação do mundo atual. Em outro texto (Métraux 1946), no qual o autor se detém um pouco mais sobre esses mitos, limita-se a abordá-los a partir das recorrências que apresentam em relação ao difundido episódio dos gêmeos míticos³, não dando conta das variações que cada episódio reproduzido por Thevet oferece. Em uma análise difusionista, defende que as versões mais ricas em detalhes são anteriores em relação às outras compondo seu centro de dispersão, esse que o autor mesmo julga difícil de determinar.

Thevet relatou em seu livro *La Cosmographie Universelle*, de 1575, nove episódios míticos que tratam de temas diversos porém correlacionados. Dois deles referem-se a cataclismos que foram responsáveis pela configuração da topografia terrestre, bem como da cosmografia⁴ atuais (1 e 3). Dois deles abordam a separação entre a primeira humanidade e os deuses ou heróis culturais (2 e 4). Um narra a origem da agricultura (5) e outro a origem da discórdia entre os Tupinambá e os Tomino (3). Há um ainda que discorre sobre a natureza dos poderes xamânicos dos Caraíbas e heróis culturais (9). Cinco deles, por fim, versam sobre as metamorfoses e transformações operadas pelos heróis culturais sobre a primeira humanidade e que deram origem às espécies animais e naturais (1, 2, 6, 7 e 8).⁵ Pouca atenção foi dada à maioria desses relatos, tendo os autores focado sobretudo no papel do herói

criador na construção do mundo. Isso pode ser imputado ao enfoque inicial dado por Métraux que, para ficar com a formulação de Clastres, não percebeu que os Tupinambá praticavam uma *religião atéia*⁶.

Lévi-Strauss (1991) foi o único que nos forneceu uma interpretação de todos os episódios reproduzidos por Thevet. Seu foco, porém, não era restrito aos antigos Tupi da Costa, já que os relatos são discutidos no âmbito de uma reflexão abrangente a respeito de um atributo distintivo do pensamento ameríndio, qual seja, o de sua “abertura para o exterior”. Abordarei brevemente essa questão, mas apresentarei uma interpretação complementar dos referidos mitos, cuja descontinuidade relativa àquela proposta pelo autor deve-se antes a uma discrepância de objetivo que a uma discordância, o que, creio eu, ficará suficientemente explícito.

Buscando interpretar esses relatos tendo como foco mais detido os Tupinambá, penso poder demonstrar que a produção quinhentista e seiscentista a respeito dos índios que habitavam a costa em tempos de conquista oferece ainda muita matéria para a reflexão etnológica, sobretudo por conta da renovação teórica que tem se dado na disciplina a partir dos anos 70. De qualquer modo, se como parece, de fato pouca atenção foi dada à *religião atéia* dos antigos Tupinambá, a obra de André Thevet se mostra

3. Note-se, porém, que o autor foi responsável por sublinhar a enorme dispersão da seqüência dos gêmeos míticos na América indígena.
4. Emprego o termo aqui no sentido de desenho do cosmos tal como o concebiam esses índios e não pretendo me referir ao sentido empregado por Thevet por conta da definição de seu ofício como cosmógrafo.
5. Como se pode notar, um mesmo mito trata, em alguns casos, de mais de um tema.

6. Não creio que religião seja a expressão mais adequada para caracterizar as cosmologias ameríndias. O termo implica necessariamente na idéia de “crença” que carrega certamente muitos problemas. Para uma discussão em torno dos problemas em se pensar os Tupinambá a partir da idéia de crença ver Viveiros de Castro (2002a).

Mas defendo a expressão “religião atéia” justamente pelo seu teor propositadamente paradoxal, que permite subverter o sentido do termo apontando para o desconforto de pensar as cosmologias ameríndias a partir da idéia de religião. Bem ao gosto dos Clastres, é pelo paradoxo que se constrói a reflexão, necessariamente comparativa.

como especialmente adequada para este exercício que pretendo desenvolver aqui por conta da enorme curiosidade do frade a respeito dos mitos, das cerimônias de cura, das agressões xamanísticas operadas pelos Pajés e Caraíbas, enfim, de todas essas manifestações que os cronistas⁷, bons cristãos que eram, resistiam em descrever com detalhes. Iniciemos, assim, com uma análise desses relatos reproduzidos pelo frade.

A conformação do universo, a separação entre deuses e homens e o movimento cosmológico

Os quatro primeiros relatos reproduzidos por Thevet devem ser analisados como pertencentes a uma mesma série, que discorre sobre o processo de conformação do cosmos atual e do

7. Esse termo genérico, cronistas, usado indistintamente para designar um conjunto extremamente diversificado de documentos quinhentistas e seiscentistas a respeito dos índios da costa, que compreendem não apenas crônicas de viagem, mas cartas, documentos de circulação restrita, compilações de outros documentos (como a obra de Simão de Vasconcelos), entre outros, tem causado enorme desconforto. Não obstante, há em comum entre todos eles o fato de tratar dos índios e é isso que os faz interessante ao etnólogo. O termo, além de apagar a diferença entre os tipos de documento, tem o agravante de se referir originalmente a um gênero literário específico, o das crônicas. Assim, utilizá-lo significa tratar tanto uma carta de circulação restrita como uma cosmografia, gêneros tão distintos, como crônicas. O que se deve ter claro ao utilizar esses documentos é que se deve lê-los tendo em conta o gênero literário ao qual se referem; do contrário corre-se o risco de mal compreendê-los. Porém, ao escrever nos deparamos com a necessidade de empregar um termo genérico (afinal, são todos documentos que versam sobre os índios) e desde a monumental obra de Florestan Fernandes é o termo cronista que tem carregado esse sentido, por isso continuo a empregá-lo. O que importa, a meu ver, é o modo como se utilizam esses documentos e não o termo genérico empregado. Escrevi a respeito das especificidades do texto de Thevet em outra ocasião, ver Pierri (2005).

lugar que cada classe de seres acaba por ocupar. Uma concepção bastante difundida no cenário ameríndio e sobre a qual falarei mais detidamente quando da análise do perspectivismo implícito nesse conjunto de mitos é inicialmente expressa nos primeiros: trata-se da idéia de que homens e deuses viviam todos num mesmo espaço e compartilhavam da mesma cultura e que foi uma série de eventos nos quais os homens puderam estabelecer uma escolha circunstancial que desencadeou o processo de separação entre eles e os deuses ou heróis míticos (ver Gallois 1988; Viveiros de Castro 1986 e 2001; entre outros).

Tal concepção é ilustrada pelo primeiro relato que fala sobre a história de Monan. Entre ele e os homens, cultivava-se uma boa relação, marcada por uma convivência freqüente. Viviam todos do que a terra lhes proporcionava, com a ajuda dos céus e, desse modo, não tinham necessidade de trabalhar. Isso fez com que se alimentasse entre os homens uma certa mesquinhez, que os fez passar a desprezar Monan. Esse, indignado com a situação, resolveu separar-se do convívio com eles indo para o céu e vingou-se enviando à terra o fogo, *Tata*, que tudo queimou. Foi esse incêndio o responsável pela conformação da topografia atual pois enrugou toda a terra (antes plana e regular), formando vales e montanhas. O único poupado do desastre foi *Irin-Magé*, que Monan havia retirado da terra na ocasião do incêndio. Ele fica muito irritado com esse último e reivindica que faça alguma coisa. Monan, por fim, envia chuvas abundantes, que apagam todo o fogo e formam os rios e os mares, cujo gosto salgado é fruto das cinzas desse grande incêndio. A *Irin-Magé* concede uma mulher e esse casal povoa a nova terra que é a dos Tupinambá atuais.

O mito 3 também discorre sobre um cataclismo responsável pela configuração atual do mundo. Porém é resultado, desta vez, do desentendimento entre dois irmãos míticos que

eram rivais. O cataclismo e o dilúvio explicam agora não apenas a topografia terrestre, mas a eterna rivalidade entre os Tupinambá e seus inimigos. Não tendo sido fruto do desentendimento entre humanos e heróis míticos, mas destes últimos entre si, o cataclismo e o dilúvio aparecem invertidos aqui. Não é o herói que sobe aos céus deixando os homens em terra, mas toda a “vila” que é erguida ao céu, os heróis ficando em terra. Do mesmo modo, ao invés do dilúvio vir dos céus, por intervenção de um herói que deliberadamente se distancia dos homens, vem do chão após uma pancada de Tamendonare (um dos irmãos) que resulta num rasgo na terra de onde escapa a água. E os heróis é que tiveram que fugir da água subindo em palmeiras bem altas (ver diagramas adiante). Isso mostra a *continuidade* entre homens e deuses, pois os primeiros são descendentes dos últimos. Foram esses dois heróis e suas esposas que povoaram a terra.

Os mitos 4 e 2, porém, ao focarem a distribuição do espaço do cosmos entre as diferentes categorias de seres e não sobre a discórdia entre os grupos humanos, acabam ressaltando a *descontinuidade* entre os homens e os deuses. O quarto mito é o último desse conjunto recolhido por Thevet que faz menção ao cataclismo apontando, porém, não para o seu papel na formação do mundo atual, mas para sua função na formação dos mundos futuros. Trata-se da explicação da “reverência” dos índios a uma determinada pedra que eles teriam feito questão de mostrar a Thevet e que, aliás, ficou bastante famosa na literatura quinhentista por ter se prestado às especulações teológicas sobre a origem dos ameríndios. Assim ocorreu, pois outros cronistas associaram as pegadas inscritas na pedra, das quais Thevet também fala, a um herói mítico chamado Sumé. Os padres logo o tomaram pelo apóstolo São Tomé, que teria viajado por todos os cantos do mundo para pregar a palavra divina e explicaram assim a origem dos

ameríndios como descendentes de São Tomé. Isto é, porém, um capítulo à parte, que não será matéria desse trabalho (ver Holanda 1959).

O que quero ressaltar é que os Tupinambá alegavam que a pedra tinha sido colocada na terra por heróis míticos que haviam se transmutado em estrelas e passado a viver no céu. Aqui marca-se o espaço dos deuses e o dos homens na configuração atual do universo. Mas além disso eles diziam que os homens tinham sido designados como guardiões da pedra, pois se ela fosse removida de seu lugar ocorreria um novo cataclismo responsável pela aniquilação dessa terra. Aponta-se, assim, para o risco de que os cataclismos míticos voltem a ocorrer no presente.

Não é portanto apenas o gosto salgado das águas do mar (pois os Tupinambá diziam que as cinzas do incêndio haviam salgado as águas dos mares) que o mito explica, mas uma concepção acerca da dinâmica da cosmografia e da temporalidade, ou também do poder transformador das águas (Thevet 1953: 38-41)⁸. Neste sentido, esses mitos cosmogônicos não podem ser vistos como ilustradores da formação de um universo fossilizado, que não compreende em si a possibilidade de transformação, mas sim como operantes na relação atual que os índios tinham com o cosmos. A possibilidade aberta de que ocorra um novo cataclismo corrobora com a interpretação de Becquelin de que “todo mundo sabe que o que ocorreu no passado pode ocorrer agora. O tempo do mito e o tempo de hoje são contemporâneos. Um evento do passado, de lá, pode se repetir aqui, agora, comigo ... (...)” (*apud* Gallois 1988: 55, tradução minha). É isso que faz com que os mitos sejam sempre atuais ou atualizáveis e que coloca a configuração do cosmos como transitória e

8. As águas têm grande rendimento no pensamento ameríndio que confere freqüentemente a elas esse poder de transformação. A esse respeito notar os outros mitos colhidos por Thevet, comentados adiante, e a reflexão de Wright (1996: 101).

sempre na iminência de ser superada. Portanto, narrar os cataclismos do passado mítico é atentar para a possibilidade sempre presente de que eles possam voltar a ocorrer no presente.

Isso nos remete diretamente ao conceito de *movimento cosmológico*, desenvolvido por Gallois (1988) para caracterizar concepção semelhante presente entre os Wajápi do Amapari. A autora aponta para o fato de que não se pode caracterizar a cosmografia Wajápi a partir de uma taxionomia, pois ela não se resolve em posições fixas. O universo foi formado por diversos cataclismos sucessivos no passado e o futuro será também marcado por eles. Assim, sua configuração está sempre aberta à transformação. Esse *movimento cosmológico* institui assim uma temporalidade muito diversa da teleologia cristã. A história não é o percurso em direção ao seu termo, no fim da qual o Grande Julgamento acabará por instaurar definitivamente o reino da salvação e a punição dos pecadores. É, muito por outro lado, a sucessão de humanidades que serão sempre substituídas pelos deuses ou mortos que habitam a abóbada celeste no momento em que esta cair sobre a cabeça dos homens atuais. Os mortos do presente (que habitam a plataforma celeste) serão os vivos do futuro, o que, ao mesmo tempo em que instaura uma concepção de certa forma cíclica ou espiralada da história, aponta para a continuidade entre homens e deuses, tão bem explorada por H. Clastres⁹.

Essa concepção me parece bem difundida no cenário ameríndio. Entre os Yanomami, pode-se pensá-la a partir dos discursos de Davi Kopenawa a respeito da queda do céu desencadeada pela epidemia *shawara* proveniente da fumaça da queima do ouro e dos manufaturados que acaba por eliminar os xamãs e os seus espíritos auxiliares da floresta. Sem os xamãs para

sustentar a abóbada celeste, o céu cairá sobre as cabeças de todos (Albert 2002). Semelhantemente pensaram os Baniwa: quando os evangélicos acabaram com a prática dos seus pajés, que eram responsáveis por “melhorar o mundo”, o cataclismo também fez-se iminente (Wright 1996: 99, 111). Os Guarani de hoje também alegam que a cruz que fica na casa de reza está lá para segurar a abóbada e impedir que o céu caia em suas cabeças; o que eles tem certeza que cedo ou tarde acontecerá (Fausto 2005). Os Araweté, por sua vez, temem que a abóbada celeste tombe por conta do peso dos mortos que nela habitam. Cada vez mais mortos, cada vez mais pesada a plataforma celeste, o que faz com que em tempos de epidemia eles tenham muito medo de um novo cataclismo (Viveiros de Castro 1986). Os mesmos Wajápi também produziram recentemente discursos a respeito do cataclismo. Os igarapés secaram com a abertura da terra operada pelos garimpeiros e o céu cairá, mais uma vez, dizem (Gallois 1989).

Não faltariam outros exemplos para ilustrar essa idéia: o passado foi marcado por sucessivos cataclismos e o futuro também será. Desse modo vê-se uma configuração de um espaço-tempo na qual esses dois pólos vêm necessariamente imbricados e podem ser, de certa forma, alternáveis entre si. O espaço das divindades ou dos mortos remete ao tempo de uma humanidade simultaneamente passada e futura: os que foram os antigos habitantes da plataforma terrestre e hoje habitam a plataforma celeste serão os próximos a povoar a terra.

Creio que esse conceito de *movimento cosmológico* permite lançar uma luz sobre a discussão a respeito do profetismo Tupi-Guarani. Nessa perspectiva os discursos proféticos e as narrativas míticas se confundem, pois não se trata de pensar estes últimos como explicações a respeito de um passado distante mas como constituidores de uma lógica operante no presente para lidar com o mundo atual e pautar

9. A autora segue o mote de A. Métraux, que designa os Caraíbas como homens-deuses. Posteriormente Viveiros de Castro (1986) aproveita sua reflexão para sublinhar os traços da “utopia Tupi-guarani”.

a reflexão sobre o futuro. O profetismo é justamente isso: um desdobramento atual (que pode se manifestar em migrações no espaço, em discursos políticos ou em crises desesperadas, mas que implica necessariamente em uma ação por parte dos índios) das virtualidades possíveis dentro de cosmologias nas quais está presente essa concepção de *movimento*, relacionada a representações complexas a respeito da cosmografia, envolvendo uma miríade de plataformas e seres que nela habitam, mas que nunca são tidas como fixas. Uma atualização, necessariamente da ordem da curta duração, que se exprime sob a forma de teleologia, visto que toda profecia remete a um fim, mas que se inscreve dentro de uma lógica cíclica a longo prazo, a da alternância de humanidades que se sucedem a partir dos cataclismos. Trata-se de um problema que remete diretamente a uma discussão de Becquelin (1993) a respeito da transmissão da memória entre os Maya, na qual a autora se questiona sobre o aparente paradoxo da coexistência destas duas lógicas de temporalidade, uma cíclica, a longo prazo, que remete à alternância de humanidades e outra linear, que sobressai das profecias que tinham grande centralidade na vida dos Maya.

Nesse sentido, a discussão em torno do profetismo Tupi-Guarani tem muito a ganhar se partir de uma perspectiva comparativa mais ampla, considerando a lógica dentro da qual esses discursos e movimentos chamados proféticos emergem, que certamente transborda o domínio dos grupos Tupi-Guarani. Nessa perspectiva, a emergência de movimentos proféticos deve-se a uma lógica muito diferente da lógica cristã e não a uma influência tomada do convívio com os missionários. Essa idéia de *movimento cosmológico* poderia ser definida a partir de uma lógica cíclica de tempo a longo prazo cujas atualizações são efetuadas na forma de teleologia, notadamente no caso das profecias. Nesse regime, o cataclismo (a queda do

céu) tem um estatuto totalmente diferente do que pode ter em um messianismo cristão, no qual a teleologia é colocada no tempo longo e a lógica cíclica no tempo curto. Para os cristãos (assim como para os ambientalistas modernos) o cataclismo representa um *télos*, o fim (em seus dois sentidos) da História. Para um Tupinambá (assim como para muitos outros ameríndios) representava o fim da humanidade atual (um fim entre outros). Muitas humanidades já povoaram a Terra e muitos cataclismos já ocorreram. Não é tão excepcional assim esperar que outro esteja na iminência de ocorrer.

Não quero sugerir com isso que os movimentos proféticos não devam nada à expansão do “sistema mundial”. De fato, a conquista colocou para os índios problemas novos¹⁰, cuja dimensão ultrapassava os limites até então conhecidos. Basta pensar mais uma vez no modo brutal através do qual as epidemias tornaram-se um problema cotidiano na vida dos ameríndios. Como ficará claro adiante, elas serviram em grande medida à especulação dos Tupinambá¹¹ a respeito da origem dos brancos e podem ter sido vistas como indícios de que um novo cataclismo estaria na ordem do dia. Porém, isso tudo não faz necessário imputar uma influência cristã à emergência dos movimentos proféticos, já que sua possibilidade é dada de maneira muito forte pela lógica do *movimento* inscrita na cosmologia Tupinambá e em inúmeras outras cosmologias ameríndias. Não vou me alongar aqui nessa discussão, pois para isso seria necessário ampliar muito o exercício aqui proposto. Fica sublinhada, porém, esta sugestão de pensar o profetismo relacionando-o com o conceito de *movimento cosmológico*, proposto por Gallois.

10. Desde os primeiros momentos, como comentarei adiante refletindo sobre os Tupinambá.

11. Assim como servem a muitos outros grupos indígenas. Ver sobretudo Albert (1992 e 2002) sobre os Yanomami.

Voltemos, assim, ao material de Thevet. A transformabilidade da cosmografia relaciona-se intimamente com a transformabilidade dos seres que habitam o cosmos. Isso permite traçar uma ponte entre a série dos mitos que abordam o processo de conformação do cosmos com a outra série, que focaliza a criação das espécies naturais e animais a partir de metamorfoses sofridas pela primeira humanidade. O mito 2 permite exemplificar essa passagem, pois discorre tanto sobre a separação entre os homens e um herói cultural como enfatiza as metamorfoses operadas pelo último. Resume-se assim: os homens, cansados das transformações que o herói operava manipulando poderes xamânicos, resolvem matá-lo e o fazem submeter-se a uma prova que acaba resultando na sua metamorfose em uma estrela, indo morar no céu. Também é um mito que ilustra a origem de Tupã, o trovão, uma vez que foi causado pela metamorfose de Maire-Monan em estrela. Assim, a vontade dos homens faz com que a separação entre eles e os deuses se dê de forma que o herói seja lançado aos céus por vontade deles, diferentemente do cataclismo gerado pelo desentendimento entre os heróis do mito 3, quando são os homens que se transformam em deuses e os deuses em homens, no entanto de maneira semelhante ao mito 1, no qual a separação também é fruto do desentendimento entre deuses e homens, vindo o descontentamento do herói, que se lança ao céu por vontade própria. As transformações desta série de mitos podem ser resumidas pelo diagrama 1.

A Origem das espécies (ou das perspectivas...)

Dois mitos já mencionados (1 e 2) e outros três (6, 7 e 8), tratam da metamorfose¹² de

12. A partir daqui seguirei a sugestão de Gallois (1988: 74) de reservar o termo metamorfose a esses processos de transformação definitiva de homens em animais

homens em animais, operada também a partir do desentendimento entre heróis e homens no começo dos tempos. Em alguns desses episódios (1, 2 e 6) estão associadas a separação dos homens e dos deuses e a dos animais e homens. Há freqüentemente a alusão a um estado de abundância plena em oposição a outro de carência generalizada (1, 6 e 8) e também ao papel da água nos processos de metamorfose (6, 7 e 8). Mas passemos a uma análise mais pormenorizada de cada mito antes de sistematizá-los.

No mito 1, Monan vivia entre os homens em um estado de abundância plena, como já mencionei. Eles o desrespeitam e ele sobe aos céus, transformando-se em estrela e enviando fogo e água. No final do episódio menciona-se que ele tratou de usar seus poderes metamorfoseando os homens em animais de acordo com o ambiente, de modo a se vingar dos homens, o que ele faz do alto dos céus.

Na outra versão (mito 2), Maire-Monan intervém sobre os homens com suas metamorfoses tanto para ajudá-los como para realizar o contrário. Eles se voltam contra o herói, pois achavam que ele estava abusando no uso de seus poderes e acabam os homens mesmos induzindo sua metamorfose em estrela. No mito 6, o herói é subjugado pelos homens e se encontra, a princípio, na condição de escravo. No momento seguinte, após ter se casado e tido um filho, ele é abandonado pelos homens que passam a viver em uma carência absoluta enquanto ele, sua mulher e seu filho vivem em abundância plena. Os homens desrespeitam-no e o herói se vinga metamorfoseando-os em animais, o que ele faz estando em terra. É ressaltado o papel da água nas operações. Logo em seguida, resolve se separar do convívio com os

operados pelos heróis do tempo mítico e o termo transformação às operações dos xamãs do tempo “atual”. Até aqui utilizei os dois termos (meio que) indistintamente, pois assim o fez Thevet.

Diagrama 1- Conformação do universo e separação dos homens e deuses			
M1	Desentendimento entre o herói e os homens por descontentamento do herói	A separação se dá de baixo para cima por vontade do herói	Água e fogo provém dos céus
M2	Desentendimento entre o herói e os homens por descontentamento dos homens	A separação se dá de baixo para cima por vontade dos homens	Não há água nem fogo
M3	Desentendimento de dois irmãos heróis entre eles mesmos	A separação se dá de modo que os humanos sobem aos céus e se transformam em deuses e os dois heróis ficam na terra e dão origem à humanidade.	Água brota da Terra mas não há fogo

Diagrama 2 - Metamorfoses				
M1	Homens desrespeitam um herói	Homens viviam com o herói em um estado de abundância	Herói metamorfoseia, do céu, os homens	Herói sobe ao céu se separando dos homens por vontade própria
M2	Herói destrata dos homens	-	Herói metamorfoseia, da terra, os homens.	Herói é transformado em estrela por vontade dos homens
M6	Homens subjugam um herói	Homens passam a viver na carência e o herói e sua família na abundância	Herói metamorfoseia, da terra, os homens na água	Herói sobe ao céu por vontade própria
M7	Homem desrespeita um herói	-	Herói metamorfoseia, da terra, um homem na água	-
M8a1	Homem desrespeita a mãe de um herói	-	Herói metamorfoseia, da terra, um homem	-
M8b	Homens desrespeitam a mãe de dois heróis irmãos	Os heróis mencionam um lugar de abundância para além de onde vivem homens e heróis para ludibriá-los	Herói metamorfoseia, da terra, os homens na água	O mito 9, que é continuação desse, mostra como os heróis continuam a viver entre os homens

homens e se transforma em estrela, indo viver no céu.

No mito 7, o herói vive entre os homens e se entretém manipulando seus poderes xamânicos para confeccionar um ornamento feito de fogo. Um homem o desrespeita e ele se vinga transformando-o em uma galinha (*Sarracou*). Também é enfatizado o papel da água na metamorfose. O oitavo mito, por sua vez, trata da história dos meio-irmãos míticos. Um herói vive errante na companhia de sua mulher e de seu filho. Ele abandona os dois e estes acabam encontrando homens. No primeiro encontro, com o homem-sarigué, ele desrespeita a mãe do pequeno herói estuprando-a e engravidando-a de um novo filho. Ele é metamorfoseado em sarigué (não se menciona a água). Em seguida, continuando em sua jornada, a mulher encontra com o homem-jaguar e sua aldeia e

eles a fazem em pedaços, devorando-a em um banquete e jogando fora seus filhos. Estes passam a viver na aldeia entre os homens e em um determinado momento se vingam, incitando-os a ir a uma ilha, na qual abundam os víveres, lançando-os ao mar quando navegavam até a ilha e metamorfoseando-os em jaguar. Aqui é enfatizado o papel da água.

Esta série de mitos encontra relações com a primeira mencionada no que se refere à separação entre homens e deuses. O diagrama 2 tenta resumir essa afirmação.

Gallois (1988: 72) mostra como, entre os Wajápi do Amapari, a separação entre homens e animais, Wajápi e outras categorias de seres, se dá no plano horizontal, e que a separação entre vivos e mortos, terrestre e celeste, dá-se no plano vertical. Viveiros de Castro (1986) propõe, à luz da definição de cosmologia de

Lévi-Strauss, que para os povos Tupi-Guarani o eixo vertical será tanto mais enfatizado quanto mais for presente a atuação dos deuses na vida cotidiana do grupo. Essa assertiva tem como objetivo claro dar conta da transformação lógica entre o sistema da sociologia canibal Tupinambá, na qual o inimigo que compunha o complexo da vingança era um outro grupo humano, para a teologia canibal Araweté, na qual são os Deuses Canibais que devoram os homens.

As narrativas da gênese das distinções entre homens/deuses/animais aqui abordadas, de outro modo, apontam ora para uma anterioridade da disjunção homens/deuses ora, ao inverso, da separação homens/animais. A separação entre homens e deuses se expressa no plano vertical a partir de um desentendimento que tem origem no plano horizontal, o que é ilustrado por quatro dos mitos que analiso (1, 2, 3 e 6). Já as metamorfoses animais guardam uma certa complexidade, como expressa o diagrama acima. É isso que sugere a comparação entre o primeiro e os outros mitos. Esse é o único no qual os homens viviam em um estado de abundância quando do desentendimento entre eles e o herói e isso se reflete no processo de metamorfose dos homens em animais, pois ele se dá (e é o único caso no conjunto) do céu para a terra. Ou seja, o herói primeiro sobe ao céu, deixando o convívio com os homens, e só depois e lá de cima é que opera as metamorfoses. Em outras palavras, há inicialmente a separação entre deuses e homens e, em seguida e por consequência da primeira, a disjunção homens/animais. Em todos os outros casos, a separação entre homens e animais se dá horizontalmente, com herói e homens em terra, ou seja, antes da separação homens/deuses (ou da produção desta, já que antes eles se confundiam entre si). Outra transformação interessante é representada pelo mito 3. Nesse caso, os homens não apenas desrespeitam o herói como o fazem

escravo. O que acarreta em um momento no qual ele e sua família viveram na terra num estado de abundância plena, enquanto os outros homens sofriam carências e morriam de fome. Como no mito 1, o desrespeito dos homens o leva a deixar a terra por vontade própria. Por fim, outra inversão merece ser notada. No mito 2, diferentemente do mito 1, do 3 e do 6 (o diagrama 1 mostra isso mais detalhadamente), o desentendimento entre o herói e os homens se dá de tal modo que são esses últimos que se descontentam com o primeiro e não o contrário. Conseqüentemente, é por vontade dos homens que o herói se metamorfoseia em estrela e vai morar no céu.

O que quero destacar a respeito dessas duas séries de mitos é a sua relevância para destacar aspectos importantes da cosmologia Tupinambá. O primeiro deles, como ressaltai, se refere à grande consonância que se pode notar entre o que Gallois caracterizou como o *movimento* na cosmologia Wajápi e o que sugerem os mitos aqui analisados. Ela defende que a lógica do universo não pode ser apreendida por uma taxionomia, pois é uma lógica que compreende em si o movimento, já que o universo se fez e se refez através de sucessivos cataclismos e outros ainda são esperados (1988: 84-85). Do mesmo modo, a posição que cada classe de seres ocupa na configuração atual do universo pode ser transfigurada a partir das transformações operadas por xamãs de diversos planos, pois são eles que no presente possuem as capacidades que os heróis tinham no tempo mítico.¹³ Nesse sentido cabe lembrar a proposição de Becquelin de que “o que ocorreu no passado pode ocorrer agora” pois o “tempo do mito e o tempo de hoje são contemporâneos” (*op. cit.*). Isso nos leva a crer que essas metamorfoses do passado, que fizeram dos homens animais, são plausíveis de se repetirem no presente. O que se entrevê

13. Falarei mais detidamente do xamanismo no próximo item.

aqui é uma cosmografia colocada sempre em risco pela lógica do universo que é pautada pela possibilidade de transformação. Foi algo semelhante o que Viveiros de Castro (2001a) explorou buscando uma generalização para o cenário ameríndio na teoria que chamou de *perspectivismo*. Pensarei agora nas implicações dessa teoria para o material de que disponho.

O *perspectivismo* é, para Viveiros de Castro, um aspecto do pensamento ameríndio referente a uma concepção muito difundida dentre os povos do continente de que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (2001a: 347). A questão central é a de que, inversamente ao que ocorre entre nós, “ocidentais”, o universo é composto por diversas categorias de seres, dotadas de um mesmo “espírito” humano, que vêem o mundo, porém, a partir de perspectivas diversas e estas estão relacionadas, antes de mais nada, com os corpos dos seres. Neste sentido, homens, deuses, animais, entre Outros, compartilham um mesmo “modo de vida”, que se expressa de maneira diferente para cada qual. O corolário disso tudo é que todos vêem a si mesmos como humanos e aos outros como animais e espíritos, porém, vêem coisas diferentes. Para um animal de presa, o homem pode ser um espírito enquanto seu alimento se manifesta como um animal de presa. Para os deuses, os homens podem ser animais de presa, assim como para um jaguar, por exemplo. Enfim, não convém aqui reproduzir o ensaio. Destacarei apenas alguns pontos importantes.

Não menos difundida no continente, e intimamente relacionada com esse modelo, é a concepção de que no passado mítico todos os seres eram humanos e viviam juntos. Nesse sentido, “a mitologia dos Campa”, como advoga Weiss,

é, em larga medida, a história de como, um a um, os Campa primordiais foram irreversivelmente

transformados nos primeiros representantes de várias espécies de animais e plantas, bem como de corpos celestes ou de acidentes geográficos (...) (*apud* Viveiros de Castro 2001a: 356).

A mitologia destes Tupinambá, que analiso aqui, não é tão diferente assim. Vemos, nos mitos colhidos por Thevet, como homens de um passado distante se transmutaram em: sari-gué e jaguar (mito 8), jacaré, tartaruga de água doce, grilos e gafanhotos, porcos e aves (mito 6) e galinha (mito 7) e como o herói se transforma em estrela (mito 2). Em alguns desses casos, porém, estes homens que vieram a dar origem aos animais já carregavam em si aspectos de suas perspectivas atuais, como animais. Esse é o caso, sobretudo, do homem-jaguar do mito 8, que havia comido a mãe do herói em um banquete canibal, semelhante em tudo às cerimônias antropofágicas que costumavam fazer os próprios Tupinambá. Assim, estes homens-jaguar já carregavam no princípio dos tempos o fato de serem predadores dos humanos (mas não dos deuses, afinal eles não comeram os heróis), mas sua cultura era essencialmente a mesma que a dos homens: canibal. O jaguar continua, no tempo “atual” dos Tupinambá, portando a mesma cultura antropofágica. É o que justifica todas as precauções que eles tinham em comê-lo (Thevet 1953: 156), pedindo desculpas e tentando neutralizar ou amenizar a vingança que sabiam que viria, uma hora ou outra. É certo que vestem outra “roupa” que impossibilita aos homens verem-nos da mesma forma pela qual vêem a si mesmos. Mas o risco não é por isso menor.

De qualquer modo, esses mitos da série das metamorfoses podem ser vistos como uma narrativa sobre a origem das espécies, ou melhor, das *perspectivas* que habitavam o mundo atual, dos Tupinambá dos tempos da conquista. Desse conjunto de narrativas sobre a especialização dos seres do cosmos sobressai uma continuidade entre homens/deuses, como é claro desde Métraux

e H. Clastres, e também entre homens e espécies naturais, como tem sido discutido por Descola (2005) no âmbito de um regime que o autor chama de animista e que seria marcado pela extensão dos atributos humanos aos não-humanos e seria operante em uma porção grande do globo, incluindo parte das duas Américas e da Oceania. O que, por outro lado, pode-se ter claro a partir do *perspectivismo* e que é bem ilustrado por essas narrativas, é o *modo* de diferenciação que sobressai dessas narrativas. Trata-se da questão de que a distinção entre os pontos de vista é levada a cabo pela diferenciação entre os corpos dos seres que foi operada pelos heróis desses episódios ocorridos num tempo mítico ainda marcado pela indistinção das posições.

Viveiros de Castro (2001a) aborda essa questão caracterizando o *perspectivismo* de *multinaturalismo* já que, neste regime, a posição de humano só pode se exprimir na forma cultural (todos as classes de seres caçam, pescam ou fazem guerra, têm seus próprios xamãs e, sobretudo, vêem-se a si próprias como humanas), e portanto a diferenciação, atributo do corpo, estaria no âmbito da natureza: são efetivamente mundos distintos que são dados a ver a cada ponto de vista. Nota-se ainda que os sinais dessa distinção já estão dados de antemão nas narrativas, pois, desde o seu início, os personagens que serão objeto de metamorfose já desempenham um comportamento pouco comum e que é justamente aquele que lhe será característico enquanto espécie animal. O homem-sarigué, por exemplo, viola a heroína e por isso é transformado em um animal de pele fétida. Essa descontinuidade que se instaura depois do tempo mítico não exclui no tempo atual a possibilidade de comunicação, muito pelo contrário. As perspectivas são tão imbricadas que a própria constituição dessa cultura universal é uma operação que transpassa as perspectivas.

Em relação a isto, nota-se frequentemente que os atributos de civilização que os huma-

nos detêm no momento atual são vistos como tendo sido emprestados ou roubados de outros seres, provenientes de outros domínios. Em Thevet, o mito 5 ilustra exatamente este aspecto, pois narra o processo de aquisição da agricultura a partir de Maire-Monan. Mas o que importa agora notar é como esse conjunto de questões têm implicações bastante palpáveis no que tangia à vida presente dos índios. Como ressaltei, o que ocorreu no “tempo do mito”, tem sempre o risco de ocorrer no “tempo vivido”, o que faz do espaço da floresta um espaço perigoso, pois “é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente” (Viveiros de Castro 2001a: 354). Sugerir, algumas linhas atrás, que o xamanismo ocupava no tempo atual o papel que as metamorfoses ocupavam no tempo mítico¹⁴. Não há pois, sentido falar em domesticação da natureza, pois os seres que nela habitam podem a qualquer momento emergir como sujeitos e voltar-se contra o homem e a ele cabe a retaliação e a vingança. O que é necessário para lidar com os seres da natureza (ou melhor, com os não-humanos) e também com os brancos, como pretenderei mostrar, é política e guerra e é neste plano que o xamanismo exercia (e exerce, em outras paisagens) papel fundamental. É isso que explorarei no próximo item.

O xamanismo e os franceses-maire

Deixei para este momento a análise do mito 9, do qual nada falei, por ele tratar de maneira muito sutil e interessante o tema do xamanismo. Esse mito é um outro episódio no qual figuram como protagonistas os mesmos irmãos míticos do mito 8, ao qual já me referi. Trata-se, na verdade, da seqüência desse último. Recapitulando, assim, lembremos que

14. Thevet, aliás, diz que os próprios Tupinambá lhe sustentaram isso. Ver adiante.

os dois irmãos eram “meio-gêmeos”¹⁵, pois um era filho da mãe deles com o caraíba Maire-Atá e o outro, mais novo, com o homem-sarigué que a havia estuprado. O episódio do mito 8 havia acabado quando os meio-irmãos tinham se vingado dos homens-jaguar que devoraram sua mãe. É nesse ponto que começa o mito 9. Depois de metamorfosear todos em animais, os irmãos se viram sozinhos, sem ter nem ao menos mulheres para esposar. Resolveram, então, ir à procura de seu pai e passaram a vagar pelas terras mais longínquas sem ouvir notícia dele.

Em determinado momento da história encontram seu pai, que era o grande caraíba de uma aldeia e vivia entre os homens. Abordam-no, dizem que são seus filhos e que ele deve tomá-los como tal. Contam para ele toda a história de sua mãe, exceto o fato de que o irmão mais novo era “bastardo”. Maire-Atá, assim, diz a eles que devem passar por algumas provas para mostrar que eram de fato filhos de um caraíba. Primeiramente, manda-os atirar flechas com seu arco e fazê-las parar no ar. Eles o fazem, mas ele não se dá por satisfeito. Manda-os, então, passar três vezes e voltar pela fenda de uma grande rocha que abria e fechava, destroçando tudo¹⁶. O primogênito diz então ao mais novo que este deveria ir primeiro, pois não era filho do caraíba e se fosse estilhaçado, ele o recomporia. Obedecendo-o, o irmão mais novo, logo que se aproxima da fenda, é despedaçado em milhões de partes e seu irmão as junta, todas, e o recompõe. Faz o mesmo mais duas vezes e depois passa ele mesmo três vezes pela fenda, sem

maiores problemas. O pai diz estar convencido, mas insiste para que passem por outra prova. Deveriam ir a um lugar chamado *Agnen pinaiticane*, que é o lugar onde os mortos moqueiam e fazem secar um peixe chamado *Alain*. De lá deveriam trazer a isca com a qual *Agnan* pegava esse peixe. Assim, o mais velho propõe algo semelhante ao que já havia feito, enviando seu irmão em primeiro lugar. Ele vai, é estilhaçado por *Agnan*, seu irmão o recompõe, eles vão em seguida juntos ao fundo do mar e pegam a tal isca levando-a de volta a seu pai. Maire-Atá percebe que eles tinham de fato ido ao fundo do mar, pois tinham trazido o verdadeiro alimento do peixe, que é a pele de um animal chamado *Tapirousou*. Assim, o caraíba os acolheu como filhos em sua casa, mas todo dia propunha a eles uma nova prova, com o fito de que eles “adesstrassem a magia” (e este é o ponto importante).

Esse mito pode, a princípio, parecer o atestado de que os poderes xamânicos são restritos à “linhagem” dos caraíbas, já que o irmão mais novo, que não era filho de Maire-Atá, tinha dificuldade em operá-los. Mas o que se dá é justamente o contrário. Penso que o que esse relato destaca é o fato de que mesmo o filho de um caraíba deve passar por uma série de procedimentos diários (que podem envolver resguardos, restrições alimentares, além dos exercícios) para conservar a substância xamânica e, além de tudo, que um humano qualquer pode se tornar um xamã se passar pelos procedimentos adequados. Nesse sentido, o irmão mais novo representa o xamã Tupinambá atual, não um caraíba dos tempos míticos. Vê-se um exemplo aqui de “horizontalidade dos poderes xamânicos” (Sztutman 2005), e que exprime o fato de que o poder xamânico é, ao menos teoricamente, acessível a qualquer pessoa, sendo necessárias, porém, uma série de observâncias para conservá-lo. É esse o sentido que se pode dar ao final do mito, no qual o caraíba experiente determina aos neófitos que devem passar

15. Ou que os dois meio-irmãos eram gêmeos...

16. Atento para o rendimento simbólico que a pedra tem, no cenário ameríndio, na relação com os deuses. Entre os Araweté (Viveiros de Castro 1986) e os Wajápi (Gallois 1988), a plataforma celeste, onde moram os deuses, é feita de pedra e por conta disso corre o risco de cair sobre a cabeça dos homens. Além disso, há entre os Wajápi menção semelhante à aqui presente, neste mito e no mito 4, de que uma pedra é responsável pela conexão entre o céu e a terra (Gallois 1988: 61).

por provas diárias para conservar e incrementar seus poderes.

Além deste mito, uma série de referências esparsas nos livros de Thevet permitem pensar sobre o xamanismo entre os Tupinambá. Na verdade, as passagens que mais dão elementos para pensá-lo são os relatos de episódios vividos por Thevet, Villegagnon e outros brancos. São repletos de apelos trágicos aos brancos ou de pedidos pontuais. Muitos deles não se referem ao xamanismo propriamente dito, mas permitem ver operando claramente o modelo de causalidade nele implícito, tal como descrito por Gallois (1988) e Sztutman (2005). Adianto que isso me parece uma evidência bastante concreta de que o xamanismo foi uma instituição privilegiada, através da qual os índios pautaram suas relações com os brancos. No que concerne ao xamanismo Wajápi, Gallois nos diz que o sistema de diagnóstico tendeu a “excluir os brancos do sistema de trocas de agressões, colocando essa categoria de humanos numa posição indefinida, que escapa aparentemente ao sistema de interpretação de doenças” (1988: 50). Defendo que, entre os Tupinambá, as coisas tenham se passado de forma bastante diversa, pois os brancos não apenas foram integrados ao complexo de vingança, como já é bastante sabido (havia grupos aliados aos franceses e outros aos portugueses), mas também ao sistema de diagnóstico de doenças e de agressões e curas xamânicas.

Mais que isto, passaram a ocupar nesse sistema uma posição de destaque, pois foram vistos eles mesmos como descendentes dos grandes caraíbas, com poderes superiores aos de seus próprios xamãs. A este respeito é interessante o artigo de Bruce Albert (1992), “A fumaça do metal”, que traz as transformações estruturais da reflexão dos Yanomami a respeito da origem e natureza dos brancos, das epidemias e dos objetos manufaturados nas diferentes “fases do contato”. Como entre os Wajápi, os brancos foram excluídos do sistema

de agressões no momento em que se instalaram as missões salesianas no território Yanomami e os padres foram inseridos no sistema de trocas, quando seu poder xamânico passou a ser visto como inoperante. Porém, na primeira fase do contato os brancos haviam sido associados a espíritos canibais, grotescos e inumanos, cujo poder de agressão era extremo. Do mesmo modo, a intensificação das epidemias ocorrida pela abertura da Perimetral Norte no território Yanomami, depois da instalação das missões, fez com que os índios reelaborassem essa primeira reflexão, colocando novamente os brancos na condição de alteridade absoluta, cujo poder de agressão é enorme.

No momento no qual Thevet vivia entre eles, os Tupinambá, como explorarei logo adiante, inseriram os brancos no sistema de agressões não por serem tidos como alteridade absoluta (inumana e canibal, como entre os Yanomami) mas como descendentes dos grandes caraíbas do tempo mítico que haviam se distanciado do convívio com eles e agora retornavam. O grande poder xamânico a eles atribuído, portanto, era tanto poder de cura como de agressão. Mas voltemos alguns passos.

Começarei analisando duas passagens nas quais Thevet faz alusão direta ao xamanismo, descrevendo uma cerimônia na qual se fazem previsões a respeito da guerra (1953: 81-82) e outra na qual se procede a uma cura (*idem*: 147). Nesta primeira, Thevet diz que eles ergueram uma habitação nova, na qual entrou o Caraíba e onde haviam colocado uma rede branca e limpa. O Caraíba, que há nove dias estava em abstinência e que havia sido lavado por uma jovem virgem, é conduzido solenemente à habitação. Depois, levam a ele uma série de víveres e também cauim. Ele fica sozinho na casa e os outros vão para trás dela. Ele inicia uma série de procedimentos para invocar um espírito que se chama *Houioulsira* (mesmo nome do espírito que revela aos irmãos do mito 9 que haviam

encontrado seu pai; ver *infra*). Quando chega, perguntam-no sobre uma série de coisas relacionadas à guerra, sobretudo, se vencerão seus inimigos¹⁷, e isto de fato determinará se sairão em guerra ou em caça ou se permanecerão onde estavam. Nesse mesmo sentido, Thevet afirma (*idem*: 78) que os índios confiavam nos pajés para lhes prevenirem sobre a guerra e também sobre os *agnan*; espíritos que os atormentavam nas mais diversas situações, como relata Thevet (ver adiante). Já a outra cerimônia descrita aponta para uma cura xamânica. Dá também algumas informações sobre os procedimentos de diagnóstico. Thevet menciona que nas curas os “caraíbas e pajés” (ele usa esses termos indistintamente) dizem falar com as almas dos mortos. E, além disso, dizem que quando alguém está doente é porque sua alma (ou princípio vital) está se queixando. Para curá-lo, chupam o braço e a parte molestada, pretendendo fazer com que a doença saia. E ainda, acrescenta ele, as mulheres enfiam um pedaço de algodão na boca do paciente e depois o sugam dizendo ser o mal. Dizem também como diagnóstico, que o doente pode ter comido qualquer fruta, peixe ou animal morto de doença (1953: 147).

Dessa forma, Thevet menciona a respeito do xamanismo Tupinambá tanto operações de cura como de agressão aos inimigos através de venenos (*idem*: 80). Portanto, a ambigüidade do xamá, que pode tanto fazer o “bem” como o “mal”, está certamente presente também entre os Tupinambá¹⁸. No que concerne as primei-

ras, há alusão tanto a procedimentos de sopro e sucção, tal qual descrito no parágrafo anterior, como a curas por meio de pinturas corporais, da ornamentação com plumas e do *pétum*, que eles fumavam (*idem*: 100-102). Dupla possibilidade na cura, certamente, mas também no diagnóstico, como sugerirei mais para a frente. A doença pode ser causada tanto pela intromissão de corpos estranhos, tal qual ilustra a cerimônia acima descrita, como pela expulsão do princípio vital do doente, como alguns apelos aos brancos sugerem (ver adiante). Quanto às curas por meio de revestimentos corporais, Gallois (1988: 273) sugere que devam ser pensadas como transformações análogas às metamorfoses operadas outrora pelos heróis míticos. Em relação a esse aspecto, pode-se lembrar a reflexão de Viveiros de Castro a respeito do *perspectivismo ameríndio*, que mencionei anteriormente, segundo a qual o ponto de vista a partir do qual as diversas categorias de seres vêem o cosmos está relacionado ao seu corpo e não a seu espírito. Neste sentido, o uso de ornamentos plumários ou de pinturas corporais pode ser certamente associado a uma transformação, semelhante em tudo às metamorfoses míticas, salvo pelo fato de ser transitória. Pois bem, segundo Thevet, foram os próprios xamãs Tupinambá que lhe sugeriram esta associação, pois lhe disseram que “podiam fazer metamorfoses e transformações como outrora fazia Maire-Monan” (1953: 61). Tal passagem sugere, em consonância com as reflexões de Gallois (1988), Viveiros de Castro (1986, 2001a) e Sztutman (2005), entre outros, que a particularidade do xamá consiste no fato de poder ver o mundo primitivamente, tal como era antes do processo de especialização dos domínios do cosmos, podendo, pois, operar transformações que lhes permitem comunicar-se com esses domínios outros que interferem na vida de todos, mas aos quais nem todos podem ter acesso (voltarei a isso logo adiante).

17. Gallois (1988: 232) diz como os presságios têm, entre os Wajápi, um valor interpretativo “*a posteriori*”. Entre os Tupinambá parece que as previsões dos xamãs de fato influenciavam as ações os índios, sobretudo em relação ao fato de saírem ou não em guerra. Ademais, também encaravam como sinal de mau presságio, o fato de encontrarem um sapo ou uma onça no caminho e então desertavam a expedição de guerra (1953: 272).

18. Ver sobretudo Viveiros de Castro (1986) que coloca essa ambigüidade como traço marcante da “filosofia Tupi-Guarani”.

O que ocorre, porém, é que Thevet menciona como seres que atormentam os Tupinambá apenas os *Agnan* (além de *uma* referência a infortúnios causados pelas *Chepicouares*, que ele associa às almas dos mortos – Thevet 1953: 20). Por outro lado, menciona-os inúmeras vezes e nas mais diversas situações (*idem*: 71, 77, 78, 84, etc.), referindo-se às almas dos mortos, aos espíritos que os atormentam nas florestas, aos espíritos das águas (lembrar do mito 9), etc. A série mítica das metamorfoses colhida por Thevet indica, como pretendi ter mostrado, um cosmos recortado em diversos domínios, que interferem uns nos outros. Nesse sentido, penso que os *Agnan*, de que fala Thevet, refiram-se antes à categoria genérica “efeito-espírito”, dos Wajápi (Gallois 1988: 239), na qual estão incluídos os espíritos terrestres provenientes da cisão da alma na morte, que exclusivamente a esses últimos, como parece ser o caso entre os Araweté (Viveiros de Castro: 1986). *Agnan*, assim, seria *a manifestação* de diversas categorias de seres no momento de uma retaliação ou reparação a múltiplas injúrias e designaria, sob essa rubrica genérica, muitos seres diferentes. Infelizmente, Thevet (e talvez qualquer outro cronista) não foi suficientemente atento para que tenhamos uma visão mais precisa da divisão do cosmos tal qual concebiam os Tupinambá e dos diversos seres que ocupavam os diferentes domínios. Não temos qualquer alusão aos donos das espécies, como entre Wajápi (Gallois, *op. cit.*), ou aos espíritos das espécies (Viveiros de Castro 2001a). O que se teve ter em conta, a partir disso, é que de fato não é possível que os cronistas nos forneçam uma imagem da cosmologia Tupinambá com o mesmo teor que podem nos oferecer os etnólogos modernos a respeito dos grupos entre os quais fazem trabalho de campo. Não apenas por conta do fato de que se contrastam instrumentos de análise muito diversos (os de um cosmógrafo quinhentista e os de um etnógrafo moderno), mas também

por uma divergência completa de interesses em relação aos índios. Os viajantes queriam saber se lidavam com uma verdadeira porção da humanidade ou com outra categoria de seres, se estes eram susceptíveis de serem convertidos à “verdadeira fé” ou se serviriam apenas como mão-de-obra (ver Pompa 2003). Mesmo assim, e é isso que quero enfatizar, creio que não seja, de maneira alguma, o caso de proclamar uma impotência frente ao rico material de que se dispõe em relação a esses índios, muito pelo contrário.

Feita esta digressão, voltemos à análise do material de Thevet. Como sugeri, são as passagens nas quais se relatam episódios vividos pelos brancos que mais podem servir para pensar o xamanismo Tupinambá. É delas que tratarei agora. Na primeira, Thevet diz ter ido ver um rei, *Pinda-houssoub*, que estava em seu leito com febre e bastante preocupado pois não havia destino pior do que morrer de uma doença. Roga então ao padre para que lhe cure, prometendo em troca prestar-lhe honras e dar presentes. Diz que deixaria a barba crescer, como ele, e passaria a andar vestido. Vê-se aqui como o índio atribuía poderes xamânicos de cura ao frade que frustra, porém, suas expectativas. Thevet lhe diz que se quer se curar deve crer em Deus, deixar de crer nos caraíbas e feiticeiros, não mais se vingar, nem mais comer seus inimigos e que só assim sua alma não seria atormentada por espíritos malignos após a morte. E o rei teria respondido que abriria mão de tudo menos de se vingar, mesmo se *Toupan*, ele próprio, lhe pedisse, pois se o fizesse morreria de vergonha. O frade vira as costas, vai embora e o índio então começa a bradar insultos a ele a seu deus, *Toupan* (Thevet 1953: 85).

Em outro momento, Villegagnon teria ido ver o mais famoso entre os “reis do país”, que havia matado e comido muitos. Logo que chegou, esse e outros morubixabas caíram doentes. Imediatamente pesaram sobre os brancos

acusações de terem trazido o mal. Em seguida, Thevet fala que foi com Villegagnon ver um rei e seus filhos para “tocar-lhes a pele” e curar-lhes. Nota-se como os próprios brancos se prestavam a integrar-se no sistema de curas para adquirir prestígio entre os índios. Esta iniciativa fez com que os índios esquecessem as injúrias que proferiam aos brancos e viessem todos ao encontro de Thevet, rogando: “Faça com que eu não morra!”. Thevet retruca dizendo que os roubos que tinham feito é que eram a causa das doenças, ao que respondem trazendo imediatamente tudo o que tinham roubado e com muito medo de morrer por estarem tocando naqueles objetos (*idem*: 87-88). Este episódio bastante trágico, além de dar uma idéia do grau a que haviam chegado as epidemias que matavam os índios - ele diz que os índios morreram em número infinito e que não mais existiam em número necessário para carregar madeira (*idem*: 86) – é uma evidência bastante clara do modelo de causalidade operado pelos Tupinambá e pelo qual pautavam sua relação com os brancos. No mito 2, que analisei anteriormente, Thevet fala como os Tupinambá chamavam os franceses pelo nome *Maire*, que era reservado aos caraíbas do tempo mítico e cujo poder ultrapassa em muito o dos xamãs atuais. Essa assertiva, bem como os episódios narrados, permitem, penso eu, perceber como os brancos (ou ao menos os franceses) foram tomados por xamãs especialmente poderosos. Foram tido mesmo como descendentes diretos de Maire-Monan, separado dos índios pelo dilúvio, como afirma o próprio Thevet (1953: 41). Isso é coerente tanto com o poder de cura a eles atribuído, como o de provocar doenças (lembrar da ambigüidade do poder xamânico), que transparece das acusações que proferem contra Villegagnon.

Quando Thevet diz serem os roubos a causa das doenças, os índios tomam a assertiva como um diagnóstico xamânico que atesta que

seriam efetivamente os brancos os agressores. Indignados por terem sido roubados, operaram retaliações xamânicas através talvez de venenos, é isso o que Thevet dizia para os Tupinambá. Por isso, se apressaram em trazer todos os objetos. O desespero com o qual pediam ajuda provinha da certeza da impotência de seus xamãs frente a esses caraíbas tão poderosos. Eram os brancos que tinham proferido as agressões causadoras das doenças e, além disso, os únicos que podiam curá-los. Um indício desse poder era o fato de que podiam inclusive, pensaram, trazê-los de volta da morte, buscar o princípio vital que já se afastara, então, do envelope corporal. As febres, que deixaram muitos moribundos, eram causadas por isso, pelo afastamento do princípio vital e não pela intromissão de corpos estranhos. Frente a tamanho mal, um xamã ordinário nada poderia fazer; seria necessário um grande caraíba, um *Maire*¹⁹.

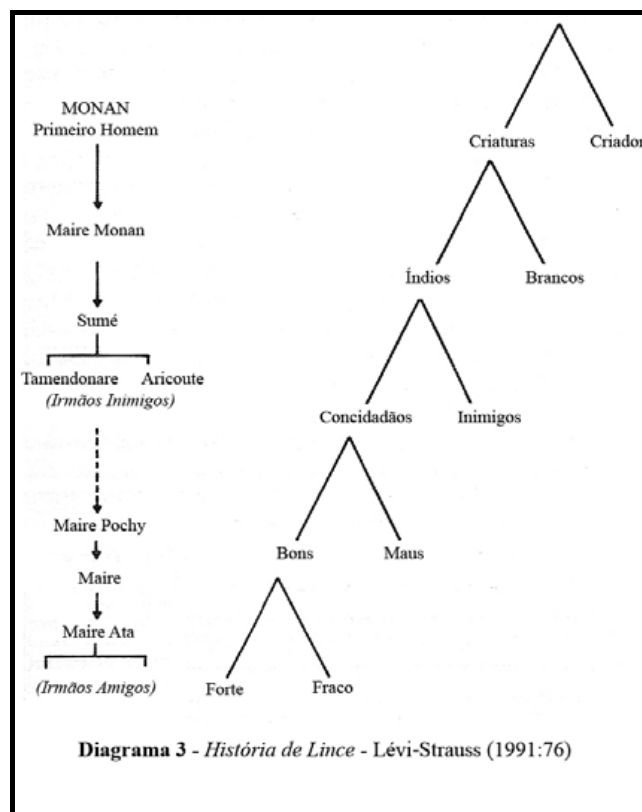
Essa sugestão de que a chegada dos brancos já estava prevista é bastante difundida no cenário ameríndio e, como bem mostrou Lévi-Strauss (1991), é fruto da atualização de um mecanismo geral constituinte das ontologias americanas caracterizadas por um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi Strauss 1991: 90). Não posso deixar de notar que o autor constrói este célebre argumento tendo com principal fonte de inspiração (além de parte importante da base documental) a série mítica dos heróis culturais Tupinambá, da qual dispomos graças a Thevet e que tenho comentado neste texto. Para o autor, ela ilustra em uma escala exemplar uma lógica que se reproduz nas mais diversas operações do pensamento ameríndio e por toda parte, dos Tupinambá aos Thompson da América do Norte, passando pelos Bororo e pelos Krahó. Trata-se de uma lógica da bipartição a partir da qual os pares

19. A respeito dos dois tipos de causas que podem aflorar de um diagnóstico xamânico, ver Gallois (1988: 243).

sempre se constituem de maneira desigual formando uma hierarquia. Desse tipo bem particular de dualismo sobressai uma lógica de “abertura para o exterior”, pois de um dos termos da oposição constituir-se-á um novo par, sempre desigual entre si, o que cria a cada desdobramento do sistema uma “casa vazia”, que deve ser redobrada em um novo par. Isso que o autor caracterizou como “um desequilíbrio dinâmico do qual depende a estabilidade do sistema” e que parece bastante abstrato, ganha contornos muito mais palpáveis nessa série de mitos recolhida por Thevet.

O mito de Monan (1) narra a disjunção entre criador e criaturas, o de Maire-Monan (2) a disjunção entre índios e brancos, já que são os últimos os verdadeiros herdeiros do herói apartados dos índios, pois esses foram ingratos com o primeiro. A discórdia entre Tamendonare e Aricoute (3) marca a disjunção entre concidadãos e inimigos. A história de Maire-Pochy (6) institui a oposição entre bons e maus e a história dos filhos de Maire-Ata (8/9), que acabo de analisar, marca, por este outro ângulo, a distinção entre bons e maus. De um dos termos da oposição cria-se uma outra, num dualismo que se esforça em enfatizar e produzir a diferença entre os pares (*idem*: 65-77) e a partir de uma reprodução em cascata de sua estrutura, deixa sempre em aberto uma casa que espera a introdução de um elemento novo. Não apenas aberto para o exterior, mas mesmo dependente dele, como mostrou Viveiros de Castro em um registro distinto, abordando a dinâmica da vingança (1986). Reproduzo aqui, para ilustrar o argumento, o esquema apresentado Lévi-Strauss em sua *História de lince*, com o qual dialogam os diagramas que construí nas passagens anteriores deste texto (diagrama 3).

Uma coletânea editada pelo ISA que reúne “doze narrativas, de grupos distintos, a respeito da origem dos brancos” ilustra muito bem a abrangência e vitalidade da argumentação



de Lévi-Strauss e é comentada por Viveiros de Castro (2001), que recupera a reflexão do primeiro. Trata-se de relatos extremamente díspares, mas que têm em comum, como sugere este último autor, o fato de situarem a origem dos brancos como algo que ocorreu no processo de criação da humanidade e que portanto se refere a uma questão já resolvida. O relato de Thevet contrastado às narrativas dessa coletânea, todas do século XX (exceto uma, do XVII, recolhida também entre os Tupinambá por D’Abbeville) permite pensar como, desde os primeiros momentos da conquista, os índios já sabiam da chegada dos brancos, e que ela não foi vista como um problema insolúvel, o que corrobora Lévi-Strauss (1991)²⁰.

20. Para encerrar esse comentário sobre a interpretação do autor a respeito dos mitos que nos importam aqui, devo notar que essa lógica em desequilíbrio da qual ele fala está também relacionada com o conceito de *movimento cosmológico* que descrevi aqui. A possibilidade sempre aberta de um novo cataclismo também pode ser abordada a partir de um dualismo em desequilíbrio entre a plataforma terrestre e a celeste ou os homens e os deuses.

Mas voltemos ao xamanismo. Thevet alude, de maneira bastante caricatural, porém precisa, ao modelo de causalidade operado pelos Tupinambá no xamanismo e na relação com os diversos planos do cosmos e através do qual se pautou também a relação com os brancos. Diz a respeito dos índios: “Eles estão tão mergulhados nessa obsessão pela vingança que se uma mosca passa frente aos seus olhos querem se vingar e se um espinho os pica ou uma pedra os acerta eles os farão em pedaços” (1953: 207). Esse juízo certamente depreciativo que Thevet faz dos índios mostra como parecia estranho a um europeu a idéia de que objetos da natureza pudessem agir como sujeitos. Mas isso é central para se pensar a noção de *agência* (Sztutman 2005) mobilizada no xamanismo e que aponta para uma resolução de um problema clássico na filosofia ocidental, da relação entre sujeito e objeto, que parece ter se constituído de maneira bastante peculiar na América indígena. O que se passa é que nada ocorre no mundo sem a intenção de um agente, que pode ou não ser humano, pode ser desse ou de outro domínio do cosmos, visível ou invisível (Sztutman 2005: 174). Neste sentido a frase de Thevet não é tão fantasiosa assim, pois remete ao fato de que eventos que aos olhos ocidentais podem parecer irrepreensíveis, pois frutos de causas externas aos sujeitos, mereçam ser vingados. Assim, o “espinho que os pica ou a pedra que os acerta” podem não ser eles mesmos os agentes da agressão, mas a manifestação de uma retaliação proveniente de um domínio cósmico invisível. É por este modelo que passam as concepções de morte, doença ou qualquer infortúnio fortuito como esses relatados por Thevet. São todos frutos da intenção de algum agente. Trata-se de um cosmos povoado por quase-sujeitos (Latour 1994), ou sujeitos potenciais, no qual não faz sentido a idéia de um objeto do qual a agência não possa emergir. Como ressalta Viveiros de Castro ao falar do perspectivismo,

é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente (*op.cit.*).

Por esses motivos que o xamanismo aparece como uma instância privilegiada de *ação política*, como sugere Sztutman (2005), pois é através dele que se pode ter acesso aos diversos domínios do cosmos dos quais pode partir uma agressão cujo agente não é visível em “condições normais”. Sem a mútua relação entre os diversos domínios do cosmos não há eventos, pouco ocorreria mesmo no mundo dos vivos. Nesse sentido, uma cura é sempre uma retaliação ou uma vingança já que a causa da doença é sempre uma agressão. Dessa forma, o que Sztutman generaliza para as Guianas (2005: 162), de que há “duas políticas jamais desimbricadas: a política do visível (ou dos homens) e a política do invisível (ou cósmica)”, é mais acertado que nunca para pensar os Tupinambá. O que ocorre é que a relação entre os homens se realizava, sobretudo (mas não exclusivamente), através da guerra e da antropofagia²¹, movidas ambas pelo desejo de vingança, e a relação com outros seres do cosmos se dava através do xamanismo, no qual o ímpeto de vingança não é menos presente, já que o modelo de causalidade nele implícito marca esse imperativo da *agência*. Por outro lado, a antropofagia fazia da vingança realizada na guerra algo acessível a todos, fazia com que participassem da guerra não apenas os guerreiros. Antes de prosseguir com esta afirmação, deste modo, me parece necessário matizar a relação entre o guerreiro e o xamã e conseqüentemente a relação entre guerra e xamanismo.

O Pajé ou Caraíba é, antes de mais nada, responsável por gerenciar a relação com a alteridade, a partir de sua capacidade de acessar os domínios invisíveis do cosmos (Sztutman

21. Ver Viveiros de Castro (1986) e Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986).

2005; Viveiros de Castro 1986 e 2001; Gallois 1988). Isso lhe confere uma posição de grande risco, pois, ao tratar com os Outros, sempre está sujeito a ser sobrepujado pelo ponto de vista alheio. Como mencionei, os homens se relacionavam sobretudo através da guerra, entre os Tupinambá. Mas cabe agora notar que isso não significa que *apenas* os homens se relacionam através da guerra, pois ela também pode mobilizar domínios invisíveis. Isso é o que sugere Fausto (1999) em sua reflexão sobre a guerra indígena a partir do conceito de *predação familiarizante*. O matador, ao exercer sua função, engendra uma transformação na sua relação com o inimigo (e portanto com o outro) que será processada a partir de um resguardo, ao cabo do qual ele deve ter sucedido em domesticar e controlar o espírito da vítima em proveito próprio. Desse modo é responsável, analogamente ao xamã, por administrar a relação com o exterior, tratando-se nesse caso do inimigo. O matador Tupinambá era submetido, em consonância com a interpretação de Fausto, a um resguardo penoso que, segundo Thevet (1953: 201), consistia em se recolher em casa e permanecer três dias em seu leito, sem tocar os pés no chão e em total abstinência. O frade não nos oferece uma explicação explícita a respeito dos efeitos e das causas do resguardo, limitando-se a dizer que, em o desrespeitando, o matador cairia doente e morreria. Tendo cumprido corretamente o resguardo, ele fazia incisões no corpo que figuravam como marca da vingança realizada contra (e com) os inimigos. Por outro lado, Thevet fornece outras pistas para se pensar os efeitos da guerra. A respeito das suas causas, disse, em consonância com os demais cronistas, que tinham como objetivo o acúmulo de nomes. De maneira singular, porém, acrescenta que os nomes viriam dos animais (1953: 53-54) e que os grandes guerreiros que ‘matam muita gente e ganham muitos nomes’ são chamados de *Treresimbave*, o que, segundo ele, significa

“homem de grande magia”. Uma luz é lançada sobre os efeitos da guerra, portanto.

Mas, que conseqüências podem ser extraídas destas duas afirmações de que os matadores, na medida em que abatem seus inimigos em guerra, vão ganhando nomes de animais e acumulando magia? Penso que seja o caso de efetivamente levar a sério a afirmação de Sztutman de que as políticas visível e invisível estão sempre imbricadas. Se o guerreiro acumula magia é porque é capaz de controlar e domesticar as propriedades alheias e essas não se restringem ao “domínio humano”. Acumular nomes de animais significa efetivamente domesticar atributos dos animais, cujos espíritos são os inimigos dos xamãs. Os inimigos colocam o guerreiro em contato com os domínios invisíveis do cosmos, fazendo com que a distancia que o separaria do xamã seja minimizada. O guerreiro e o xamã estão sujeitos a riscos semelhantes e cumprem funções análogas. Porém, a guerra tinha na antropofagia um mecanismo de socialização de seus efeitos que um xamã não poderia almejar. Tanto a manipulação dos poderes xamânicos como a domesticação da alteridade do inimigo através dos resguardos eram operações com as quais nem todos podiam arcar. Na antropofagia, porém, a guerra se estendia e a vingança se mostrava acessível a todos. Vê-se como guerra e xamanismo são duas formas similares de política.

Pois bem, o xamanismo, como a política (ou talvez *porque* político), é a continuação da guerra por outros meios, como poderia sugerir Foucault. Mas se guardarmos o sentido que guerra e política adquirem nessa frase, ela bem mereceria ser *re-invertida*. A guerra, assim, é também a continuação do xamanismo por outros meios. Meios estes extensíveis a todos através da antropofagia. Thevet mesmo é quem afirma que os índios lhe disseram que o honorável é morrer no estômago do inimigo, pois não se pode “vingar a Morte, que ofende e mata os

homens, mas apenas os que foram mortos em guerra” (1953: 196). Essa frase pode bem expressar as angústias de um Tupinambá comum, que não podia arcar com a manipulação dos poderes xamânicos.

Over the shoulders of a traveler: essay on movement, perspective and shamanism in Tupinambá cosmology from a André Thevet's work

abstract In this paper, the author formulates an interpretation of important aspects of the Tupinambá cosmology, based on sparse ethnographic information obtained from André Thevet's reports. Thevet was a French traveler who took part in the French colonization expedition to Guanabara Bay, in the 16th century, under the leadership of Admiral Villegaignon. Three themes are taken up here: firstly, the analysis of the nine myths reproduced by Thevet and their relationship with Viveiros de Castro's theory of *Amerindian perspectivism*; secondly, how these can be related with the concept of *cosmological movement* developed by Dominique Gallois; and finally, the institution of Tupinambá Shamanism as a privileged field to regulate the relationship with the French. The latter allowed the author to think about the temporality modalities inscribed in the Tupinambá's way of thinking and, thus, bring it to the debate about the traditionality of the Tupi-Guarani's prophetism.

keywords Tupinambá. Thevet. Ethnology. Villegaignon. Cunhambebe. Indigenous History. Tupi from the Coast. Shamanism. Mythology.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 1992. “A Fumaça do Metal: História e Representações do Contato entre os Yanomami”. *Anuário Antropológico* 89: 151-189.
 _____. 2002. “O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica da economia política da natu-

reza (Yanomami)”. In Albert & Ramos (org). *Pacificando o Branco*. São Paulo: Editora UNESP/ Imprensa Oficial, pp. 239-276.
 BECQUELIN, Aurore. 1993. “Temps du récit, temps de l'oubli”. In Becquelin & Molinie (org). *Mémoire de la Tradition*. Nanterre : Societé d'ethnologie, pp. 21-50.
 CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”. *Anuário Antropológico*, 85 [57-78].
 CLASTRES, Hélène. [1975] *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo. Brasiliense, 1978.
 FAUSTO, Carlos. 1992 “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá”. In Manuela Carneiro da Cunha (org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 382-396.
 _____. 1999. “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena”. In Adauto Novaes (org). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, pp. 251-282.
 _____. 2005. “Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (XVI- XX séculos)”. *Mana*. 12 (2): 395-418.
 FERNANDES, Florestan. [1949] “Um Balanço Crítico da contribuição etnográfica dos cronistas”. In *Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaio*. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. 192-298.
 FOUCAULT, Michel. 2002. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
 GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *Movimento na Cosmologia Wajápi. Criação, Expansão e Transformação do Universo*. São Paulo. Tese de Doutorado. FFLCH/USP.
 _____. (1989) “O Discurso Wajápi sobre o Ouro: um Profetismo Moderno”. *Revista de Antropologia*. 30-32: 456-467.
 GINZBURG, Carlo. 1989. “O Inquisidor como Antropólogo” In *A Micro-História e Outros Ensaio*. Lisboa: Difel, pp. 203-214.
 HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1959. *Visão do Paraíso: motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio.
 LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34.
 LESTRINGANT, Frank. 1992. “O Conquistador e o Fim dos Tempos”. In Adauto Novaes (org). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, [411-422].
 _____. 1999. “À Espera Do Outro”. In Adauto Novaes (org). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, pp. 33-51.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Maria Celeste de C. e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- _____. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- MÉTRAUX, Alfred. 1946. "Twin Heroes in South American Mythology". *The Journal of American Folklore*, 59 (232): 114-123. Disponível em: Jstor.org.
- _____. 1979. *A Religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- PIERRI, Daniel Calazans. 2005. *A Antropologia De André Thevet: Uma crítica etnológica de sua obra e uma visão do xamanismo e do perspectivismo na cosmologia Tupinambá*. Relatório Fapesp.
- POMPA, Cristina. 2003. *Religião como Tradução*. Bauru: Edusc/Anpocs.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. "Sobre a Ação Xamânica". In Dominique Gallois (org). *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo. Humanitas, pp. 151-226.
- THEVET, André. [1557]. *As Singularidades da França Antártica. A que outros chamam América*. Tradução e notas de Estevão Pinto. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1944.
- _____. 1953. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle: Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet. (Choix de textes et notes par Suzanne Lussagnet ; précédé d'une introduction par Ch.-André Julien)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. 2001. "Palavras Indígenas: Doze narrativas sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os 500 anos". In Carlos Alberto Ricardo (org). *Povos Indígenas do Brasil*. São Paulo: ISA, pp. 16-54.
- _____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2002a . "Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena". In _____. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 345-399.
- WRIGHT, Robin M. 1996. "Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Profetas entre os Baniwa". In E. J. Langdon (org). *Xamanismo Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 75-115.

autor Daniel Calazans Pierri

Graduando em Ciências Sociais / USP

Recebido em 06/04/2006

Aceito para publicação em 21/12/2006