



Oculum Ensaaios

ISSN: 1519-7727

sbi.ne_oculumensaios@puc-campinas.edu.br

Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Brasil

Cymbalista, Renato

ANTROPOFAGIA, INCISÕES CORPORAIS, TERRA SEM MAL: OS MORTOS E A
TERRITORIALIDADE TUPI NOS SÉCULOS XVI E XVII

Oculum Ensaaios, núm. 13, 2011, pp. 132-152

Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Campinas, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=351732215010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ANTROPOFAGIA, INCISÕES CORPORAIS, TERRA SEM MAL: OS MORTOS
E A TERRITORIALIDADE TUPI NOS SÉCULOS XVI E XVII | Renato Cymbalista

Universidade de São Paulo | Faculdade de Arquitetura e Urbanismo | Departamento
de História da Arquitetura e Estética do Projeto | R. do Lago, 876, Cidade
Universitária, 05508-080, São Paulo, SP, Brasil | *E-mail: rcymbalista@hotmail.com*

ANTROPOFAGIA, INCISÕES CORPORAIS, TERRA SEM MAL: OS MORTOS E A TERRITORIALIDADE TUPI NOS SÉCULOS XVI E XVII

INTRODUÇÃO

Vistas pelas lentes contemporâneas da alteridade e do respeito às especificidades culturais, as fontes sobre os índios nos dois séculos após a conquista revelam limites, preconceitos e dogmas, fundamentando a impressão da impossibilidade total de acesso àquele universo. Por outro lado, a mentalidade europeia profundamente marcada pela religiosidade da Alta Idade Moderna — tanto em sua vertente humanista quanto na contrarreformista, sob olhares católicos ou protestantes — identificava elementos que, por vezes, os olhos contemporâneos captam com mais dificuldade. Segundo Hélène Clastres, os cronistas do século XVI tinham mais sensibilidade para as especificidades religiosas dos índios do que o mundo laico originado no século “das luzes”, o XVIII, quando cada vez mais as práticas religiosas são descritas com termos genéricos como “ateísmo”, “animismo”, “fetichismo”, que dão poucas possibilidades efetivas para sua compreensão: “no século XVIII, foram perdidos tanto a especificidade do fato religioso quanto a singularidade dos selvagens” (Clastres, 1988, p.117).

Este texto constrói-se sobre o olhar religioso dos cristãos dos séculos XVI e XVII, sem filtrá-lo com os truísmos laicos, mas, ao contrário, aceitando a religião como instrumento de contato e compreensão do universo ameríndio, de *tradução* entre culturas (Pompa, 2003). Busca extrair daquele olhar algo de um mundo que há muito deixou de existir, contribuindo para se compreender como os Tupi construía uma ideia de território, em

termos muito diferentes daqueles operados pelos europeus. O foco específico são as formas de relacionamento entre os vivos e os mortos, que se defende aqui ser uma chave de explicação eficaz para adentrar as territorialidades dos índios.

O texto utiliza fontes já visitadas por diversos autores, procurando fazer um arranjo original que revele vieses ainda pouco estudados. Mostra que o processo de ocupação do território pelos europeus significou não apenas a submissão ou a expulsão dos índios, mas também a destruição de formas específicas de territorialização, incompatíveis com a empresa colonial. Não levar isso em conta significa assumir irrestritamente a visão dos vencedores, escolha que deve ser, no mínimo, problematizada.

COMO MORRIAM OS ÍNDIOS

O Brasil alcançado no século XVI era povoado predominantemente pelos grupos Guarani (na bacia Paraná-Paraguai) e Tupi (na costa). Pertenciam a uma mesma família linguística e compartilhavam uma série de elementos culturais. Este estudo tratará dos chamados Tupi da Costa, o grupo predominante nos dois primeiros séculos de contato e que — mesmo dividido em aldeias que cultivavam guerras e inimizades entre si — constituía uma unidade cultural, com continuidade linguística interrompida apenas em alguns pontos no litoral: próximo ao estuário do Prata pelos Charrua; na foz do Paraíba pelos Goitacás; no norte do Espírito Santo e sul da Bahia pelos Aimoré; no Ceará e Maranhão pelos Tremembé, tribos genericamente chamadas pelos Tupi de “Tapuias”, o que equivale a “não-Tupi” (Fausto, 1992, p.382).

As diversas tribos “Tapuia” precederam os Tupi no território, mas haviam sido expulsas por eles havia alguns séculos, com exceção dos grupos nomeados acima (Fausto, 1992). Ainda assim, os Tupi não estavam bem acomodados: o crescimento demográfico

pressionava as aldeias umas contra as outras, o que talvez explique parte de seus conflitos e errâncias (Dean, 2000, p.48). As aldeias Tupi eram compostas de cabanas coletivas em torno de um pátio central, cercadas de uma paliçada de madeira. O Capuchinho Francês Claude D’Abbeville descreve quatro cabanas por aldeia, enquanto o náufrago alemão Hans Staden menciona até sete (Figura 1).

Mas os Tupi não eram inteiramente fixos no território.

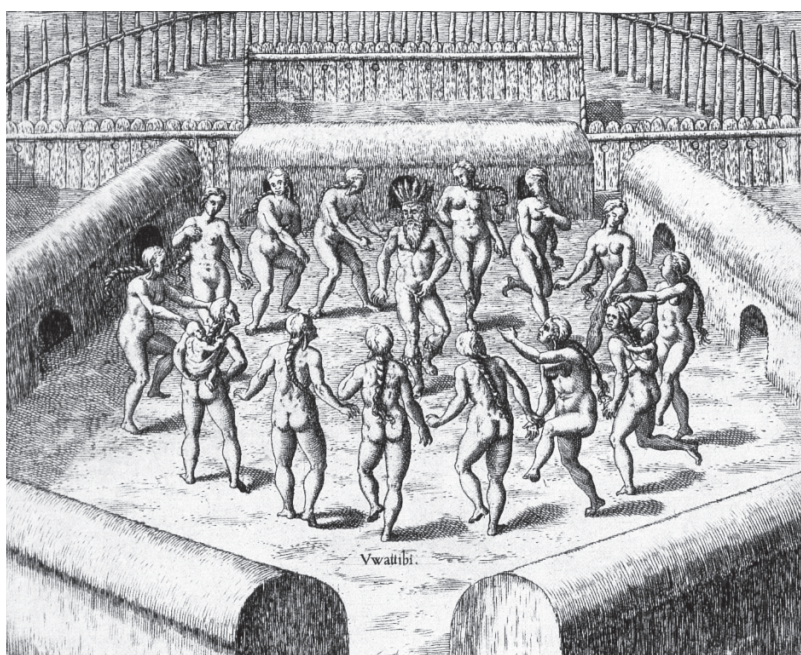


FIGURA 1 – Aldeia Tupi.

Fonte: Theodore de Bry, *America tertia partis* (Frankfurt, 1592). Biblioteca Guita e José Mindlin.

rio. As aldeias duravam de quatro a cinco anos no mesmo lugar e, sem motivo aparente, mudavam-se, recebendo a nova aldeia o mesmo nome da antiga. “A única razão que dão de tal mudança é que seus antepassados fizeram o mesmo” (Abbeville, 2002, p.267). O jesuíta Antônio Vieira relata que os Paranaubis do Rio de Janeiro, enfrentando uma epidemia (provavelmente trazida pelos próprios jesuítas), “tomavam ocasião para terem suas terras por muito doentias e as deixarem mais depressa” (Vieira, 2003a, p.111). O protestante francês Jean de Léry, participante da experiência da “França Antártica”, aponta a ausência de significados religiosos para lugares específicos, para ele sinônimo de falta da própria religiosidade: “Não têm nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular” (Léry, 1980, p.205).

As constantes mudanças integravam uma cultura que não dava grande significado aos locais de sepultamento. O navegador Américo Vespúcio registra o que considera falta de cuidados com os moribundos e com os mortos:

Em certos lugares utiliza-se de um modo extremamente bárbaro e desumano de sepultamento, pois, quando julgam que alguém se aproxima da hora de morrer, os parentes o levam até uma grande floresta, onde, colocando naquelas redes de algodão em que dormem, presas entre duas árvores, suspendem-no no ar e, em seguida, tendo dançado em volta dele assim suspenso por um dia inteiro, ao cair da noite, colocam-lhe ao lado da cabeça água e outros víveres com que possa viver durante uns quatro dias. Depois, deixando-lhe ali pendurado, sozinho, voltam para casa. Se depois o doente se alimentar e sobreviver e, convalescendo até recobrar a saúde, por si mesmo voltar para casa, a família e os parentes o acolhem com grande festa. Mas pouquíssimos são os que superam tamanho perigo, porque ninguém vai visitá-los, e, *se morrem ali, não têm depois nenhuma sepultura* [grifo meu] (Vespúcio, 2003, p.77).

O colono português Gabriel Soares de Sousa também aponta a frequência com que os Tupinambás desistiam dos doentes ou moribundos, chegando a enterrá-los vivos (Souza, [19--?], p.287). Vespúcio (2003, p.77) ressalta a ausência de rituais fúnebres: “por eles não fazem luto nem outras cerimônias”.

Outros observadores puderam fazer descrições mais acuradas. O capuchinho francês Yves D'Evreux, que viveu quatro anos entre os índios, reitera a ausência de sinais de piedade, quando comenta que uma índia hostilizada por ter tido um filho de um francês declarou-se disposta a matá-lo ou enterrá-lo vivo (Evreux, 2002, p.145). Por outro lado, aponta que o luto era conhecido dos Tupinambás. Contrariando Vespúcio, registra rituais fúnebres:

Quando chega a hora da morte, reúnem-se todos os seus parentes, e geralmente todos os seus concidadãos, cercam-lhe o leito do moribundo [...] não dizem uma só palavra, olham-no com toda a atenção, banham-se de lágrimas constantemente; mas logo que

a pobre criatura exala o último suspiro, dão berros e gritos, fazem lamentações compostas por uma música de vozes fortes, agudas, baixas, infantis [...] depois de muitas lamentações, o principal da aldeia ou o principal dos amigos fazia um grande discurso muito comovente, batendo muitas vezes no peito e nas coxas, e então contava as façanhas e proezas do morto, dizendo no fim: ‘Há quem dele se queixe? Não fez em sua vida o que faz um homem forte e valente?’ (Evreux, 2002, p.166).

A memória da valentia do morto era constitutiva da cultura Tupi. Para os índios, a morte mais honrosa era a que acontecia em combate, o que eximia os companheiros de lidar com o cadáver: “quando [um índio maduro] morre na guerra, chamam-no imarate-cua-pee-seon, ‘velho morto no meio das armas’, o que enobrece tanto seus filhos e parentes [...]” (Evreux, 2002, p.132). Soares de Sousa registra um ritual fúnebre:

É costume entre os Tupinambás que, quando morre qualquer deles, *o levam a enterrar embrulhado na sua rede em que dormia*, e o parente mais chegado lhe há de fazer a cova; e quando o levam a enterrar vão-no acompanhando mulher, filhas e parentes, se as têm, as quais vão pranteando até que fica bem coberto de terra; donde se tornam para sua casa, onde a viúva chora o marido por muitos dias; e se morrem as mulheres destes Tupinambás, é costume que os maridos lhe façam a cova, e ajudem a levar às costas a defunta, e se não têm já marido, o irmão ou parente mais chegado lhe faz a cova [grifo meu] (Souza, [19--?], p.285).

O cronista português Pêro Magalhães Gandavo também acusa o sepultamento embrulhado na rede:

E quando algum morre, costumam enterrá-lo em uma cova assentado sobre os pés *com sua rede às costas que em vida lhe servia de cama*. E logo pelos primeiros dias põem seus parentes de comer em cima da cova e também alguns lho costumam meter dentro quando o enterram, e totalmente cuidam que comem e dormem na rede que tem consigo na mesma cova [grifo meu] (Gandavo, 1980, p.124).

O protestante holandês Gaspar Barléu, presente na ocupação de Pernambuco, também se refere à rede: “Assim, enterram os cadáveres sem queimá-los, *colocando junto deles uma rede para dormirem* e alimento para alguns dias, pois estão persuadidos de que as almas dos defuntos comem durante esse tempo” [grifo meu] (Barléu, 1974, p.24).

Nos três depoimentos acima, os trechos grifados parecem denunciar uma incompreensão. A rede não é apenas lugar de descanso. Ao mudar de território, os Tupi levavam as redes consigo. Não é o atributo do descanso cristão, mas o binômio repouso-mobilidade que é levado ao túmulo.

A presença de alimento, apontada por Barléu e Gandavo, é também identificada pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, que aponta os movimentos das “almas” após a morte: “Quando morre algum deles, enterram-no em posição de quem está assentado, em frente lhe põem de comer com uma rede aí dormem, e dizem que as almas vão pelos montes e ali voltam para comer” (Nóbrega, 1988, p.91).

Conforme Soares de Sousa, somente os chefes eram honrados com oferendas. Nesses casos (presentes na narrativa também a rede e os alimentos, além de outros apetrechos), o corpo não podia ter contato com a terra, e o túmulo incluía pertences que serviam a uma viagem pós-morte:

E quando morre algum principal da aldeia em que vive, e depois de morto alguns dias, antes de o enterrarem fazem as cerimônias seguintes. Primeiramente o untam com mel todo, e por cima do mel o empenam com penas de pássaros de cores, e põem-lhe uma carapuça de penas na cabeça, e todos os mais enfeites que eles costumam trazer nas suas festas; e têm-lhe feito na mesma casa e lanço onde ele vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por de redor, para que tenha a terra que não caia sobre o defunto, e armam-lhe sua rede embaixo, de maneira que não toque o morto no chão; em a qual rede o metem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rede seu arco e flechas, e a sua espada, e o maracá com que costumava tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rede para se aquecer, e põem-lhe de comer em um alguidar [vasilha], e água em um cabaço, como galinha [...] e lhe põem também sua cangoeira [canudo feito de ossos dos inimigos mortos] de fumo na mão, lançam-lhe muita soma de madeira igual no andar da rede de maneira que não toque no corpo, e sobre esta madeira muita soma de terra, com rama debaixo primeiro, para que não caia terra sobre o defunto; sobre a qual a sepultura vive a mulher, como dantes (Souza, [19--?], p.285).

Conforme Evreux (2002, p.166), que não menciona a rede, os mortos não permaneciam no local de sepultura:

Tomam o corpo, já cheio de penas na cabeça e nos braços, uns o vestem com um capote, outros lhe dão um chapéu, se o há trazem-lhe o macinho de *petun* [fumo], seu arco, flechas, machados foices, fogo, água, farinha, carne e peixe, e o que em vida ele mais apreciava.

Faziam depois um buraco fundo e redondo em forma de poço: assentavam o morto sobre seus calcanhares, conforme era o seu costume, e à cova desciam-no de mansinho, acomodando ao redor dele a farinha e a água, a carne e o peixe ao lado de sua mão direita, a fim de poder pegar em tudo com facilidade, e na esquerda arrumavam os machados, as foices, os arcos e as flechas.

Ao lado dele faziam um buraco, onde acendiam fogo com lenha bem seca a fim de não apagar-se, e, despedindo-se dele, *o incumbiam de dar muitas lembranças a seus pais, avós e amigos, que dançavam nas montanhas, além dos Andes, onde julgavam ir todos depois de mortos.*

Uns dão-lhe presentes para levarem a seus amigos, e outros lhe recomendam, entre várias coisas, muito ânimo no decorrer da viagem, que não deixem o fogo apagar-se, que não passem pela terra dos inimigos, e que nunca se esqueçam de seus machados e foices quando dormirem em algum lugar.

Cobrem-no depois pouco a pouco com terra, e ficam ainda por algum tempo junto à cova, chorando-o muito e dizendo-lhe adeus: de vez em quando aí voltam as mulheres ora de dia ora de noite, choram muito e perguntam à sepultura se ele já partiu (grifo meu).

Em outra passagem, revela o temor de que os mortos fossem impedidos de mover-se:

Morreu um selvagem, e foi enterrado na estrada perto de São Francisco, lugar no forte de São Luís [...] passando por aí, achei sua mulher que voltava da roça, assentada sobre a sepultura, chorando amargamente, e espalhando nela algumas espigas de milho. Indagando-lhe o que fazia, respondeu-me estar perguntando ao seu marido se ele já tinha partido, porque receava haverem amarrado muito as suas pernas [ao sepultar-lhe], e não lhe terem dado a sua faca, pois havia levado consigo apenas o seu machado e sua foice, e que lhe trazia o milho para comer e partir, no caso de já não ter mais provisos (Evreux, 2002, p.167).



FIGURA 2 – O funeral Tupi.

Fonte: Theodore de Bry, *America tertia partis* (Frankfurt, 1592).
Biblioteca Guita e José Mindlin.

Esses trechos esclarecem algo da pouca importância dada ao local de sepultamento: assim como as aldeias dos vivos não tinham a perspectiva de fixidez no território, os mortos tampouco permaneciam no local onde moriam. Não havia sentido em retornar ao local de sepultamento, ou em atribuir significados a esses lugares. Apenas Léry registra memória dos locais de sepultamento, e mesmo ele se refere a sepulturas marcadas por folhas, material nada perene¹ (Figura 2).

Em alguns registros percebe-se a morte exercendo repulsa sobre o ter-

ritório. Após as mortes pela epidemia acima mencionada por Vieira, as terras foram consideradas “muito doentias” pelos índios, razão para a deixarem mais depressa:

Posto a ponto tudo o necessário para a partida, fez o principal sua prática a todos, exortando-os a que o seguissem, com o que se animaram muito. Puseram fogo às casas e começaram a caminhar sem mostra alguma, nem ainda pequena, de tristeza por deixar sua pátria, antes com muita alegria, porque livrando-se dela se livravam das mãos do Demônio, do qual entendiam que eram perseguidos, e ao mesmo atribuíam as doenças que na aldeia padeceram depois da chegada dos padres, dizendo que queria se vingar, porque se apartavam dele (Vieira, 2003a, p.111).

A noção da imortalidade da alma era uma das preocupações dos europeus, e sobre isso existem depoimentos contraditórios. Para Gandavo (1980, p.124), os índios acreditavam que seus mortos vagavam como almas penadas na outra vida:

Não adoram a coisa alguma, nem têm para si que há depois da morte glória para os bons e pena para os maus, e o que sentem da imortalidade da alma não é mais que terem para si que seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabaram nesta.

Barléu (1974, p.24) apresenta depoimento similar: “Não admitem haja para as boas ou más ações prêmios ou castigos depois da morte. Crêem que os mortos descem aos infernos com o corpo inteiro, ou com os membros mutilados, ou traspassados de feridas”.

Para Evreux, os Tupinambás acreditavam que a alma era privilégio dos homens e de apenas algumas mulheres:

Crêem na imortalidade da alma: quando no corpo, chamam-na *an*, e quando deixa esta para ir ao lugar que lhe é destinado, *angüere* [...]. Crêem que só as mulheres virtuosas têm alma imortal, segundo o que pude compreender de vários discursos e de muitas perguntas que lhes fiz, pensando que estas mulheres virtuosas devem ser postas ao lado dos homens, visto terem todos almas imortais depois dos homens [...]. Quanto às outras mulheres, duvidam que elas tenham alma [grifo no original] (Evreux, 2002, p.296).

E identifica destinos distintos para as almas dos bons e dos maus:

Pensam [...] que a alma dos maus vão ter com Jeropari [Diabo], que são elas que os atormentam de concomitância com o próprio Diabo, e que vão residir nas antigas aldeias onde são enterrados os corpos que habitaram. [...] as almas dos bons

vão para um lugar de repouso, onde dançam constantemente sem nada lhes faltar (Evreux, 2002, p.297).

Conforme Abbeville (2002, p.300), as almas daqueles “que no mundo fizeram benefícios” (não as boas ações do ponto de vista cristão, mas aquelas que mataram inimigos), “vão para além das montanhas, onde está o Pai Grande, num lugar chamado *Uaiupia*, que habitam eternamente, [...] dançando, saltando, e brincando constantemente” Já as almas dos covardes são atormentadas por Jeropari: “Consideram passar boa vida quando são fortes, valentes e habituados a matar seus inimigos, e chamam covardes e afeminados os que não têm ânimo para isso: nesse último caso, vão residir com Jeropari, a fim de serem por ele perseguidos” (Abbeville, 2002, p.300).

Também Léry faz essa relação:

Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário as almas dos covardes vão ter com *Aninhã*, nome do diabo, que as atormenta sem cessar (Léry, 1980, p.207).

Aninhã ou Anhã, está também presente na descrição do franciscano francês André Thevet:

[...] julgam eles que a alma (chamam-na de *xerepiquara*) seja imortal. Ouvi isto deles mesmo quando lhes indaguei acerca do que aconteceria ao seu espírito depois da morte. Responderam-me que as almas daqueles que combateram corajosamente seus inimigos seguem juntamente com diversas outras almas para locais aprazíveis: bosques, jardins, pomares. Por outro lado, as dos que não lutaram com denodo em defesa de sua tribo, vão-se elas com Anhã (Thevet, 1978, p.121).

Até aqui, o além-Tupi é uma construção relativamente simples: as almas dos valentes iam para a terra dos antepassados ou da imortalidade, situada em região distante; as dos covardes vagavam pela terra atormentada de Jeropari ou Anhã, dimensão invisível da mesma terra que os vivos habitavam, pois estes eram também atormentados por Anhã.

Mas, diferentemente da crença cristã, para os Tupi a morte não era a única forma de atingir a imortalidade; era possível chegar à terra da imortalidade em vida, mediante a migração. Aqui unem-se a ideia de além e os constantes reassentamentos dos Tupis. Terra redentora, “partilhada pelos deuses e pelos antepassados, onde residia a verdadei-

ra felicidade” (Kok, 2001, p.34), “terra sem mal” (Clastres, 1982): [Os índios não têm] fazendas que os detenham em suas pátrias e seu intento não seja outro senão buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que acharão nelas imortalidade e descanso perpétuo (Gandavo, 1980, p.144).

Ou seja, a terra dos antepassados e da imortalidade dos Tupi localizava-se tanto no espaço quanto no tempo, era simultaneamente lugar físico e dimensão temporal e escatológica (Fausto, 1992,). Algo difícil de apreender para culturas como a ocidental contemporânea, que cindiram tempo e espaço em duas categorias irreversivelmente separadas.

A terra sem mal situava-se ora a leste, ora a oeste, dependendo das visões dos pajés, que eram capazes de comunicar-se com os espíritos e receber as mensagens dos mortos (Kok, 2001, p.35), cujo desconhecimento pelos ocidentais provocava estranhamento: “Então tu não sabes que depois da morte nossas almas se retiram para uma terra longínqua e aprazível, onde se reúnem com muitas outras, conforme nos contam os pajés que as visitam frequentemente e conversam com elas?” (Thevet, 1978, p.121).

Aquela “terra dos antepassados” era terra de felicidade, mas não era terra de paz. Pelo contrário, acreditava-se que lá haveria fartura de inimigos para matar, cativar e — principalmente — comer. Aqui, encontram-se um dos mais documentados aspectos da cultura Tupi da época: a antropofagia, outra maquinaria que ajudava a transgredir as fronteiras entre tempo e espaço.

ANTROPOFAGIA

Não se pode dizer que a antropofagia era desconhecida dos portugueses. Em um relato de naufrágio em 1565, os marinheiros esfomeados pediram ao capitão que “lhes desse licença para comerem os que morriam, pois eles vivos não tinham outra coisa de que se manter” (Brito, 1998, p.285). Ainda assim, o tratamento do corpo como sepultura *ideal* era uma aberração. O ato antropofágico não escandalizava apenas em si, mas também como antítese à única morte aceitável, a da sepultura consagrada, que ajudava a compor a territorialidade cristã.

Não é à toa que quase todos os primeiros relatos impressos sobre o Brasil dão uma importância primordial à antropofagia (Ziebell, 2002). Vespúcio (2003, p.78) afirma erradamente que eles “muito raramente comem outra carne, que não a humana”. O uso era ritual, e não com fins alimentares. Para algumas tribos, como os “Tapuia” Tarairius do sertão nordestino, a antropofagia relacionava-se a um sentimento de *piedade* que se deve aos mortos, pois não havia nada menos digno que o peso da terra apodrecer o cadáver (Raminelli, 2005). A isso referem-se escandalizados Gandavo², o holandês Zacharias Wagener³ e Vieira⁴.

Para os Tupi, e também para os Guarani (Cabeza de Vaca, 1999, p.144), a principal motivação da antropofagia era a necessidade de *vingança*, elemento estruturador da sociedade (Viveiros de Castro, 2002). Vespúcio traz um dos primeiros relatos, supõe-se que da região da Baía de Todos os Santos: “Vi carne humana salgada suspensa nas vigas



FIGURA 3 – A Guerra Tupinambá.

Fonte: Jean de Lèry (ed. Genebra, 1594).
Biblioteca Guita e José Mindlin

das casas, como é de costume entre nós pendurar toucinho e carne suína. Digo mais: eles se admiram de não comermos nossos inimigos e de não usarmos a carne deles nos alimentos, a qual, dizem, é saborosíssima” (Vespúcio, 2003, p.44).

Staden (1998, p.110) também relata a carne do inimigo pendurada em uma cabana tupinambá por semanas. Anchieta revela o nexo entre o terror à sepultura na terra, a antropofagia e as constantes guerras (Figura 3) travadas pelos Tupinambás:

[...] toda esta costa marítima [...] é habitada por índios que sem exceção comem carne humana; nisto sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória. Até os cativos julgam-lhes que lhe sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois *dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande* [grifo meu] (Leite, 1956, p.115).

Estranha aos europeus acostumados a guerras motivadas por disputas territoriais, a guerra dos Tupis não tinha objetivos de conquista, mas o de vingar os antepassados mortos pelos inimigos⁵. Isso é constatado por Vespúcio (2003, p.72): “Não guerriam para reinar ou estender seu domínio, ou por desordenada cobiça, mas só por antiga inimizade, nascida há muito tempo: interrogados sobre a causa da inimizade, não indicam nenhuma, a não ser a morte dos antepassados”. D’Abbeville confirma a primazia da vingança: “Não fazem guerra para conservar ou estender os limites do seu País, enriquecerem-se dos despojos e roubos dos seus inimigos, e sim por honra e vingança somente”. A falta de razões materiais para a guerra não significa que o objetivo de vingança deve ser tratado como desprovido de sentido. Pelo contrário, era elemento estruturador para a reprodução de sua cultura, fundada na própria ideia da vingança, elo entre presente, passado e futuro para os Tupi (Abbeville, 2002, p.275). Por esse motivo, os índios dispunham-se por vezes a andar enormes distâncias para capturar um só prisioneiro para ser comido pela tribo (Kok, 2001, p.19).

A ideia da vingança antropofágica estava presente desde o ritual de nascimento

das crianças (Cardim, 1980, p.91) e os acompanhava até a morte. Para Gandavo (1980, p.135), o que mais atormentava os índios na hora da morte era “a mágoa que levam de não se poderem vingar de seus inimigos”. A perspectiva da vingança antropofágica era elemento da própria coesão de cada aldeia. Evreux traz o depoimento do chefe Farinha Grossa do Maranhão, no início do século XVII: “[...] de que serviria matá-los todos de uma só vez quando não haveria quem os comesse? Além disso, não tendo minha gente com quem bater-se, se desuniriam e separar-se-iam como aconteceu a Tion” (Evreux, 2002, p.92).

Tion tinha dois significados naquele contexto: era o nome do chefe da aldeia inimiga de Farinha Grossa; e era também a aldeia da qual provinham tanto Farinha Grossa quanto Tion-chefe, a qual se desfez em duas facções inimigas. Apesar de vir de Tion-aldeia, Farinha Grossa não desenvolve qualquer movimento de identificação com seu território de origem; antes, identifica a história de cisão com a fraqueza de seu inimigo.

Os relatos das batalhas e rituais antropofágicos Tupi são vários e convergentes. O ritual começava com uma reunião dos principais integrantes da aldeia, decidindo por fazer guerra contra alguma tribo inimiga (Souza, [19--?]; Abbeville, 2002). A decisão era por vezes mediada pelos pajés, que, para se posicionar, ouviam a opinião dos antepassados (Thevet, 1978; Staden, 1998). Decisão tomada, os índios saíam em expedição, certos da vitória (Gandavo, 1980). As batalhas eram travadas em campo aberto ou na aldeia inimiga. O ideal era capturar o inimigo com vida e levá-lo à aldeia (Cardim, 1980; Abbeville, 2002). Se isso não fosse possível, cortavam-lhes os membros e comiam-nos ali mesmo, ou levavam-nos dali aos pedaços (Thevet, 1978, p.128). Ao contrário da morte natural, a morte em batalha era a maior honra que um guerreiro poderia ter: mesmo tendo a possibilidade, estes não fugiam quando capturados (Gandavo, 1980, p.54): “Alguns [dos índios aprisionados em combate] andam tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados [...], porque dizem que é triste coisa morrer, e ser fedorento e comido de bichos” (Cardim, 1980, p.96).

Chegando à aldeia, o prisioneiro era recebido pelas mulheres em festa, e amarrado no pescoço com uma corda (Cardim, 1980; Staden, 1998). Era enfeitado com penas, e suas sobrancelhas eram raspadas (Staden, 1998). Ganhava uma rede e até mesmo uma mulher, que cuidava dele e o acompanhava pelo tempo que ficaria na aldeia, o que podia durar meses. Se essa mulher engravidava do prisioneiro, o filho era também comido na hora adequada (Gandavo, 1980; Souza, [19--?]; Abbeville, 2002).

A morte do prisioneiro era evento de grande importância, para o qual eram convidados índios de outras aldeias. O guerreiro mais valente da aldeia era designado para matar o prisioneiro e, enfeitado com pinturas e penas, dizia-lhe injúrias, a que ele devolvia: os seus vingariam a sua morte, como ele mesmo já havia vingado a morte de seus antepassados, matando e comido muitos inimigos seus (Gandavo, 1980; Souza, [19--?]; Staden, 1998; Abbeville, 2002) (Figura 4).

Ao cabo da conversa, a vítima era morta pelo guerreiro com um golpe certo. O ponto de honra era quebrar a cabeça do inimigo⁶, elemento que os índios procuraram manter a todo custo, mesmo após abandonar a antropofagia (Vieira, 2003b). As mulheres recolhiam o sangue e os miolos em uma cuia, assavam todas as partes, e a carne era comida por toda a aldeia (Gandavo, 1980; Staden, 1998; Souza, [19--?]; Abbeville, 2002).

O único que nada comia era o matador, que passava por um ritual específico. Agregava naquele momento um novo nome, o que significava prestígio na aldeia e fora dela (Gandavo, 1980; Staden, 1998). Os nomes agregados pelos guerreiros eram também transferidos para suas mulheres (Staden, 1998). Os guerreiros que aprisionavam os cativos tinham também a honra de receber novos nomes (Souza, [19--?]) (Figura 5).

O matador ficava em pé o dia todo, em silêncio. Era apresentado à cabeça do morto, do qual tiravam um olho, com cujos nervos seus pulsos eram untados. A boca era cortada e colocada no braço do guerreiro como pulseira. Depois disso, o matador recolhia-se (Cardim, 1980). Iniciava então um período de resguardo, em que se protegia para não ser atormentado pela alma do morto. O ritual da renomeação e recolhimento tinha também um significado de morte para o guerreiro: os outros tinham o direito de “herdar” seus pertences, se ele tinha algo de bom, até o guerreiro ficar sem nada, o que acontecia também quando alguém morria na aldeia (Cardim, 1980; Souza, [19--?], p.278). “Depois se deita na sua rede como doente, e na verdade ele o está de medo, que se não cumprir perfeitamente todas as cerimônias, o há de matar a alma do morto” (Cardim, 1980, p.100). No luto, o guerreiro deixava seu cabelo crescer por alguns dias (Souza, [19--?]). Viveiros de Castro (1986) aponta que o matador também morria, pois qualquer tipo de transição violenta significa a morte para esses índios.

A cerimônia de renomeação podia repetir-se muitas vezes com o mesmo guerreiro. Staden (1998,) aponta que os Tupinambás recebiam tantos nomes quanto os guerreiros inimigos que tivessem matado. Segundo um depoimento do chefe Paranaubi a Vieira: “já tenho morto dez e alcançado dez grandes nomes” (Vieira, 2003a, p.110).

O episódio final do ritual antropofágico é extremamente importante para este estudo, de tal forma a merecer um item específico.

ATITUDES CORPORAIS

Dali a certos dias lhe dão o hábito, não no peito do pelote, que ele não tem, senão na própria pele, sarrafando-o por todo o corpo com um dente de cutia que se parece com dente de coelho, o qual, assim por sua pouca sutileza, como por eles terem a pele dura, parece que rasgam algum pergaminho, e se eles são animosos não lhe dão as riscas direitas, senão cruzadas, de maneira que ficam uns labores muito primos, e alguns gemem e gritam com as dores.

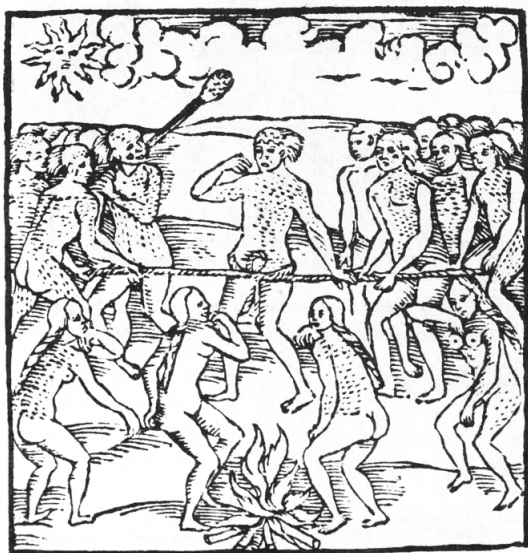


FIGURA 4 — O golpe de morte no ritual antropofágico Tupi.
Fonte: Hans Staden (Marburg, 1557). Biblioteca Guita e José Mindlin.

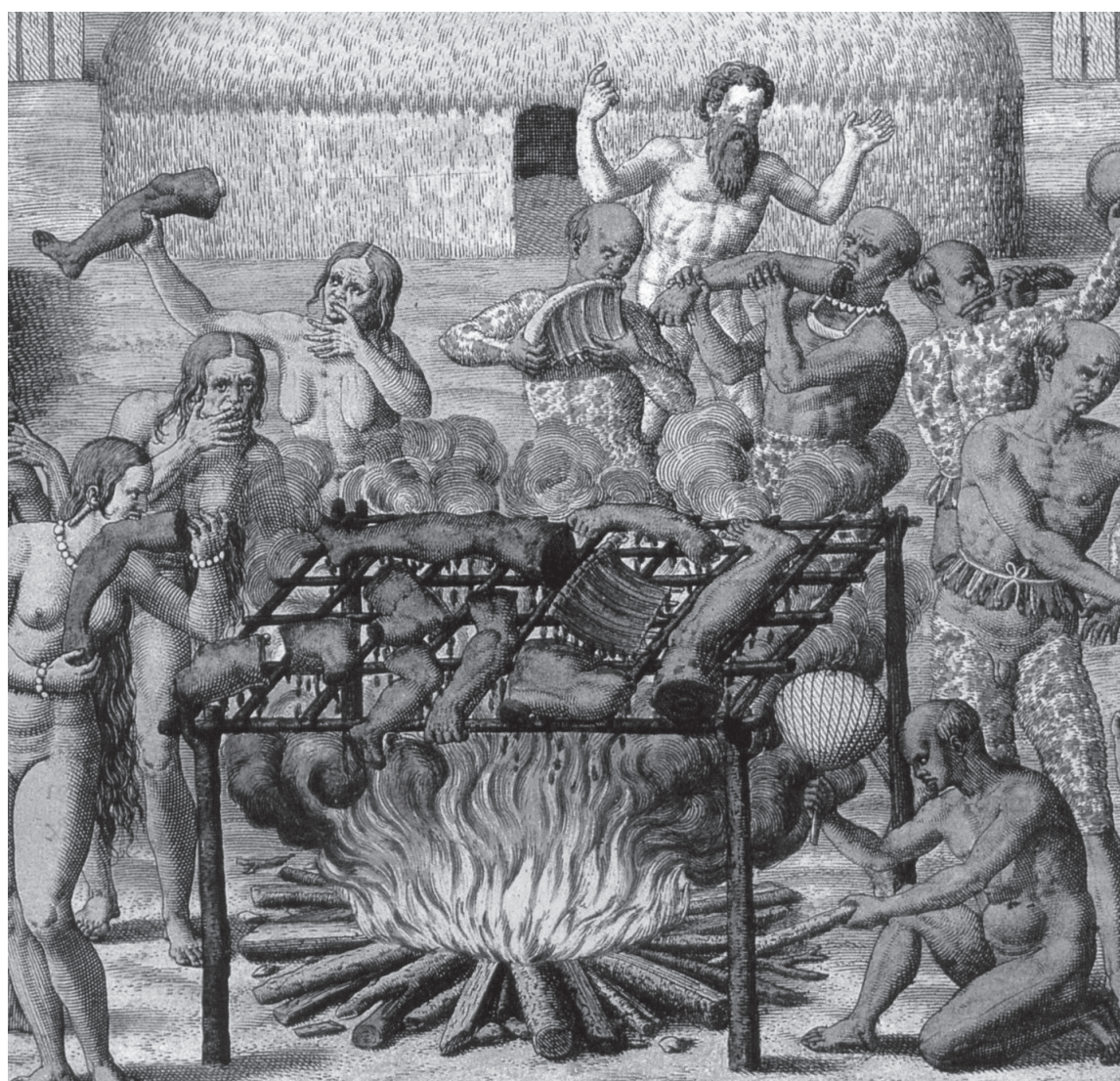


FIGURA 5 — O banquete antropofágico.
Fonte: Theodore de Bry, America Tertia Partis (1592). Biblioteca do Serviço Histórico da Marinha, França

Acabado isto, tem carvão moído e sumo de erva moura com que eles esfregam as riscas ao travez, fazendo-as arreganhar e inchar, que é ainda maior tormento, e em quanto lhe saram as feridas que duram alguns dias, está ele deitado na rede sem falar nem pedir nada, e para não quebrar o silêncio tem a par de si água e farinha e certa fruta como amêndoas, que chamam *mendobis*, porque não prova peixe nem carne aqueles dias (Cardim, 1980, p.100).

O relato de Fernão Cardim mostra um dos últimos procedimentos do ritual de iniciação de um guerreiro que havia matado seu inimigo pela primeira vez, ainda permanecendo depois disso algum tempo de luto, recolhido e sem cortar o cabelo. Só então “fica habilitado a matar sem fazerem a ele cerimônia que seja trabalhosa”. Aqueles que já haviam vingado seus antepassados, portanto, mostravam no corpo o sinal de sua bravura, e conforme matavam mais inimigos recebiam mais incisões. Souza [19--?]) comenta que as irmãs e primos dos matadores também recebem incisões em seus corpos na ocasião. Evreux (2002) reitera a correlação entre a valentia e as incisões: “quando estragam seus rostos por incisões, fendas, e extravagâncias de pinturas e de ossos o fazem pela ideia errônea, que têm, de serem por isto reputados valentes” e relaciona as incisões corporais dos Tupinambás tanto à memória dos companheiros mortos quanto à raiva dos inimigos:

Soube destes selvagens que duas razões os levam a cortar assim seus corpos: uma significa o pesar e o sentimento que têm pela morte de seus pais assassinados pelos seus inimigos; e outra representa o protesto de vingança que contra estes prometem eles, como valentes e fortes, parecendo quererem dizer por estes cortes dolorosos, que não pouparão nem seu sangue e nem sua vida para vingá-los e, na verdade, quanto mais estigmatizados, mais valentes e corajosos são reputados (Evreux, 2002, p.97).

Um dos seis tupinambás levados como troféu ao rei da França em 1613 era o grande guerreiro Francisco Caripira, que exibia tantas incisões em seu corpo quanto seus vinte e quatro nomes:

Poderia encher de glória a vinte e quatro nomes, como se fossem títulos de honra, e provas de vinte e quatro batalhas onde se encontrou, e onde se houve muito bem. Nisto o que mais se nota é serem seus nomes acompanhados de elogios, como epigramas escritos não em papel, arame, e casca de uma árvore, porém sim sobre sua própria carne. Seu rosto, barriga e coxas foram os mármore ou o pórfiro, onde se gravou sua vida por meio de caracteres e figuras desconhecidas, a ponto de tomardes o couro de sua carne por uma couraça adamascada,

como se verá no retrato. Ao redor de seu pescoço viam-se os mesmos sinais, mais bonito colar para um soldado valente do que se fosse de pedras preciosas de todo o mundo (Abbeville, 2002, p.324).

Também coberto dessas incisões (Figura 6) e tatuagens era o mameluco Tomacaúna da Bahia:

[...] e se riscou pelas coxas, nádegas e braços ao modo gentílico, o qual riscado se faz rasgando com um dente de um bicho chamado paca, e depois de rasgar a carne levemente pelo couro, esfregam por cima com uns pós pretos, e depois de sarado, ficam os labores pretos impressos nos braços e nádegas, ou onde os põem, como ferretes, para sempre.

O qual riscado costumam fazer os gentios em si quando querem mostrar que são valentes e que têm já mortos a homens, e por ele [Tomacaúna] se ver então em um aperto dos gentios, que se levantaram contra ele, se fez riscar por um negro do dito modo para se mostrar valente e assim escapou, porque vendo isso os gentios lhe fugiram, [...] (Vainfas, 1997, p.348).

Para os religiosos, as incisões corporais eram sinais de barbárie e inspiração demoníaca. Nóbrega (1988, p.98) faz essa associação a respeito dos Aimorés: “se raspam até as pestanas, e fazem orifícios nos beijos e narinas, e põem uns ossos neles, que parecem demônios, e assim alguns, principalmente os feiticeiros, têm o rosto cheio deles”. Evreux (2002, p.98) remete a dois trechos do *Levítico* para fundamentar o trato diabólico das incisões corporais: “sobre a vossa carne não fareis incisões (XIX)”; “não fareis incisões na sua carne (XXI)”. Desde o início da cristandade, associava-se a pele marcada à maldição dos descendentes de Caim (Sevcenko, 1996).

Já para os Tupi, as pinturas e incisões eram mecanismo de transmissão e perpetuação de sua história, altamente adequado para as suas condições de migrações estruturais e guerras permanentes. Registravam no corpo dos homens a memória e as leis (Clastres, 2003). A aldeia Tupi não retinha a memória do grupo: era o guerreiro inimigo quem a possuía, marcada nas incisões de seus corpos. Extrair a memória coletiva do território e depositá-la nos corpos dos guerreiros é ação que se coaduna com as constantes migrações: a memória não é deixada para trás no movimento migratório, mas carregada nos corpos do grupo. Trata-se de um processo radicalmente diferente da forma europeia de registro histórico, da qual o território era importante fiador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As permanentes migrações das aldeias; o depósito da memória coletiva no corpo do guerreiro; a dupla possibilidade de encontro da terra da imortalidade: no tempo, através da

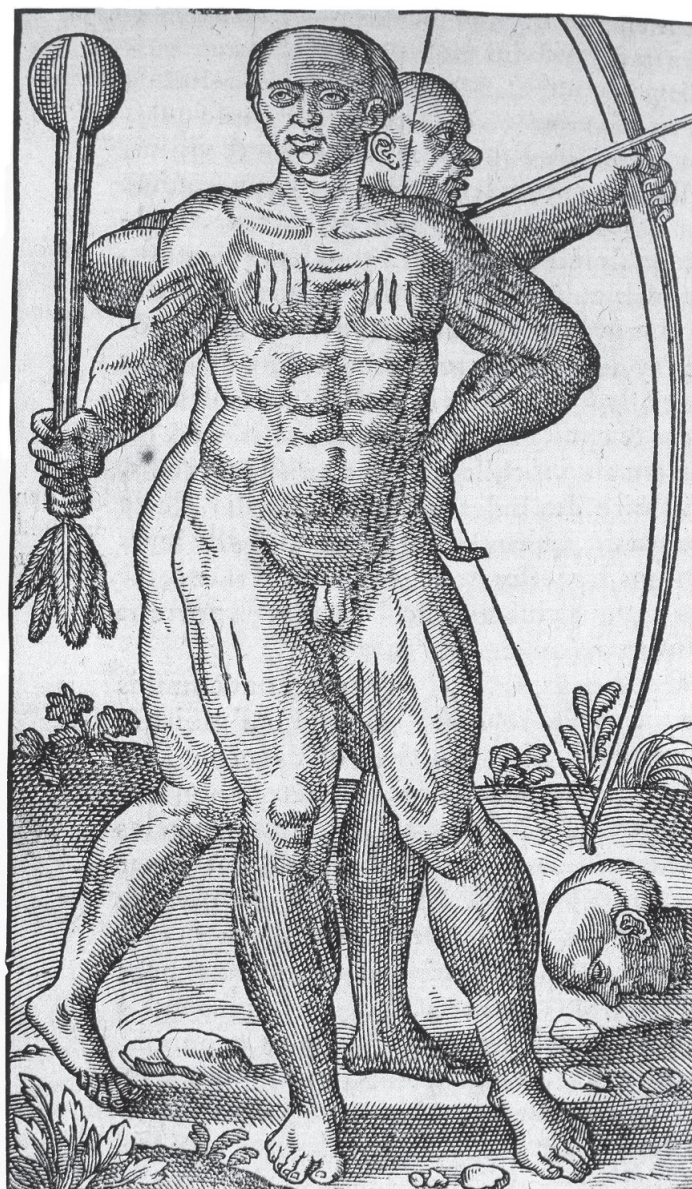


FIGURA 6 — O guerreiro tupinambá, com a ibirapema, arma utilizada nos rituais antropofágicos, e o corpo coberto de incisões representando os inimigos mortos.
Fonte: Jean de Léry (Genebra, 1594). Biblioteca Guita e José Mindlin.

morte dos bravos, e no espaço, através das migrações; o desfazimento das aldeias nos casos de morte de um chefe importante, tudo isso evidencia que a noção de território era radicalmente distinta para europeus e índios.

Já para os cristãos, era fundamental a posse do território (especialmente no que diz respeito às práticas de sepultamento e culto aos mortos) e sua função de transmissão da memória coletiva. Para os portugueses especificamente, o território era fundamental elemento de mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos, um dos pontos onde se lastreavam as próprias noções de temporalidade. Essa relação também pode ser construída de trás para frente: eram os mortos uma das ligas que dava ao território esse poder de conectar os tempos passado, presente e vindouro (Cymbalista, 2009).

Já para os Tupi a ideia de território construía-se sobretudo dissociando localidades específicas e a transmissão da memória coletiva. O território não apresentava o mesmo tipo de agregação pelos mortos. Pelo contrário, a morte às vezes era elemento de expulsão, de repulsa de determinado território. De outro lado, as migrações, a antropofagia e as incisões corporais constituíam um todo que promovia os próprios corpos a uma estratégica posição de mediação, talvez comparável àquela que amalgamava mortos e território para os portugueses. Visto dessa forma, não espanta o terror que tinham do peso da sepultura: não ser comido, de certa forma, significava desaparecer da história.

Não é absurdo afirmar que o corpo dos índios equivalia ao seu território, que levavam consigo aonde quer que fossem. As incisões corporais, que registravam a memória funerária do grupo, eram de certa forma o equivalente às cruzes nos cemitérios, com a particularidade que os sinais referiam-se aos inimigos mortos. Em alguns aspectos, o corpo marcado equivalia aos templos dos portugueses, local de estruturação do seu entorno, de deposição dos corpos e das expectativas dos mortos de atingir um mundo sem sofrimentos.

O parágrafo acima é altamente eurocêntrico, pois se podem inverter os parâmetros: para os índios, devem ter parecido repugnantes os corpos dos portugueses, destituídos de memória, assim como devem ter sido em um primeiro momento incompreensíveis as inúmeras incisões permanentes que eles faziam no território da Colônia.

Dessa forma, não há mal-entendido no fato de, para os Tupi, o mesmo nome designar ora uma pessoa, ora um lugar. Entre os Tupinambás do Maranhão, por exemplo, alguns índios tinham nomes que remetiam a territórios, como Uaignon-Mondeuue (lugar onde se apanham pedras azuis), Uirapouitan (Brasil), Itaoc-Miri (casinha de pedra), enquanto aldeias tinham nomes com significados nada geográficos, como Toroiepep (calçado), Janu-arém (cão fedorento), Serieiu (caranguejo chato), Torupé (beberagem) (Abbeville, 2002).

Se é verdade que os cristãos interpretaram as incisões corporais na chave do diabólico, também os índios repudiaram as incisões territoriais, por meio das migrações e do abandono de aldeamentos. A designação Guarani da terra da imortalidade *yvy marane'y*, destino das migrações, passou por uma interessante transformação semântica. Significando inicialmente “solo intacto, que não foi edificado”, passou a significar a “terra sem mal”,

talvez indicando que apenas a terra intocada e distante das interferências dos portugueses pudesse estar livre do mal (Pompa, 2003).

Em tempos de conquista, “as temporalidades aparecem como elas são, ou seja, como construções próprias a cada universo, representações da passagem do tempo, expressas por instituições, ritos e técnicas de medição” (Gruzinski, 2001). A incrível distância entre a ideia de território construída pelos índios e pelos portugueses, sob o foco específico do destino dos mortos, permite transpor essa afirmação para a dimensão territorial: nos anos de conquista, as *territorialidades* aparecem também como elas são, construções próprias, representações, expressas por instituições, ritos e técnicas de mediação próprias de cada cultura.

NOTAS

1. “[...] os selvagens renovam e transferem suas aldeias de uns para outros lugares. Quanto às sepulturas costumam colocar pequenas coberturas de folhas de *pindóba* de modo a que os viajantes reconheçam a localização dos cemitérios e a que as mulheres lenhadoras, ao se lembrar de seus maridos, desatem a chorar com gritos de se ouvirem à distância de meia légua” (Léry, 1980, p.248).
2. “Quando algum chega a estar doente de maneira que se desconfia de sua vida, seu pai, ou irmã, irmãos ou irmãs, ou quaisquer outros parentes mais chegados o acabam de matar com suas próprias mãos, havendo que usam assim com ele de mais piedade, que consentirem que a morte o esteja senhoreando e consumindo por termos tão vagarosos. E o pior é que depois disso o assam e cozem, e lhe comem toda a carne, e dizem que não hão de sofrer de coisa tão baixa e vil como é a terra lhes coma o corpo de quem eles tanto amam, *que a sepultura mais honrada que lhe podem dar é metê-lo dentro de si, e agasalhá-lo para sempre em suas entranhas*” [grifo nosso] (Gandavo, 1980, p.141).
3. “Quando acontece de morrer alguém entre eles [os “Tapuias”], seja homem ou mulher, não sepultam o cadáver, mas o cortam e dividem-no em muitos pedacinhos, parte dos quais devoram crua e parte assada, *alegando que o seu amigo fica mais bem guardado dentro dos seus corpos do que no seio da terra negra*. Os ossos restantes são amolecidos ao fogo e em seguida reduzidos a pó, misturados com outros alimentos e desta forma ingeridos em tempo. [...] o que, todavia, é de verdade horripilante e para muitos ouvidos abominável é que, ao nascer uma criança morta, a mãe, por sua vez, logo a despedaça e, tanto quanto lhe é possível, a come, sob o pretexto de que era seu filho, saído de seu ventre, e que, portanto, em lugar algum ficaria mais bem guardado do que voltando para o mesmo” [grifo nosso] (Wagener, 1997, p.169).
4. “[Os Goitacás do Rio de Janeiro são] Gente feroz e bárbara, que, sustentando-se de carne humana, sem perdoar ao seu próprio sangue, ainda os filhos sacrificam ao apetite da gula” (Vieira, 2003a, p.106).
5. “Os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles, a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros [ao contrário dos portugueses da época, e também os jesuítas, para quem a guerra estava subordinada a fins religiosos]: em lugar de terem guerras de religião, como as que vicejavam na Europa do século, praticavam uma religião de guerra”. Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, in *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p.212.
6. Staden (1998[1548]. p.161): “Durante a guerra, gritam cheios de raiva *‘Debe mara pa, xe remiu ram begue* — Que todo infortúnio recaia sobre você, minha comida, minha refeição. *Nde akanga juka aipota kuri ne* — Quero arrebentar a sua cabeça ainda hoje. *Xe anama poepika re xe aju mokaen será kuarasy ar eyma rire* — Antes que o sol se ponha vou ter assado a sua carne’. E assim por diante. Fazem isso por causa de sua grande inimizade” [grifos no original].

REFERÊNCIAS

- ABBEVILLE, C. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. São Paulo: Siciliano, 2002.
- BARLÉU, G. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1974.
- BRITO, B.G. (Org.). *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1998.
- CABEZA DE VACA, A. *Naufrágios e comentários*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1980.
- CLASTRES, P. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CLASTRES, H. La religion sans les dieux: les chroniqueurs du XVI^e siècle devant les Sauvages d'Amérique du Sud. In: SCHMIDT, F. (Ed.). *L'impensable polythéisme: études d'historiographie religieuse*. Paris: Archives Contemporaines, 1988. p.95-122.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- CYMBALISTA, R. A cidade na América portuguesa: uma comunidade de vivos e de mortos. *Designio*, n. 9/10, p.189-204, 2009.
- DEAN, W. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- EVREUX, Y. *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002.
- FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, M.C. (Org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.381-396.
- GANDAVO, P.M. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Edusp, 1980.
- GRUSINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- KOK, G. *Os vivos e os mortos na América portuguesa*. Campinas: Unicamp, 2001.
- LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do Quarto Centenário, 1956. v. 2.
- LÉRY, J. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1980.
- NÓBREGA, M. Carta ao Dr. Navarro, 1549. In: NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1988. p.88-96.
- NÓBREGA, M. Informação das terras do Brasil, 1549. In: NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1988. p.97-102.
- POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- RAMINELLI, R. Canibalismo em nome do amor. *Nossa História*, v.2, n.17, p.26-31, 2005.
- SEVCENKO, N. As alegorias da experiência marítima e a construção do europocentrismo. In: SCHWARCZ, L.; QUEIROZ, R. (Org.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp, 1996.
- SOUZA, G.S. *Notícia do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora, [19--?]. Tomo 2. (Biblioteca Histórica Brasileira, XVI).
- STADEN, H. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no novo mundo*. Rio de Janeiro: Dantes, 1998.
- THEVET, A. *As singularidades da França Antártica*. São Paulo: Edusp, 1978.
- VAINFAS, R. (Org.). *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VESPÚCIO, A. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta, 2003.
- VIEIRA, A. Carta ânua ao Geral da Companhia de Jesus, 30 de setembro de 1626. In: VIEIRA, A. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003a. p.77-117. (Edição João Adolfo Hansen).
- VIEIRA, A. Carta ao padre provincial do Brasil, 1654. In: VIEIRA, A. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003b. p.168-186. (Edição João Adolfo Hansen).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p.181-264.
- WAGENER, Z. *Thierbuch*. Rio de Janeiro: Index, 1997.
- ZIEBELL, Z. *Terra de canibais*. Porto Alegre: EDUEFRGS, 2002.

RESUMO

O processo de ocupação do território americano pelos europeus, nos séculos XVI e XVII, significou não apenas a submissão ou a expulsão dos índios, mas também a destruição de formas específicas de territorialização, incompatíveis com a empresa colonial. Este texto busca contribuir para a compreensão de como os índios tupi da costa brasileira construía uma ideia de território, em termos muito diferentes daqueles operados pelos europeus. O foco específico são as formas de relacionamento entre os vivos e os mortos, que o texto defende ser uma chave de explicação eficaz para compreender aspectos da territorialidade dos índios. Utiliza-se de fontes do início da Idade Moderna, que mostram uma mentalidade europeia profundamente marcada pela religiosidade, que identificava, na cultura dos índios, elementos que por vezes os olhos contemporâneos captam com mais dificuldade. As relações entre vivos e mortos são investigadas no texto a partir de três elementos inter-relacionados: as migrações em busca da imortalidade, a antropofagia e as incisões corporais que registravam os guerreiros mortos em combate.

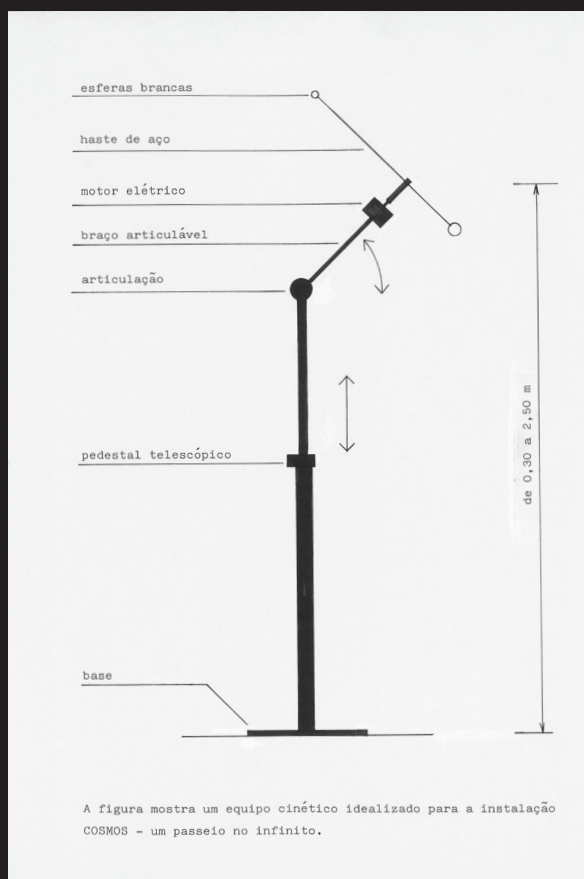
PALAVRAS-CHAVE: América Portuguesa. Colonização. História do Território. Jesuítas. Tupi.

CANIBALISM, BODILY INCISIONS, LAND-WITHOUT-EVIL: TUPI TERRITORIALITY AND THE DEAD, 16TH AND 17TH CENTURIES

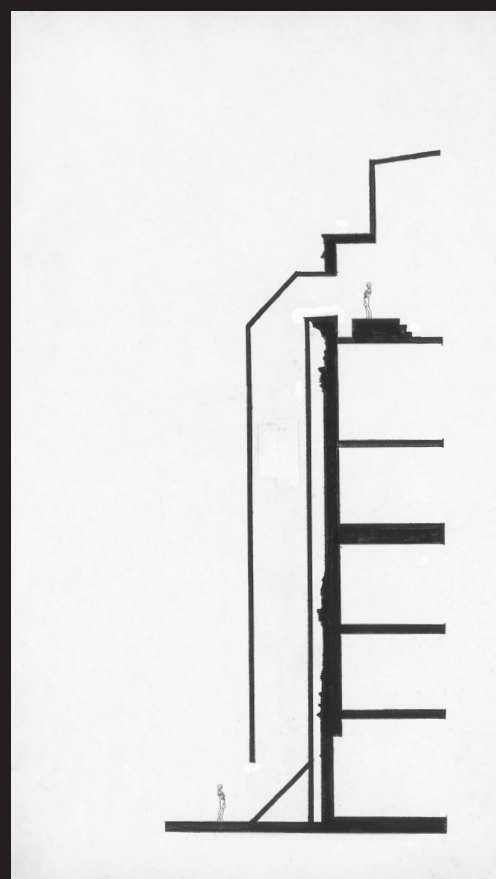
ABSTRACT

The process of occupation of American territory by Europeans in the sixteenth and seventeenth centuries meant not only the submission or the expulsion of the Indians, but also the destruction of specific forms of territorialization, incompatible with the colonial enterprise. This paper seeks to contribute to the understanding of how the Tupi of the Brazilian coast built the idea of territory in very different terms from those operated by the Europeans. The specific focus is the relationships between the living and the dead, which it argues is a key explanation for understanding the aspects of the territoriality of the Indians. Using sources of early modern age, it shows a European mentality deeply influenced by religion, which identified elements in the Indian culture that sometimes our contemporary eyes seem to capture with more difficulty. The relationships between the living and the dead are investigated on three interrelated elements: migration in search of immortality, cannibalism and bodily incisions.

KEYWORDS: Portuguese America. Colonization. Territorial History. Jesuits. Tupi.



Artes Plásticas – Mix: Cosmos: um passeio no infinito, projeto.



Artes Plásticas – Mix: Periscópio, Arte Cidade II.