

Renato Sztutman
UNIFESP

“Ce poison va rester dans toutes nos veines même quand, la fanfare tournant, nous serons rendus à l’ancienne inharmonie.”

(Arthur Rimbaud, Illuminations)

A história de Hans Staden, na metade do Quinhentos, todos conhecemos: viajante alemão, confundido com um português, fora aprisionado por um grupo de indígenas ditos Tupinambá, habitantes da costa brasileira e aliados dos franceses. Logo no momento de sua captura, dada sorratamente em algum lugar não muito longe de São Vicente, o viajante tomava conhecimento do destino de um cativo de guerra:

Enquanto discutiam, fiquei ali rezando a Deus e esperando pelo golpe. Enfim, o chefe decidiu que desejava conservar-me vivo. Eu seria levado com vida até a sua aldeia, para que as mulheres também pudessem ver-me e tivessem seu momento de diversão às minhas custas. Depois tinham a intenção de me matar a cauim pepica, o que quer dizer que desejavam preparar uma bebida e reunir-se para uma festa, no decorrer da qual eu devia servir de alimento. Com isso, todos deram-se por satisfeitos (Staden 1998 [1557]:57).

Staden seria devorado por aqueles selvagens, que logo o despiam e o ameaçavam com gestos e armas. Eles preparariam, para tanto, uma grande festa, regada de uma certa bebida fermentada, feita no mais das vezes de mandioca ou de milho, e que causava grande embriaguez quando consumida em excesso. Os indígenas chamavam essa cerveja de cauim, e faziam dela uma peça necessária na maior parte de seus rituais e encontros festivos – hábito, aliás, que se encontra até os dias de hoje entre muitos povos ameríndios, dentre eles, aqueles que falam línguas da família tupi-guarani. Com efeito, Staden foi tomando consciência, ao longo de seu cativeiro, que a devoração dos inimigos exigia uma forte alteração de comportamento, que envolvia, entre outras coisas, a embriaguez. Embriagados, os indígenas alcançavam o ápice de seu ritual antropofágico: um deles, especialmente designado, executava, a um só golpe, o inimigo de guerra,

trazendo, assim, alegria para os participantes da festa e, sobretudo, honra e glória a si mesmo. Em outras palavras, para introduzir um grande tema do americanismo tropical, faziam desse evento de predação do inimigo a própria produção da vida social.

ECOS DO QUINHENTOS

O destino do cativo de guerra e o ritual que o consumava tornavam perplexo, no Quinhentos, o olhar dos viajantes sobre a humanidade dos gentios. Em primeiro lugar, estes se mostravam vorazes canibais: grupos que falavam línguas próximas e que partilhavam a mesma ética e cosmologia devoravam-se sem piedade, alimentando sentimentos de vingança transmitidos a cada nova geração. E como se não bastasse esse costume, os indígenas viviam a se embriagar de cauim, a mesma substância que não podia estar ausente nos seus festins antropofágicos, visto que parecia aguçar o desejo de comer carne humana e propiciava algo como uma sensação de plenitude. Aos olhos dos viajantes, faltavam aos indígenas tanto um poder centralizado como a capacidade pessoal de se centrar sobre si mesmos; induzidos freqüentemente a estados por assim dizer “alterados”, a imagem que deles se fazia era muitas vezes a de completos desgovernados, e por isso mesmo impulsionados a cometer atos condenáveis para um cristão, como a ingestão de carne humana e a vingança a todo custo.

Não surpreende que os indígenas fossem freqüentemente identificados, pelos religiosos, como descendentes de Cam, filho renegado de Noé, visto que teria zombado do pai ao vê-lo, justamente, embriagado de vinho e, pior, desnudo. Como alega o Padre Manuel da Nóbrega, essa origem explicaria a vida desmesurada e, portanto, primitiva dos selvagens. O autor do “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” (Nóbrega 1955) vislumbra a possibilidade da catequese, tendo na desmedida dos atos praticados pelos indígenas não a marca de sua maldade, mas sim a ausência de polícia e de religião orgânica que deveria ser sanada com o advento da fé cristã. Sabemos, no entanto, que as opiniões de Nóbrega sobre a viabilidade da catequese se transformam com o passar do tempo: a desmedida – o gosto pela guerra e pela embriaguez – deixaria de ser vista como algo passível de ser remediado por meio da revelação da fé para ser algo a ser combatido. Era, assim, esboçada a alternativa de guerra justa, que admitia nos gentios “contrários” um obstáculo à propagação da fé². A mesma descrença na resignação da alma selvagem alimentada em Nóbrega pode ser verificada com o Padre José de Anchieta que, a seu modo, via na embriaguez uma verdadeira barreira à conversão. Em suas palavras: “Porque este costume de beber, ou, melhor dizer, natureza, dificulosamente se lhes dá de extirpar, o qual permanecendo, nem se poderá plantar a fé de Cristo” (Anchieta 1933 [1557]:100).

Como demonstra Eduardo Viveiros de Castro em seu célebre ensaio “O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, as bebedeiras indígenas desconcertavam os códigos morais cristãos, uma vez que desnudavam um pensamento e uma prática absolutamente inconstantes. Mesmo, em muitos casos, tendo abandonado o canibalismo por pressão dos missionários, os indígenas não abriam mão de suas cauinagens e, ao embriagar-se, reeditavam o comportamento hostil e licencioso que marcava os seus rituais antropofágicos. Ou seja, deixavam de lado os ensinamentos cristãos, que pregavam a unidade incontestável da fé, para se regozijar em sua desmedida habitual.

Os índios bebiam para *não* esquecer, e aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo que queriam abolir. [...] Foi mais difícil acabar com os “vinhos” que com o canibalismo; mas as bebedeiras traziam sempre o espectro desta abominação. [...] Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam. O cauim era o elixir da inconstância (Viveiros de Castro 2002a:249-250).

As cauinagens funcionavam como uma espécie de memória, justamente “do que não devia”, a vingança. Nelas, era possível falar de um passado de glórias e feitos guerreiros e, mais importante, projetá-lo no futuro, perpetuando, no tempo, a vida social revelada indissociável da relação com o inimigo. Como sugere o autor, se o canibalismo é a forma máxima da vingança, ele não é a sua forma necessária, possuindo expressão em outros domínios, como as festas de bebida, que proliferavam a todo momento, marcando passagens e júbilos, e produziam nos catequistas uma enorme frustração. Por mais que estes buscassem estabelecer analogias entre os hábitos europeus e indígenas, havia sempre um nó dado pela inconstância.

MODOS DE USAR

O huguenote Jean de Léry é quem oferece provavelmente o melhor relato sobre o consumo do cauim, “turvo e espesso como a borra e [que] tem como que o gosto de leite azedo” (1980 [1578]:247), entre os antigos Tupi da costa. No capítulo nono de *Viagem à Terra do Brasil*, “Das grossas raízes e do milho com que os selvagens fabricam a farinha, comida em lugar do pão; da bebida a que chamam cauim”, ele compara o cauim ao vinho para, enfim, estabelecer entre essas substâncias a mesma dignidade moral. De fato, Léry e outros huguenotes, presentes na fundação da França Antártica de Colligny e Villegagnon, aceitavam celebrar a Ceia cristã com cauim, encontrando nele o mesmo potencial celebrativo (Lestringant 1997). O autor descreve como as mulheres – e apenas elas³ – produziam o fermentado a partir da mandioca (ou do milho), aproveitando para sugerir novas analogias entre a produção dessa bebida e a de vinho em seu país natal⁴:

Depois de as cortarem [aipim ou mandioca] em rodela finas, como fazemos com os rabanetes, as mulheres as fervem em grandes vasilhas de barro cheias de água, até que amoleçam; tiram-nas do fogo e deixam-nas esfriar. Feito isso acocoram-se em torno das vasilhas e mastigam as rodela jogando-as depois em outra vasilha, em vez de as engolir, para uma nova fervura, mexendo-as com um pau até que tudo esteja bem cozido. Feito isso, tiram do fogo a pasta e a põem a fermentar em vasos de barro de capacidade a meia pipa de vinho de Borgonha. Quando tudo fermenta e espuma, cobrem os vasos e fica a bebida pronta para o uso. Esses vasos têm o feitio das grandes cubas de barro nas quais vi fazer-se a lixívia em alguns lugares do Bourbonais e da Auvergne; são entretanto mais estreitos no alto que no bojo (Léry 1980 [1578]:129).

Não obstante o esforço de aproximar a bebida selvagem à européia, Léry nota entre os indígenas alguns costumes imperdoáveis para um cristão (e, sobretudo, para um francês), no que diz respeito à maneira de beber. A começar, o cauim era ingerido um pouco quente. Em seguida, jamais se comia ao beber cauim, pelo contrário, bebia-se de barriga vazia e em demasia – toda uma cuia de um só golpe, e logo se via uma rápida sucessão de cuias – de

modo a provocar o vômito. Ou seja, o cauim distanciava-se do que um francês poderia conceber como “cozinha” e, com efeito, situava-se aquém dela, aproximando-se de uma espécie de “anti-alimento”. Em uma cauinagem, descreve Léry – e nesse ponto nos transportamos mais uma vez para as sociedades amazônicas atuais⁵ –, era necessário beber em excesso e até o findar de toda a bebida, e este era um código decisivo de comportamento, que deveria ser seguido por todos os participantes adultos da festa:

[...] A primeira coisa que fazem as mulheres é um pequeno fogo em torno dos potes de barro para aquecer a bebida. Começam então por uma das extremidades a descobrir o primeiro pote e a remexer e turvar a bebida de que vão tirando as cuias cheias. [...] Os homens passam dançando, uns após outros, junto das mulheres que entregam a cada um a sua cuia cheia; e enquanto os homens bebem de um trago elas, no desempenho do ofício de despenseiras, não esquecem de bebericar sofrivelmente e isso tantas vezes quanto necessárias para que na centena de potes ali enfileirados não fique uma só gota de cauim. Com efeito, eu os vi não só beberem três dias e três noites consecutivas, mas ainda, depois de saciados e bêbados a mais não poder, vomitarem tudo o quanto tinham bebido e recomeçarem mais bem dispostos do que antes; deixar a função fora em verdade expor-se a ser considerado efeminado, pior que *schelm* [sujeito à toa] entre os alemães. O curioso é que os tupinambás nada comem durante as bebedeiras do mesmo modo porque não bebem às refeições muito estranhando ver-nos entremear uma e outra coisa à nossa moda (Léry 1980 [1578]:131).

Cauinar, reunir-se para beber o cauim alcoólico, é, sob o relato de Léry, uma prova de resistência: “e como são refinados beberrões, alguns há que em uma reunião sorvem mais de vinte potes de cauim” (1980 [1578]:132). E beber vorazmente era também uma demonstração, no caso dos homens adultos, de virilidade. Aquele que não bebia de um só golpe o conteúdo de sua cuia e até o fim da festa era considerado efeminado ou mesmo contraventor. Léry descreve o ritual antropofágico, instância de execução do inimigo de guerra, como a maior de todas as cauinagens, podendo perdurar por três dias e três noites, o que reenvia, para o huguenote, a rituais de “transe” e aos grandes bacanais dos antigos gregos e romanos, como os cultos dionisíacos, que combinavam a embriaguez do vinho ao sacrifício de animais de criação. O excesso que permeava a cauinagem choca, pois, a apreciação de um cronista como Léry, igualmente comprometido com os valores morais de sua época⁶. Se o cauim e o vinho possuíam a mesma dignidade – ambos se prestam a solenidades importantes e estabelecem relações de reciprocidade –, o mesmo não se podia afirmar em relação ao seu uso, pois entre os cristãos o estado agudo de embriaguez é visto com maus olhos, é considerado um descontrole que denota imprudência e deve tornar-se signo de vergonha; basta voltarmos ao episódio do *Gênesis* em que Noé, bêbado, mostra-se nu e é alvo de depreciação. Mais uma vez, o que causava espanto na embriaguez era o elogio de um estado alterado (tanto de “consciência”, como de “corpo”, como veremos) e da inconstância: o que o religioso cristão não conseguia compreender é como esses indígenas extraíam de um ato aparentemente desordenado e desordenador – desmedido – um estatuto ontológico de tamanha importância para a constituição de sua vida social.

A FERMENTAÇÃO RITUAL

Entre os antigos Tupi da costa, toda celebração deveria contar com a presença do cauim. Florestan Fernandes, em sua análise sobre a organização social desses povos, atribui à bebida um caráter de eficácia que justificava

seu uso obrigatório na realização dos encontros cerimoniais nativos. “A reunião do conselho dos homens ou a resolução de qualquer ‘negócio sério’ tanto quanto nos sacrifícios rituais só se efetuavam com a realização de cauinagens; caso contrário nunca seriam bem-sucedidos” (1989 [1948]:81).

O cauim era, pois, concebido como um *transformador* e recebia, no domínio social, o estatuto de marcador temporal, acompanhando todos os momentos de passagem importantes na vida das pessoas, bem como atividades coletivas que envolviam o encontro e o intercâmbio entre diferentes grupos, residenciais e locais⁷. Cauinava-se quando da cerimônia de perfuração de lábios dos meninos, do final da reclusão iniciática das meninas, da união entre um homem e uma mulher, do nascimento de uma criança, do final do luto por um parente. Cauinava-se, ainda, na ocasião da realização de um mutirão ou da chegada de visitantes estimados. Cauinava-se, em suma, para marcar a passagem da vida ordinária, aquela baseada em momentos de reserva e de fechamento, em que os laços de parentesco pareciam predominar, à vida ritual, que abria o mundo para uma comunicação generalizada com vizinhos, grupos aliados, inimigos e entidades sobrenaturais, e tornava explícitos os paradoxos da existência social.

De modo geral, toda casa produzia o seu próprio cauim, tanto o doce como o alcoólico, e tinha como costume convidar os vizinhos do mesmo grupo local para beber⁸. Desse âmbito minimalista, o cauim dos íntimos, passava-se às cauinagens propriamente ditas, que contavam com a presença de convidados de outros grupos locais, dentre as quais, a mais importante, a versão por assim dizer mais completa, era decerto o ritual antropofágico. Haveria um contínuo, portanto, que ia das pequenas oferendas de cauim, estabelecidas no limite do cotidiano, aos ritos de passagem pontuais, e deles ao grande ritual antropofágico. E tudo indica que esse contínuo seguia o teor alcoólico da bebida: quanto maior a festa, maior o tempo de fermentação. Com efeito, as cauinagens revelavam-se pela sua dimensão coletiva e pela sua tendência de promover a comunicação entre integrantes de diferentes grupos, ora domésticos, ora locais, ou seja, de romper o fechamento sociológico que marcava o cotidiano⁹. O rito antropofágico, de sua parte, deveria reunir o maior número possível de pessoas e era, por isso, uma celebração da aliança entre grupos diversos estabelecida ao redor da figura do inimigo de guerra. Nele deveriam estar presentes gentes de diferentes grupos locais, que tomariam parte ativa tanto na bebedeira como no banquete canibal que a sucederia. Em suma, o ritual articulava três níveis de relações: *parentesco* (consangüinidade e afinidade efetiva), *aliança política* e *inimizade*¹⁰.

Se o cauim integrava necessariamente os momentos de passagem e de encontro que marcavam a vida ritual dos Tupi da costa, isso ocorria porque a própria idéia de transformação era associada ao processo de sua preparação, que passava necessariamente pela imagem da fermentação, permitida por meio da intervenção das mulheres. O cauim era homólogo, pois, à pessoa humana, que deveria ser fabricada cuidadosamente¹¹. Como nota Isabelle Combès (1992), a imagem do processo de fermentação, ao qual era submetida a bebida, emprestava-se para pensar as diversas maturações, pelas quais deveriam passar os diferentes personagens, entre eles, o matador e sua vítima. Como pontua Florestan Fernandes (op. cit.), realizava-se uma cauinagem para comemorar o nascimento de uma criança, que cumpria realizar-se depois do período da *couvade*, quando o pai tinha de obedecer a uma série de restrições e abstinências, permanecendo recluso, para garantir a integridade tanto de si como de seu filho. Da mesma forma, a morte de algum parente exigia uma outra cauinagem: depois de uma lua de luto, ou seja, período em que se deve chorar o defunto, a esposa, o irmão ou a irmã do morto deviam oferecer

uma festa, convidando habitantes dos grupos locais aliados para beber (Cardim apud Fernandes, idem:157). Como sugere Thevet, essa cauinagem intercomunitária, que contava com danças, jogos e música, tinha como objetivo produzir o sentimento de vingança nas novas gerações: “domesticar o coração das crianças pequenas, incitá-los à guerra” (1997[1557]:172; minha tradução)¹². Se a cauinagem que sucedia a *couvade* celebrava o fim de um processo – ter um filho era concebido, pelos Tupi da costa, como resultado de um ato homicida e, por conseguinte, como consagração da aquisição de uma identidade masculina plena –, a cauinagem que sucedia o luto incentivava novos atos de vingança, novas execuções, que iriam, de sua parte, produzir novos matadores, novas pessoas, novas crianças.

A cauinagem mais completa seria, vale ressaltar, o ritual antropofágico e, nela, dois aspectos centrais devem ser destacados. O primeiro diz respeito à associação entre o cauíum e o inimigo, assim como entre a cauinagem e a vingança. Preparar o cauíum era como preparar o inimigo: deixá-lo maturar até o dia do rito antropofágico, em que todos devem beber e comer. Como acrescenta Combès,

E tudo se passa como se a estada prolongada do prisioneiro constituísse também uma espécie de fermentação, fazendo-o passar do estado tóxico à pureza. Como a mandioca [brava], que é lavada sob água corrente para que seja extraído seu suco venenoso, o prisioneiro deve tomar um banho de rio antes de sua execução – é isso que permite que ele seja consumido pelos inimigos (1992:146; minha tradução).

Beber cauíum era como matar (e depois comer) inimigo, ambos atos que embriagam, ambos atos de predação. Ao propor uma comparação entre as cauinagens dos antigos Tupi da costa e dos atuais Araweté, Viveiros de Castro nota que, entre os últimos, *awin* (inimigo) tem como epíteto “tempero do cauíum”, aquilo que lhe dá sabor e que revela o “horizonte canibal guerreiro para o cauíum alcoólico araweté” (1986:148). Estamos, pois, diante de um caso em que a cauinagem consegue reunir elementos do antigo canibalismo, pois ela é a atualização de um princípio comum, ou seja, a apropriação da posição do outro – o inimigo – para produzir-se a si mesmo. Como argumenta Tânia Stolze Lima, a respeito dos Juruna (Yudjá): “A cauinagem não tem necessidade de resvalar em antropofagia, pelo simples fato de que, em certo sentido, ela já o é” (1995:412).

O segundo aspecto que eu gostaria de destacar diz respeito ao papel das mulheres na produção, ao mesmo tempo, de bebida – o cauíum – e comida – o cadáver do inimigo. Se as mulheres faziam o cauíum, eram elas também – aliás, uma delas em especial, aquela que é oferecida como esposa – que deveriam preparar, durante um longo período de tempo, o cativo para a sua execução. Essa relação de complementaridade entre predação – atividade masculina – e produção – atividade feminina – é fundamental para compreender o processo ritual, no qual identidades são extraídas da relação com a alteridade e no qual se expressa um movimento de “sair de si”, ultrapassar a condição mortal – a condição de humano – em direção a uma espécie de imortalidade, própria dos deuses.

Proponho uma breve imersão no ritual antropofágico para buscar, ali, relações fundamentais. Antes de mais nada, tratar-se-ia de tomá-lo como um conjunto seqüencial dividido em três fases¹³. A primeira compreende o que chamo de “antecedentes”, ou seja, a captura do inimigo, durante uma expedição guerreira e, em seguida, a sua preparação ou “familiarização” (Fausto 2001) durante quatro ou cinco luas. A segunda corresponde ao festim antropofágico propriamente dito – a cauinagem – e articula três séries de oposições: homens e mulheres,

convidados e anfitriões e, a mais importante, o par matador-vítima e os aliados (participantes da festa). Por fim, os corolários, visto que o matador deveria submeter-se a um período de reclusão que atuava na sua desimplicação em relação à vítima, na constituição de sua nova identidade e também na produção de novas pessoas, uma vez que, após submeter-se ao ritual, ele se via habilitado a receber uma esposa e a gerar um filho, o que significava, como já salientado, resistir ao ritual da *couvade*.

A PREPARAÇÃO DO CATIVO

No princípio, era a captura do inimigo de guerra. Como já salientado, quem primeiro tocasse o seu ombro durante o enfrentamento seria o seu dono e também aquele que lhe daria uma esposa. Quando chegavam de uma expedição guerreira com um cativo, os homens o entregavam às mulheres do grupo, e obrigavam-no a gritar: “Eu, sua comida, acabo de chegar” (Métraux 1967 [1928]:47). Cabia a elas cobri-lo de plumas, retirar seus pêlos e sobancelhas, prepará-lo, enfim, para a longa estada na nova aldeia. Já aí uma festa se esboçava: preso por uma corda denominada por eles muçurana, a chegada do cativo era celebrada com música, dança e cauim. Nesse mesmo dia, ele receberia uma esposa, filha ou irmã de seu dono, ou uma viúva, cujo marido havia morrido pouco tempo atrás¹⁴.

A relação estabelecida entre o dono e seu cativo era a versão ritual daquela que se estabelecia, na vida cotidiana, entre cunhados. O ritual, de sua parte, maximizava o que no cotidiano era minimizado, ou seja, a hostilidade que permeava a relação de cunhadagem. O que no cotidiano era revertido por meio de uma fórmula de reciprocidade – o tomador de uma geração seria o doador de outra –, no ritual era levado ao extremo: por não poder retribuir aquilo que lhe foi dado, por submeter-se a uma posição irreversível de devedor, o cativo teria um destino trágico, seria devorado pelo grupo que o acolhera. A relação entre ritual e vida ordinária não consiste, aqui, numa relação especular, mas sim numa relação bastante complexa.

Em suma, o procedimento ritual, que culminaria no festim antropofágico, consistia em dar visibilidade a certas tensões ou paradoxos que invadiam a vida ordinária e que estavam fundados em premissas ontológicas caras ao pensamento tupi-guarani¹⁵. De um lado, o fato de que *ser cunhado era ser inimigo* e, nesse sentido, seria possível concluir, com Viveiros de Castro (2002b), que “o inimigo é imanente”. Do outro lado, o fato de que *ser homem era ser deus* e, assim, constituir-se como pessoa é ao mesmo tempo procurar superar a condição humana. Como veremos mais adiante, é justamente nesse último ponto que pode ser buscado o sentido da embriaguez de cauim.

Como já muito comentado, o termo nativo *tovajar* – “aquele que está adiante”, “o do outro lado” – especificava tanto o inimigo como o cunhado, ou seja, o “cunhado-inimigo” (H. Clastres 1972). Tendo em vista que os casamentos preferenciais entre os antigos Tupi da costa ocorriam entre parentes aparentemente próximos, sobretudo entre o tio materno e a sobrinha (casamento avuncular), é possível afirmar que o inimigo era uma figura interna ao grupo e que, nesse sentido, a construção dos laços de parentesco implicava sempre um trabalho de amansamento. Se a figura do tio materno (*tutira*, termo que designava tanto o irmão como o primo da mãe; ver Fernandes, op. cit.) revertia a distância em uma espécie de “incesto metonímico” (Viveiros de

Castro 2002c: 158), a figura do inimigo de guerra maximizava-a: ao ser capturado, ele era incorporado ao grupo e, para tanto, deveria submeter-se a um longo processo de familiarização. Vale ressaltar que se a vingança era exercida com estrangeiros, esses pertenciam preferencialmente a outros grupos tupi-guarani, que partilhavam o mesmo universo ético e que, como demonstrou de modo afiado Florestan Fernandes (1952), estava fundado na guerra. Em outras palavras, devorava-se não um completo estranho, mas um semelhante ou ao menos alguém que pudesse ser “tupinizado”, e isso significava um procedimento de familiarização. Como o cunhado, o inimigo de guerra deveria ser visto à imagem de um homem maduro tupi, pessoa em sua plenitude.

Como pontua Florestan Fernandes (1989 [1948]), se o casamento avuncular era a forma preferencial de casamento, outras formas, como o casamento de primos cruzados, não eram infreqüentes¹⁶. O importante, segundo o autor, era manter a afinidade em um pequeno círculo de relações, de preferência, no próprio grupo local que idealmente – mas não efetivamente – coincidia com uma única parentela. Em outras palavras, alimentava-se a ilusão de que a afinidade pudesse ser, enfim, banida e, nesse sentido, o casamento com a filha da irmã revelava-se um horizonte desejado¹⁷. De todo modo, por mais que se buscasse um casamento que “beirava o incesto”, permanecia a idéia de que o casamento entre um homem e uma mulher dependia sempre da relação com o estrangeiro, o cunhado-inimigo, figura que cumpria ser capturada e incorporada à sociabilidade local. Fernandes evidencia, ainda, a maleabilidade das regras de residência entre os antigos Tupi, que tinham como regra a uxorilocalidade transitória, ou seja, ao se casar, um homem deveria mudar-se à casa do pai da esposa e trabalhar para ele. Findo o serviço da noiva, ele poderia voltar ao lugar de onde veio ou mesmo estabelecer sua própria morada. Não obstante, o grande desafio para os homens adultos era justamente poder ultrapassar esse estágio que significava, no mais, um estado agudo de tensão entre os cunhados. Ora, se aqueles nascidos em uma grande parentela de prestígio poderiam manter a aliança dentro de casa, permanecer na virilocalidade, os membros de uma parentela pequena e pouco influente deveriam submeter-se à regra geral¹⁸. Visualizamos, pois, um quadro em que, a despeito das regras, é possível entrever um espaço aberto à manipulação, o que revela uma verdadeira política matrimonial de prestígio. Homens nascidos em parentelas de prestígio e, portanto, mais aptos a se tornarem grandes guerreiros, invertiam o vetor uxorilocal: não submetiam-se à tensão imposta por ela e ao serviço da noiva e, além disso, poderiam contrair diversos casamentos, tornando-se polígamos. Vale ressaltar que, na sociedade tupi quinhentista, a poliginia era ocasional e representava, para voltar à análise de Fernandes, um signo de “elevação de status”¹⁹.

Em suma, a política matrimonial tinha como estratégia básica casar-se o mais próximo possível de modo a minimizar a tensão uxorilocal, evitar o mundo da afinidade, mesmo sabendo que este era inevitável, pois que imanente à relação entre cunhados. Casar-se com uma mulher distante representava um horizonte certo de subordinação ao cunhado ou sogro distante. Não obstante, casamentos fora dos domínios da mesma parentela tampouco eram infreqüentes e representavam, ainda, a construção de importantes laços de aliança e o alargamento da sociabilidade nativa. Como sugeriu Pierre Clastres (1974), os Tupi quinhentistas viviam um caso de “pseudo-atomismo”: apesar de manifestarem um grande impulso de fragmentação e isolamento, eles não raro viam-se imersos em um emaranhado maior de relações comerciais, rituais e políticas, que remontavam tanto a conjuntos multicomunitários (em que a dispersão ainda era a regra) como ao universo das aldeias propriamente ditas,

compostas por diversas parentelas. Fechamento num universo “entre si” – ideal de sociabilidade – e abertura para relações com outros – condição para a socialidade – eram movimentos que se alternavam desvelando um modelo endogâmico que, como evidenciou Joanna Overing (1975, 1983) para o caso das Guianas de hoje, precisava do estrangeiro para se realizar²⁰. Em outras palavras, o mesmo paradoxo, encontrado nas Guianas, invadia o espaço social dos antigos Tupi da costa: para viabilizar o projeto de endogamia era preciso, antes, abrir-se ao exterior, para produzir o grupo de parentes era preciso de um terceiro termo, o inimigo. Ora, se o inimigo de guerra era pensado como o estrangeiro exterior (alteridade absoluta) – aquele que precisa ser predado –, o cunhado era visto como o estrangeiro interno (alteridade mínima), aquele com o qual é preciso manter uma relação de evitação. Ambos eram, todavia, figuras perigosas que deviam ser familiarizadas, mas se a familiarização do segundo implicava o estabelecimento de uma forma de reciprocidade (a mulher recebida em uma geração deveria ser reciprocada na geração seguinte), a do primeiro só poderia culminar na predação.

Ao receber uma esposa de seu dono, o cativo assumia a figura do cunhado, dando visibilidade ao paradoxo inerente ao casamento e oferecendo um “simulacro ritual de exogamia” (Viveiros de Castro 2002c:158). Ele vivenciava o caso mais crítico de uxorilocalidade, pois era um estranho a partilhar o espaço de parentes próximos. Nesse contexto, ele contraía uma dívida que, tão grande, só poderia ser paga com sua própria vida e, assim, seu dono transferia essa dívida ao matador, um parente próximo, muitas vezes um filho na idade ideal para a iniciação à guerra (em torno de 25 anos)²¹. O cativo mantinha-se, pois, na posição de um eterno tomador de irmãs, ao passo que o dono e o matador permaneciam na posição de doadores. A relação que era reversível na vida ordinária – e que, como em toda troca diferida (avuncular ou patrilateral), implicava apenas uma geração para que fosse realizada a compensação – deixava de sê-lo no ritual: o cativo, cunhado ritual, recebia uma sentença fatídica, era destinado à morte. A única reciprocidade passível de se entrever aí era a da própria vingança, que se estabelecia não mais em um domínio local, porém global: a morte de um inimigo continha em si a promessa de uma nova retaliação e, assim, o motor da vingança jamais cessava. Nesse domínio, uma nova reciprocidade impunha-se: não mais a troca diferida de mulheres em duas gerações, mas a troca de vítimas em dois “tempos” e, se levarmos a sério a idéia de homologia sugerida há pouco, a troca de cauim. Assim como a vingança, a oferta de cauinagens apresentava-se de modo espiralado: elas também não poderiam cessar.

A DANÇA DA ALTERIDADE

Imaginemos, por ora, uma sucessão de eventos, com duração de quatro dias, que principiava com a preparação do cauim e o convite de festa às aldeias aliadas, e culminava na execução do cativo de guerra. Tempos depois de sua captura, num período que poderia ser breve ou mesmo durar muitos anos, o cativo deveria ser, finalmente, preparado para o ritual de sua execução. Começava, então, a feitura do cauim. Assessoradas pelas velhas, meninas que não haviam sido ainda iniciadas – virgens – mastigavam a mandioca, depositando a massa nos vários vasos de cerâmica. O conselho de homens decidia a organização da festa e alguns deles partiam às imediações para convidar habitantes de grupos locais aliados. Poucos dias depois, os convidados – homens,

mulheres e crianças, adornados com plumas e pinturas corporais – chegavam dançando, e o chefe da aldeia os recebia, convocando-os a partilhar a carne do inimigo. O cativo, exposto a todos e amarrado com a muçurana, aparentava ser, no entanto, o mais contente. A bebedeira tinha então início. As mulheres iam ao pátio central servir os convidados, que bebiam, seguindo as regras de conduta: esvaziar cada cuia de um só golpe e jamais recusar uma oferta. Nesse momento, o matador não poderia participar da festa, guardava-se, pois, para o grande momento, cumprindo regras de abstinência sexual e alimentar.

O segundo dia da festa principiava com a construção de uma cabana especial para o prisioneiro no pátio central da aldeia, o que marcava o seu desligamento em relação à parentela do dono. Logo cedo, a bebedeira recomeçava, e o cativo era levado a participar do ritmo dos demais, bebendo e, sobretudo, dançando com eles. Em meio à dança, simulavam-se combates, nos quais o cativo se defendia, sem demonstrar grande temor. Durante a noite, as mulheres pintavam e adornavam o tacape ou ibirapema, arma responsável pela execução, suspendiam-no no teto de uma casa inabitada, e dirigiam-lhe encantamentos, impregnando-os da eficácia necessária para dar cabo ao prisioneiro. Na manhã seguinte, terceiro dia da festa, os homens destruíam a cabana que haviam feito ao prisioneiro. As mulheres retiravam a muçurana do pescoço da vítima e a colocavam em sua cintura. Enquanto uma se ocupava em pintar todo o seu corpo, as outras cantavam ao seu redor. Iniciava-se então o tormento. As mulheres, também pintadas e adornadas, passavam a perseguir o cativo, que se defendia atirando-lhes pedras e frutas.

Quase no amanhecer, findava o cauim, e todos se encontravam completamente ébrios. Uma mulher então chegava com o tacape inteiramente adornado e o exibia ao prisioneiro, que compreendia que seu fim havia chegado. O matador, que tinha o corpo pintado de cinza, aproximava-se pela primeira vez do pátio central e recebia o tacape das mãos de um ancião, muitas vezes o chefe da aldeia. Isso ocorria ao modo de uma coreografia: aquele passava o tacape por entre as pernas do matador, que devia sentir-se honrado. Em seguida, um diálogo desenrolava-se entre o matador e sua vítima. Como resume Staden, se o primeiro ameaçava – “Vim para matar-te, pois os teus mataram e devoraram muitos dos meus” –, recebia logo uma brava resposta – “Quando eu morrer, os meus irão vingar-me”. Nesse mesmo instante, o matador lançava-lhe, com o tacape, o golpe fatal no crânio. Consumado o ato homicida, o mesmo ancião traçava em seu braço, com o dente de um animal selvagem, uma marca, espécie de tatuagem.

Assim que o matador se afastava, as mulheres se aproximavam. A esposa do cativo ia ao encontro do cadáver e chorava compulsivamente. “Lágrimas de crocodilo”, como alega Léry, uma vez que, em poucos minutos, ela dava espaço às velhas que chegavam com a água quente, metiam um bastão no ânus do defunto e começavam a despelá-lo. Um homem vinha ajudá-las, cortando os braços e as pernas na altura do Joelho. Algumas mulheres tomavam esses membros nos braços e saíam correndo ao redor das casas, lançando urros de alegria. As velhas continuavam sua cozinha: o dorso do prisioneiro era, então, aberto e as entranhas, retiradas. As mulheres cuidavam de cozinhá-las, e preparavam, com elas, uma espécie de mingau para as crianças. Elas ficavam com as entranhas cozidas, como cérebro e tripas, deixando aos homens os membros, cuja preparação era feita no moquém. Enquanto a carne era vorazmente devorada, os ossos eram guardados para a confecção de flautas, que viriam a entoar, posteriormente, a música dos inimigos²². O matador, de sua parte, não poderia

comer; pelo contrário, devia retornar ao seu retiro e iniciar um longo trabalho de abstinência. No começo da tarde, todos já estavam satisfeitos. Os convidados retornavam às suas aldeias, levando consigo partes moqueadas da vítima. A partilha final da carne humana parecia, com efeito, reafirmar os laços de aliança – comercial e política (em circunstância de guerras), podendo redundar em matrimônios – entre os grupos distantes, que deveriam retribuir com novas festas.

Realizada essa breve reconstituição de uma antiga cauinagem antropofágica, passemos a algumas considerações sintéticas. No início da festa, marca-se a oposição entre doadores, os anfitriões, e tomadores de cauim, os convidados; oposição que, de sua parte, deriva daquela entre mulheres e homens, ou seja, produtores e consumidores de cauim. Os homens são, nesse contexto, associados ao domínio exterior e, portanto, aos estrangeiros: eles circulam pelo território, capturam e são capturados. As mulheres associam-se, por outro lado, ao domínio interno, não mais à predação, mas à produção: preparam tanto o cauim como o inimigo. De fato, elas pouco circulam, sua função está relacionada justamente aos processos de familiarização; como no processamento da mandioca, em que cumpre extrair o veneno para produzir o alimento, elas devem tornar o perigo advindo do exterior algo capaz de ser socializado. No caso do inimigo, isso é claro: ele é feito um semelhante por meio de sua união com uma mulher do grupo e, enfim, convertido em comida pelas mulheres do grupo. Como sugere Viveiros de Castro (1986) para a cauinagem araweté, em que são entoados “cantos de inimigo”, a função de anfitrião, receber aqueles que vêm de fora, oferecer-lhes a bebida e preparar-lhes a comida, é uma função feminina. Em outras palavras, a entrada do estranho na sociedade tupi deveria passar, necessariamente, pelo trabalho de produção das mulheres.

Assim como os cunhados e os inimigos, os convidados da cauinagem precisavam ser familiarizados. Eles ocupavam uma posição de alteridade bastante ambígua, a de “aliados precários”, uma vez que poderiam tornar-se afins efetivos, ou seja, esposos das mulheres do grupo anfitrião, que os seduziam, da mesma forma que faziam com os cativos. (A aproximação do cauim a uma substância afrodisíaca, e desta com uma arma letal ou veneno, é um tema bastante recorrente entre os ameríndios, evidenciando o limite tênue entre a aliança e a predação.) Entre os antigos Tupi da costa – e os dados sobre os grupos tupi-guarani atuais confirmam essa constatação – as alianças políticas, que envolviam trocas materiais e certos casamentos entre os grupos locais, eram bastante transitórias. A idéia de “província” à qual se referem os cronistas não representa senão uma configuração momentânea, o que significa que alianças eram constantemente feitas e refeitas. Algumas eram mais sólidas, visto que sedimentadas por meio de matrimônios replicados, mas mesmo nessas circunstâncias, rupturas avistavam-se junto à gênese de novas inimidades. As cauinagens eram, nesse sentido, eventos que se prestavam à afirmação tanto de identidades (masculinas e femininas) como de laços de aliança política, em que gentes de grupos locais distintos reuniam-se para beber e comer a carne dos inimigos, estreitando uma relação de comensalidade que, no entanto, escondia, nas entrelinhas, sentimentos de hostilidade, passíveis de explodir a qualquer momento.

A cauinagem antropofágica perfazia um movimento de conjunção entre o grupo local anfitrião e os grupos locais convidados, algo obtido pela comensalidade propiciada pela partilha de comida e bebida, sob o preço do estabelecimento de uma disjunção mais radical, desta vez, entre todos os aliados e o inimigo. Se no início da

festa o inimigo era um ser socializado, portanto pertencente ao grupo local anfitrião, ele deveria ser, ao longo dos dias em que se desenrolava a bebedeira, ritualmente desligado. Esse trabalho ao mesmo tempo de conjunção e disjunção evoluía de acordo com a bebedeira de cauim. O ápice do ritual era, pois, o momento que sucedia os combates simulados – reinvenção da hostilidade – e quando emergia, enfim, a figura do matador, consagrada por um ancião ou chefe do grupo anfitrião. O instante da execução era prenunciado pelo fim o cauim, quando todos se encontravam absolutamente ébrios, com exceção do matador, que jamais bebia. A indiferenciação promovida entre os participantes da festa devia-se, portanto, ao cauim. Ébrios, eles diferenciavam-se apenas do matador e da vítima, que estabeleciam uma relação de “fusão ritual” (Viveiros de Castro 2002b), tornando-se “um só”. Uma vez separado definitivamente do grupo, reinimizado, o cativo devia ser executado e seu corpo, enfim, dessubjetivizado, tornado comida a ser partilhada entre os aliados. Ao consumir o ato da execução, o matador, diferenciado dos demais, mantinha a polaridade que o separava do resto do grupo: ele não bebia nem comia, e trazia em si uma porção imaterial de sua vítima.

Se os que comiam e bebiam juntos estabeleciam entre si uma relação de comensalidade, selando laços de aliança, aquele que não o fazia constituía-se justamente como perigo e, portanto, deveria ser apartado. A figura do matador revelava, pois, para usar um termo de Carlo Severi (2002), uma “identidade complexa”, parente e inimigo, próximo e distante, elemento essencial para a reprodução do grupo, mas que, ao mesmo tempo, representava uma terrível ameaça²³. Ou, nos termos de Viveiros de Castro (2002b), o inimigo tornava-se imanente ao matador, o que supõe que este estivesse submetido a um processo de transformação radical, que deveria ser controlado sob o risco de se tornar irreversível, ou seja, o matador poderia voltar-se contra os seus, fazendo irromper a desordem no espaço social. É sob essa ameaça encarnada na figura complexa do matador que os participantes da festa rejubilavam-se, constituindo-se como um coletivo humano indiferenciado. O estado de embriaguez produzia um sentimento de alegria de “estarmos todos juntos” que se opunha à ética da reserva, marca do cotidiano. Se, na vida ordinária, as pessoas restringiam-se a relações no interior de suas casas ou em seus grupos locais, evitando excessos e agindo com moderação, na cauinagem, esse quadro se invertia: a desmedida com que se bebia acompanhava-se também de uma abertura ao exterior, uma comunicação generalizada²⁴, que incluía dois tipos de estrangeiros: aqueles com quem se pretendia estabelecer uma aliança política – e, portanto, agia-se pela comensalidade – e aqueles por meio dos quais se desejava perpetuar o princípio da vingança e, nesse sentido, deviam ser predados.

A grande cauinagem dos antigos Tupi da costa findava com a partilha da carne entre anfitriões e convidados. Nesse mesmo momento, o matador iniciava seu processo de reclusão, perfazendo um esforço de separação, desta vez mais difícil e perigoso, entre ele e sua vítima. Se, numa ponta, a embriaguez unia anfitriões e convidados, homens e mulheres, numa só coletividade; na outra, a execução ritual do cativo consistia num processo propriamente individualizado e unissexuado (no caso, masculino), pois que dizia respeito menos à construção de alianças políticas que à constituição da identidade do matador como guerreiro adulto, o que se fazia notar pela obtenção de um novo nome e pelas incisões feitas em seu corpo. De um lado, um processo de aniquilamento dos termos em favor de um movimento de êxtase coletivo – um *devoir coletivo*; de outro, uma espécie de individualização, de constituição de uma subjetividade singular – um *devoir individual*. Tudo se passa, portanto,

como se o ritual antropofágico fosse vivido sob dois pontos de vista diversos, simultâneos e complementares entre si; e como se a própria socialidade alternasse entre dois movimentos possíveis: a indiferenciação dada por este estado de comunicação generalizada – êxtase – e a diferenciação advinda de um processo de fusão de identidades em uma só, culminando na construção de um guerreiro adulto, capaz de procriar e controlar suas capacidades predatórias.

A FABRICAÇÃO DO GUERREIRO E OUTRAS MAIS

A execução do cativo permitia a produção de novas alianças e pessoas, o que significava, ao mesmo tempo, a reprodução da vida social, a reprodução dos laços de afinidade – classificatória (aliados políticos) e efetiva (casamentos) – e de consangüinidade (geração de filhos). De um lado, a autonomia econômica e política do grupo local, bem como a sua endogamia, era revelada relativa, uma vez que dependia da aliança com outros grupos locais, da afinidade classificatória ou potencial. De outro, atentava-se para o fato de que a fabricação de pessoas (parentes) deveria passar necessariamente por um processo de apropriação de subjetividades alheias. Nesse sentido, o processo do parentesco passava pela apropriação do que Viveiros de Castro (2002c e 2002d) chamou de “afins potenciais”, figuras estranhas às redes de parentesco, mas sem as quais o parentesco não pode efetuar-se. Assim, o inimigo de guerra, assim como os afins classificatórios – convidados da festa, “aliados políticos” –, eram os responsáveis pela construção da afinidade efetiva e da consangüinidade. Em outras palavras, a relação com o inimigo – figura máxima da alteridade – era onde residia a condição para a constituição de toda forma de identidade.

O rito antropofágico pode ser visualizado como uma espécie de rito de iniciação masculino, visto que um homem adulto por excelência, um *avá*, é aquele que matou um inimigo, ganhou um nome, sofreu incisões e submeteu-se ao período de reclusão. Como ressalta Florestan Fernandes (1989 [1948]), aquele que jamais matou um inimigo, e que portanto não era iniciado, não possuía estatuto de homem maduro e não poderia resistir à *couvade*, era considerado *maném*, covarde. Tudo indica, contudo, que os rituais masculinos eram cumulativos: um homem poderia matar, durante toda a sua vida, muitos inimigos, o que significava adquirir vários nomes, possuir várias incisões etc. Nesse sentido, o rito antropofágico era também um propulsor de prestígio – não apenas propiciava a iniciação, mas também a *magnitude* do sujeito masculino²⁵. O universo social tupi abria-se, pois, a uma certa possibilidade de diferenciação de seus personagens: assim como era possível manipular o jogo matrimonial e evitar o jugo uxorilocal, mantendo-se em casa e adquirindo várias esposas, era possível “fazer-se homem” mais de uma vez, executando muitos inimigos, acumulando muitos nomes e marcas.

Florestan Fernandes, por seu turno, acentua o paralelo entre o rito antropofágico, tomado do ponto de vista do matador, e o rito de iniciação feminino. Ambos domínios unissexuados, eles implicavam derramamento de sangue: no caso do matador, o sangue da vítima, no caso das adolescentes, a sua própria menstruação. Tanto em um como no outro, a consumação ritual sucedia um longo período de reclusão e significava a aquisição da capacidade de participar das cauinagens, obter um esposo e gerar uma criança. No caso masculino, vale salientar,

ter um filho era sobretudo a condição de suportar o processo da *couvade* (que poderia ser partilhado com os pais classificatórios). Nota-se que a teoria da concepção entre os antigos Tupi da costa tinha nas mulheres um mero receptáculo de uma substância, cuja transmissão seria essencialmente paterna. É nesse sentido que aos filhos de inimigos era reservado o mesmo destino que de seu pai. Uma criança seria produto, portanto, das várias reclusões do pai: em primeiro lugar, daquela que sucede o ato de assassinato e, em seguida, da própria *couvade*. Não obstante, seria possível arriscar a afirmação de que se o pai era responsável pela concepção, o que está diretamente relacionado à captura do inimigo e, de um modo geral, de elementos exógenos necessários para a produção de todo parentesco; a mãe seguia em sua função de gestação, qual seja, a de preparar a substância capturada. Da mesma forma que ela preparou o cauim e o inimigo para que ambos fossem ingeridos, ela pode preparar uma criança.

É ainda Florestan que sugere ser a *couvade* a “instituição do sobrepardo masculino”, ou seja, a reclusão masculina teria como modelo a reclusão feminina. Como descreve Thevet (1997 [1557]), três dias depois de sua primeira menstruação, a menina era submetida a incisões de dentes de capivara até cair doente. Seguiam-se dias de abstinência e repouso em uma rede – como o matador, ela não poderia pôr os pés no chão – que perduravam até a sua segunda menstruação. Como demonstra Fernandes, no segundo mês, a menina voltava a sofrer retaliações e, apenas no terceiro, veria o fim do processo, quando seria pintada com jenipapo e considerada apta a realizar os trabalhos de coleta, beber cauim e obter um esposo. Esse desfecho era mais uma vez comemorado com uma cauinagem. Nesse sentido, o modelo de reclusão, também o modelo da familiarização de substâncias perigosas, seria eminentemente feminino. A reclusão masculina repetia a feminina, ao transformar o potencial predatório, marca da condição masculina – pertencer ao grupo e ser estrangeiro (cunhado, inimigo), paradoxo explicitado no ritual –, em produção de identidades. A porção inimigo devia ser, em suma, familiarizada para que se pudesse assumir uma posição de guerreiro e homem maduro e, assim, participar das cauinagens e produzir crianças.

OS SENTIDOS DA EMBRIAGUEZ

A produção de homens, mulheres e crianças no mundo relativamente fechado do grupo local não podia ocorrer sem a comunicação generalizada que se estabelecia nos rituais, sobretudo nas cauinagens antropofágicas, e que davam forma e visibilidade aos paradoxos que estavam na base da socialidade e da personitude. O primeiro deles, já examinado, dizia respeito à posição de todo ego masculino como ao mesmo tempo membro do grupo e inimigo potencial, pois que cunhado potencial. O segundo diz respeito, de sua parte, a um desejo de permanecer na terra – ver-se conectado a uma rede de parentes e aliados – e de se tornar deus, alcançar a imortalidade, abandonar esse mundo. Os dois paradoxos eram, de fato, um só, pois inimigo e deus eram duas faces da figura da alteridade absoluta, que estava na base da constituição de toda identidade.

A cauinagem antropofágica explicitava esses paradoxos ao sugerir a fusão tanto entre matador e vítima, como entre homens e deuses. No segundo caso, revelava-se o papel fundamental da embriaguez, e é sobre ela que eu gostaria de discorrer para concluir este ensaio. É possível estender para o cauim o sentido que Viveiros

de Castro (2002a) e Isabelle Combès (1992) encontram no complexo canibal, qual seja, a busca da imortalidade – termo que aqui deve ser tomado com cautela para não recairmos na redução das traduções jesuíticas que operam, entre outras coisas, com a dicotomia entre corpo e alma, pouco produtiva entre os ameríndios. Vê-se, com efeito, que o sentido da imortalidade entre os antigos Tupi da costa não dizia respeito à permanência de uma essência imaterial em detrimento da corrupção do corpo, mas a uma transformação mais complexa que não consistia na continuidade de uma identidade metafísica, e sim em uma metamorfose divina.

Viveiros de Castro demonstra que um tema recorrente entre os antigos Tupi era a evitação do enterramento e putrefação do cadáver. Da perspectiva da vítima, ser devorado significava a maneira mais rápida de liberar a sua alma. Da perspectiva do matador, o assassinio garantia o seu acesso à terra da abundância – paraíso pós-morte – que, vale ressaltar, não era um destino garantido a todos os mortais: a princípio, eram apenas os eleitos, ou seja, bravos matadores, que poderiam chegar a essa morada celestial, ao passo que os demais – maus, efeminados, covardes – eram condenados à danação eterna (Fernandes 1989 [1948]:164). Viveiros de Castro aponta que era, no entanto, possível fugir dessa rigidez do destino, acrescentando que a ingestão de carne humana – o canibalismo propriamente dito – era o método feminino de obtenção da longa vida. Comer a carne humana produzia uma espécie de aligeiramento do corpo e poderia ser comparado à ingestão do cauim ou ao uso xamânico do tabaco. Se, no processo de reclusão, os homens recobravam a faculdade de familiarização das mulheres, no festim canibal, as mulheres, sobretudo as velhas, buscavam para si o atributo por excelência de um matador, ou seja, ganhar acesso à morada dos deuses, obter a imortalidade. Se, para um homem, o mais importante era a execução ritual – a quebra do crânio do cativo –, para as mulheres, tratava-se de comer vorazmente a sua carne. E, de certo modo, para o grupo como um todo, tratava-se de beber em excesso. Viveiros de Castro chega a assumir que o abandono do canibalismo representou uma “derrota da parte feminina da sociedade tupi” (2002a:259). Ora, se pensarmos que, embora tivessem abandonado o canibalismo, só fizeram aguçar o consumo de cauim, podemos concluir de um outro modo. O efeito da bebida poderia ser comparado ao da ingestão da carne humana: ambos conduziam a uma espécie de comunicação com o mundo não-humano, pois que faziam com que o corpo se tornasse mais leve e, assim, propiciasse o caminho em direção à Terra sem Mal. Ambos eram uma espécie de anti-alimento, substância que não nutre, mas que, por ser ingerida em excesso, devia ser vomitada. Como lembra Isabelle Combès, “livrar o corpo do peso da sua existência má (*teko achy*) para ganhar a Terra sem Mal: nesse esforço [...] parece-me residir o núcleo essencial da antropofagia ritual” (1992:152; minha tradução).

A associação proposta pela autora suscita o paralelo entre as festas de bebida e o conteúdo das pregações dos caraíbas, os assim chamados “profetas” tupi. Esses incitavam a todos a abandonar a “terra má” e buscar a terra sem mal, onde o trabalho seria abolido – o milho cresceria por si só, as flechas iriam sozinhas buscar a caça –, as regras de descendência e casamento, suspensas, e o tempo, dedicado integralmente à dança e à bebedeira. Como já salientado, o complexo canibal revelava, assim, dois modos de *relação* com o mundo celestial: de um lado, o modo individual perseguido pelo matador (a *fusão ritual*); de outro, o modo coletivo por aqueles que partilhavam comida e bebida (a *comunicação embriagada*). Ora, o profetismo não era senão a radicalização dessa segunda via: convocava a todos, membros de diferentes grupos locais, aliados e inimigos, à tarefa de fazer o tempo de exceção da cauinagem uma regra²⁶.

A célebre descrição que o Padre Manuel da Nóbrega faz aos Irmãos de Coimbra ilustra bem esse ponto:

De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de longes terras, fingindo trazer santidade. E ao tempo de sua vinda lhes mandam alimpar os caminhos e vão-nos receber com danças e festas, segundo o seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos, umas às outras, e pedindo o perdão delas. Em chegando feiticeiro com muita festa ao lugar, entra numa casa escura, e põe uma cabaça, que traz, em figura humana, em parte mais conveniente para os seus enganos, e, mudando a sua própria voz como de menino, e, junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, não vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltar que comer, e que hão-de matar muitos de seus contrários e cativarão muitos para os seus comeres. E promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão-de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quiserem; e outras coisas semelhantes lhes diz e prometem com que os engana. De maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas as quais crêem. E acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem endemoninhadas, como decerto o são, deitando-se em terra e escumando pelas bocas; e nisto lhes persuade o feiticeiro, que então lhes entra a santidade, a quem isso não faz, tem-lho a mal. E depois oferecem-lhe muitas coisas (1549:63-64).

O relato de Nóbrega, ainda que imerso em espanto, contém elementos importantes. Em primeiro lugar, acentua o estado de festa que deveria ser promulgado e a continuidade do complexo canibal. Em seguida, atenta para o lugar fundamental das mulheres nessa “virada”: elas tornavam-se cúmplices do profeta e, como ele, “que fingia trazer santidade” e conversava com espíritos que habitavam os maracás, eram apresentadas como “endemoniadas”. Na promessa de vida longa, as velhas pareciam ser as mais beneficiadas: tornar-se-iam moças e poderiam se casar com quem bem quisessem, o que expressava a quebra das regras de casamento. Ébrias de cauim e como que xamanizadas, as mulheres, que, como o profeta, reuniam uma densa coletividade, buscavam para si o destino do matador: ser um deus antecipado na terra. E, ainda, decretavam, nesse mundo, um estado de abundância acessível a todos.

Como demonstra Viveiros de Castro (1986), em sua comparação dos materiais tupi-guarani, antigos como atuais, a pessoa tupi vive sempre *entre* dois mundos, é sempre uma figura do *devir*: o mundo dos homens (atual) é tido como transitório; ao passo que o mundo dos deuses e inimigos (virtual), como destino. Entre essas populações, a função do ritual (e, nesse ponto, poderíamos incluir o xamanismo) consiste justamente em explicitar essa condição e promover, assim, uma fusão e/ou comunicação entre os dois planos. Por meio da ação ritual, o antigo matador tupi, assim como o araweté, tornava-se um “deus antecipado”, visto que matar era divinizar-se em vida, alcançar uma espécie de imortalidade. O mesmo poderia ser dito do profeta descrito pelos cronistas, esse “homem-deus”, que, diferentemente do xamã araweté, “morto antecipado”²⁷, não mantinha distância alguma do mundo celestial, pelo contrário, devia recriá-lo no espaço. Em suma, o “devir-deus” é, para esses povos, um destino que pode ser antecipado na terra e, nesse sentido, ele oferece uma solução para o paradoxo fundante. As cauinagens sem fim, prometidas pelos antigos profetas, propiciavam uma experiência coletiva desse devir, propunham a realização de uma utopia na terra. Não obstante, se os diversos profetismos de que temos notícia podem culminar na promessa de uma mudança radical, irreversível, as cauinagens oferecem, por definição, uma possibilidade de reversão: tudo se passa como se elas se apropriassem do mundo dos deuses para constituir o mundo dos homens, o mundo do parentesco e da aliança política.

A cauinagem é, assim, perpassada pelo mesmo paradoxo que a pessoa humana, que se divide entre o *estar* aqui e o *buscar* lá, entre o sentir-se *pesado* e o sentir-se *leve*, entre o *individualizar-se* (também *indivduar-se*) e o *transformar-se* (ultrapassar os limites de si e de sua espécie). Como pontua Dominique Gallois (1988), para os Wajãpi do Amapari, a leveza designa um estado em que o princípio vital se desprende do corpo e viaja a patamares cósmicos. O transe xamânico e o sonho são expressões deste estado, visto que são entendidos como a viagem do princípio vital a universos invisíveis. Ora, esse sair de si não é isento de perigos, pois acarreta uma perda de controle sobre si mesmo e, quiçá, um processo irreversível, que pode levar à loucura e à morte. Segundo Gallois, sentimentos como o sofrimento, a tristeza, o medo e a saudade são também responsáveis pela produção desse estado de leveza, que torna a pessoa vulnerável. O estado pesado, em contraste, produz-se pela alegria, por exemplo, aquela que irrompe do canto e da dança coletivos, que fazem com que todos se sintam fazendo parte de uma mesma coletividade. O peso faz com os vivos esqueçam, por um momento, os mortos ausentes e os malogros da existência. Entre os Araweté, Viveiros de Castro encontra o mesmo sistema leve/pesado, sentimentos que ele designa como “afecções corpóreo-espirituais” (1986:481), ou seja, estados a meio caminho entre o psíquico e o corpóreo, estados por assim dizer “psicossomáticos”²⁸. Ora, se o peso está ligado a uma espécie de auto-consciência, a leveza designaria a sua perda ou alteração, por transportar a pessoa para uma realidade invisível e sobrenatural, o que só seria seguro se realizado de modo controlado, por exemplo, pelo xamanismo ou por rituais coletivos²⁹.

A embriaguez de cauim deve ser compreendida entre ambas as afecções. Ora, a festa caracteriza-se pela alegria de alterar-se. Como acentua Gallois, os Wajãpi do Amapari designam a embriaguez pela noção de *ka’o*, ao mesmo tempo estar pesado e alegre. Não obstante, quando conduzida ao excesso, o que costuma ser freqüente, a bebedeira produz o descontrole e introduz o perigo – a leveza. Como a sexualidade, à qual está intimamente relacionada, traz em si um paradoxo decisivo: ao mesmo tempo em que faz pesar os parceiros, submete-os a uma situação de vulnerabilidade. Com efeito, o cauim integra um conjunto de substâncias – dentre elas o célebre par mel e tabaco (Lévi-Strauss 1966) – que se situam numa posição ambígua entre o *alimento supremo* (porque não teve de ser cozinhado, já está dado) e o *veneno extremo*, entre o estimulante e o entorpecente. Tânia Lima, por exemplo, afirma que é próprio do cauim juruna alegrar e depois matar, intensificando a sociabilidade a um tal ponto que faz dos homens inimigos uns dos outros. Trata-se esse de um limiar que os Juruna condenam, mas nem por isso deixam de arriscar: “É que o cauim não é fonte de alegria sem despertar ao mesmo tempo, de um lado, o ciúme, e de outro, o desejo sexual ilícito” (1995:411).

Beber é, pois, um ato perigoso e tem de ser controlado. Veja-se o desfecho de uma tragédia como *As Bacantes*, de Eurípedes. Dionisos, furioso com o não-reconhecimento de sua natureza divina pelas autoridades de Tebas, embriaga, com seu vinho, as filhas de Cadmo, que integram a trupe das bacantes e saem de si. Entre elas, Agave participa da mutilação de seu próprio filho, Penteu, jovem rei de Tebas, pensando se tratar de um filhote de leão. A vingança do deus se consuma: aquele que combateu com mais fervor os cultos dionisíacos era, então, executado em um deles, era feito a vítima animal do sacrifício a Baco. Ora, a vulnerabilidade provocada pelo vinho, encenada por Eurípedes, assemelha-se àquela do cauim: ao ver seu filho como leão, Agave revela uma “comutação de perspectiva” (Viveiros de Castro 1986 e 2002e), pois somente um animal pode ver um humano como animal. O seu destino é trágico: será abandonada ao exílio e errará por entre os bárbaros. Algo análogo pode acontecer a alguém que sucumbe ao excesso de cauim: tornar-se feroz e agredir um parente ou

mesmo aprisionar-se em uma posição não-humana para todo sempre, transformar-se em animal, em espírito, abandonar o mundo dos parentes e conterrâneos, enfim, morrer³⁰.

A embriaguez do cauim abriga em si o paradoxo, acima salientado: de um lado, celebra a permanência de todos no mundo humano; de outro, atualiza o desejo de “sair de si”, superar a condição de humanidade, assemelhar-se aos deuses, que vivem em uma terra de abundância, em que todo dia é dia de festa, e onde a música e a dança são um estado contínuo. De certo modo, a promessa da embriaguez – ser alegre, como os homens, e leve, como os deuses – é como a do profetismo: estabelecer na terra o lugar do devir-deus e fazer com que ele seja obtido sem que seja preciso morrer. Como afirma Hélène Clastres (1975), na terra sem males dos antigos Tupi e Guarani, a sociedade – a lei, o trabalho, as regras de aliança – transformava-se em seu próprio mal. Nesse sentido, oferecia uma contra-ordem, em que se recusava toda regra e proibição, em que se abandonava a humanidade para, enfim, tornar-se deus. Os caraíbas buscavam romper com a patrifocalidade vigente³¹, designando-se, como Dionisos, descendentes diretos de um deus, que haveria copulado com uma mulher. Essa revolta contra uma ideologia da concepção que privilegia a linha paterna parece, como inscrito no relato de Nóbrega, incluir a participação decisiva das mulheres (sobretudo as velhas), as verdadeiras donas do cauim, cúmplices e como que em transe, como as bacantes, dos profetas.

Hélène Clastres oscila em apresentar os caraíbas seja como capazes de mobilizar um grande número de pessoas, seja sob a figura de párias, totalmente marginais, errantes e solitários. Sob sua interpretação, eles revelariam uma feição sobretudo ascética, manifestada, por exemplo, pelos seus freqüentes jejuns. Diferentemente da interpretação de Hélène Clastres sobre o profetismo, penso que a cauinagem e sua embriaguez não sejam uma negação total do mundo humano, e que jamais estariam próximas de uma espécie de ascetismo; elas veiculavam, isso sim, o desejo de instauração de uma ordem divina na terra, desejo inerente à própria produção da socialidade. É preciso experimentar o devir – deus, inimigo ou animal –, ainda que se saiba que essa experiência tem como limite uma transformação irreversível, a própria morte. O que o profetismo radicaliza (mas jamais inventa) – a proposta de rompimento total com esse mundo e, portanto, o deslocamento desenfreado no espaço –, a cauinagem busca conciliar: seu desafio consiste justamente em explicitar o tal paradoxo – ser deus e ser homem – para superá-lo, para extrair da porção “deus” (e também “animal”) da existência a sua feição “homem”, para construir o parentesco e a aliança política sabendo-os precários, instáveis.

As cauinagens antropofágicas dos antigos Tupi da costa ensinam que o ser humano pleno era, por excelência, aquele que podia tornar-se deus. É essa relação homem-deus não era de mimese, como supôs Aristóteles em sua *Política*, mas de devir, como sugeriram Hélène Clastres e Viveiros de Castro. Nesse sentido, as grandes festas que intrigavam os cronistas no Quinhentos – e que dificilmente serão esquecidas por muitos povos ameríndios atuais, ainda ávidos produtores e consumidores do cauim – remontavam menos à Grécia de Penteu e da pólis, onde foi se erguer a Razão domesticada, que à Grécia dos cultos dionisiacos, cuja experiência da embriaguez – sair de si, alterar-se – elevava à potência a comunicação (que por vezes turvava-se em metamorfose) entre conterrâneos e estrangeiros, homens, deuses e animais.

Renato Sztutman é doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

NOTAS

- 1 Este artigo é a adaptação e ampliação de uma comunicação apresentada no seminário *La Pirogue Ivre: bières traditionnelles en Amazonie*, organizada por Philippe Erikson no Musée Français de la Brasserie, Saint Nicolas-de-Port, maio de 2004. Agradeço a Philippe Erikson por ter me encorajado a escrevê-lo e a retornar a um tema que sempre me apaixonou. Desenvolvimentos do argumento aqui presente podem ser buscados em Sztutman (2000, 2004, 2005, 2006).
- 2 Ver, a esse propósito, a análise de Beatriz Perrone Moisés (2003) sobre as categorias, na legislação colonial portuguesa, de índios “aldeados”, “aliados” e “contrários”, e as possibilidades de decretar, em relação aos últimos, a guerra justa.
- 3 Tanto Léry, como André Thevet e outros enfatizam a centralidade das mulheres na produção de cauim. Thevet, no entanto, parece ter notado um ponto decisivo, despercebido por Léry: o cauim deveria ser produzido por mulheres púberes, ou seja, virgens (ver Lestringant 1994, 1997). Infelizmente não há espaço, no momento, para a comparação das diferentes descrições sobre a feitura do cauim. Centro-me no relato de Léry, que me parece bastante completo, deixando para um trabalho futuro a apresentação mais exaustiva das descrições dos cronistas quinhentistas e seiscentistas.
- 4 Nota-se que a descrição de Léry apresenta muitos pontos em comum com a etnografia moderna. Para uma receita atual de cauim (caxiri), ver F. Grenand (1996 e 2004), sobre os Wajãpi (Tupi-Guarani) do Oiapoque. Ver também Sztutman (2000 e 2006).
- 5 Segundo Tânia Stolze Lima, os Juruna (Yudjá), povo de língua do tronco tupi do Médio Xingu, costumam beber de maneira exagerada em suas cauinagens, confirmando o padrão já observado no Quinhentos pelos viajantes. “O baixo teor alcoólico do cauim implica que só se realiza o desejo de embriagar-se tomando uma quantidade que excede os nossos padrões. Poder-se-ia supor que beber imoderadamente seja um viés meu ao qual os Juruna são indiferentes. Em absoluto. Bebem demais de seu ponto de vista mesmo. Beber mais que consegue é um valor por assim dizer cívico, tanto que isso desperta entusiasmo e mesmo orgulho. Beber além do limite, além do que se pensa ser capaz, é uma conduta que se traduz em outros planos do desdobramento da cauinagem, de forma que tudo é elevado à potência” (1995:375).
- 6 Nota-se que Léry vivia em uma época em que a religião cristã, católica e reformada, se constituía em oposição a práticas pagãs. Era preciso extirpar práticas fundadas na contigüidade com o mundo sobrenatural, como a feitiçaria ou bruxaria, vistas como mediações demoníacas. Como bem sinaliza Lestringant (1994, 1997), na disputa pela legitimidade da fé, as acusações de arcaísmo circulavam entre os próprios cristãos. Daí o esquentado debate entre huguenotes e católicos a respeito da Eucaristia, do mistério da transubstanciação do corpo e do sangue de Cristo. A esse respeito, os reformados acusavam os católicos de antropofagia, aproximando-os do universo pagão no qual se encontravam os Tupi da costa, cujas almas eram o que os missionários pretendiam “salvar”.
- 7 A idéia do cauim como marcador temporal – marcador tanto dos ciclos agrícolas como do ciclo de vida – encontra-se em muitas etnografias de povos atuais. Antonella Tassinari (2003) demonstra, por exemplo, como o *caxiri* (como a bebida é chamada na região das Guianas) é indispensável na celebração das “festas grandes” e nas datas cívicas, bem como no término de trabalhos coletivos (mutirões) que atravessam a sociabilidade dos povos indígenas do vale do Uaçá (norte do Amapá). Em minha dissertação de mestrado (Sztutman 2000), sugeri que, entre os Wajãpi, dos dois lados da fronteira Brasil e Guiana Francesa, é possível vislumbrar festas de caxiri de diferentes magnitudes – do caxiri dos íntimos aos grandes festivais – proporcionais aos diferentes graus de sociabilidade, que vão da reunião de pessoas de diferentes casas até os encontros interétnicos. Philippe Erikson (2004), por seu turno, revela, entre os Matis do Vale do Javari, um tipo de cauim (composição e receita diferentes) para cada fase do ciclo de vida (nascimento, iniciação e morte).
- 8 Carlos Fausto (1992) faz referência, em seu balanço crítico sobre a literatura disponível sobre os Tupi da Costa, a grupos locais populosos (de dois a três mil habitantes), constituídos comumente por de quatro a oito casas (ou “malocas”), essas as verdadeiras unidades de produção dotadas de grande autonomia política. Nesse sentido, a realidade dos grandes grupos locais não minava o ideal sociológico desses povos, que consistia na autonomia de pequenos grupos locais. Para uma discussão sobre esse tema ver Clastres (1974).

- 9 Ora, este é um tema que se perpetua no tempo, como se pode notar nos relatos etnográficos sobre povos atuais. Um esboço de comparação entre as cauinagens de outrora e as atuais, como relatadas pelas etnografias americanistas recentes, pode ser encontrado em Sztutman (2000).
- 10 Faço menção aos três níveis de sociabilidade revelados por Viveiros de Castro (2002c). Em primeiro lugar, o nível local, onde se pode observar o parentesco propriamente dito, que cobre tanto relações de consangüinidade como de afinidade efetiva. Em seguida, o nível supralocal, onde reina a afinidade “classificatória” “virtual” e que Albert relaciona à aliança política. Por fim, o nível global, baseado na afinidade potencial, que é de fato uma “afinidade sem afins”, pois que não se efetiva.
- 11 Como afirma Tânia Stolze Lima (1995), para os Juruna (Yudjá), o cauim tem nome de gente, e é tido como filho da mulher que o prepara. Como acrescenta Viveiros de Castro (1986), para os Araweté, o dono do cauim era como pai de criança pequena, que tem de se submeter à *couvade*, esquentar o cauim como esquentava o próprio filho.
- 12 Os rituais de morte entre os Tupi da costa reenviam ao tema do endocanibalismo nas sociedades atuais. Entre os Yanomami, por exemplo, Albert (1985) identifica nos rituais de morte endocanibais – o *reahu*, quando não falta bebida fermentada – uma estrutura intercomunitária: se os co-residentes, geralmente parentes cognatas, são responsáveis por “chorar o morto”, os afins classificatórios devem ingerir suas cinzas, misturadas ao mingau de banana. Esse festim é sucedido pelo ritual exocanibal, baseado no envio de agressões, e que assume, dessa vez, uma versão minimalista, não envolvendo celebração coletiva, mas apenas a concentração do agressor.
- 13 Doravante, farei uso, de forma bastante livre, de uma mistura de informações extraídas tanto de fontes primárias quincentistas, como Hans Staden (1979 [1557]), André Thevet (1997 [1557]) e Jean de Léry (1980 [1578]), quanto de fontes secundárias, como Alfred Métraux (1967 [1928]), Florestan Fernandes (1989 [1948]) e Isabelle Combès (1992). Alguns paralelos reveladores com as sociedades atuais também deverão ser aproveitados.
- 14 Em algumas fontes lemos que o costume era casar a viúva de um morto recente – o mesmo que estaria sendo vingado – com o cativo. De fato, uma viúva não podia contrair novo casamento antes de seu falecido marido ser vingado. Era preciso que a vingança se consumasse para que ela fosse “liberada”, e isso ocorria não raro com o seu casamento com o inimigo – morto este, ela poderia casar-se novamente, inclusive com o matador. Esse quadro não constituía, contudo, uma regra fixa.
- 15 Houseman e Severi (1994) vêem na forma paradoxal um mecanismo inerente a toda comunicação ritual. Ou seja, o ritual procura estabelecer ligações lógicas entre premissas – por exemplo, *ser homem e ser deus* – que podem soar como contradição. Viveiros de Castro, em seu célebre estudo *Araweté, os Deuses Canibais* (1986), demonstrou que em cosmologias como a dos tupi-guarani, esta ligação já está dada, ou seja, ser homem é ser deus, pois o sujeito não é uma posição fixa, mas um ponto de vista, e porque a questão ontológica fundamental não diz respeito ao Ser, mas ao Devir. De certa maneira, entre os povos tupi-guarani, a identidade já nasce paradoxal e, desta feita, o papel do ritual – antropofágico, no caso dos antigos – não é senão dar visibilidade a esses paradoxos através de palavras e/ou imagens.
- 16 Esse dado vai ao encontro da etnografia dos Parakanã fornecida por Carlos Fausto (1995). Segundo o autor, os Parakanã, como os Tupinambá, combinam a fórmula avuncular (casamento com a sobrinha – ZD) à dravidiana (casamento entre primos cruzados – no caso parakanã, dado a uma inflexão patrilateral), revelando um grau elevado de manipulação da terminologia de relações. Essa prática avínculo-patrilateral garante uma dispersão mínima e uma prática de casar o mais perto possível, o que conduz ao fechamento das parentelas e à fragmentação do grupo inclusivo, devido à dificuldade de compor interesses entre parentes agnáticos distantes.
- 17 Como evidencia Florestan Fernandes, a sobrinha era chamada pelo tio materno de “minha futura esposa” e, quando de seu nascimento, era este quem costumava cortar o seu cordão umbilical. Um mito sobre o dilúvio primordial e o repovoamento da terra narrado por Cardim evidencia o problema do casamento avuncular: “Dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens e que somente um escapou em riba de um janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe e que estes dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação” (apud Fernandes 1989 [1948]:186).
- 18 A virilocalidade como privilégio *versus* a uxori-localidade como regra é um tema que reaparecerá nas etnografias de muitos povos amazônicos atuais.

- 19 Não podemos esquecer, nesse ponto, da análise clássica de Pierre Clastres (1974) sobre a chefia ameríndia. De modo geral, a poliginia é um dos principais atributos de um chefe que, em contrapartida, deve ser generoso, oferecendo ao grupo bens e palavras.
- 20 A diferença do modelo guianense proposto por Overing, os Tupi quinzentistas faziam da guerra um tema não relegado ao tempo do mito, mas uma prática substantiva. Nesse sentido, o universo da alteridade era-lhes evidenciado a todo momento e jamais mascarado. Para uma crítica ao modelo de Overing e uma proposição de como lidar com o problema da alteridade nas Guianas, ver Grupioni (2005).
- 21 Hans Staden narra, por exemplo, que ele foi dado como vítima (ao mesmo tempo que xerimbabo) ao tio paterno de seu captor, o que significava uma retribuição (ver, sobre esse ponto, Métraux 1967 [1928]). Gabriel Soares de Souza assume, de modo semelhante, que o captor era raramente escolhido como matador. De modo geral, é possível supor que a relação entre o captor e o matador passava por um laço de “descendência” e, assim, evocava uma noção de substituição por semelhança. Não obstante, é preciso ressaltar que esse tipo de laço não encontrava, entre os antigos Tupi, um lugar propriamente estrutural – noções como herança, por exemplo, não podem ser aplicados a este contexto (ver Fausto 1995).
- 22 Sobre o significado, entre diversos grupos tupi-guarani, do tratamento das ossadas – uma *osseopraxis* – ver o artigo recente de Olivier Allard (2003).
- 23 No exemplo kuna (Chibcha, Panamá) trabalhado por Carlo Severi (2002), a noção de “identidade complexa” está ligada à palavra entoada pelos cantos. O enunciador, no caso, o xamã que atua em um ritual terapêutico, constrói-se ritualmente como plural, multi-subjetivado: é ele ao mesmo tempo homem capaz de curar e animal predador, causa da “loucura”. O autor propõe, a partir deste exemplo, um modelo geral de comunicação ritual, em que o enunciador é transformado em uma figura complexa e tem, no momento da enunciação, condensadas em si identidades paradoxais.
- 24 Como demonstra Dominique Gallois (1988), nas festas de caxiri wajãpi é costume executar músicas e cantos roubados de animais (veja-se a festa dos peixes), de agentes sobrenaturais (veja-se os turés, “clarinetes”) e mesmo de antigos inimigos de guerra. Em muitas dessas festas, que reúnem gentes de grupos locais distintos, é comum assistir a um duelo entre um inimigo representado por um dançarino e um cantador, que findará por matá-lo ritualmente com flechadas e bordunadas. Durante essas ocasiões, a embriaguez é a regra. Entre os Araweté, Viveiros de Castro enfatiza também a figura do cantador, que deveria vir, idealmente, de uma aldeia distante e ao redor do qual todos dançam. O canto que dele emana é a própria palavra do inimigo de guerra.
- 25 Tomo emprestado de Anne-Christine Taylor o termo “magnitude”, pelo qual ela se refere à constituição dos grandes guerreiros entre os Achuar (Jivaro). Faço menção a uma comunicação da autora – “Les liens sociales chez les Achuar” – ocorrida no seminário de Philippe Descola na EHESS, 13 de maio de 2004.
- 26 Como propõem Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985), o profetismo tupinambá não consiste numa revolução contra a ordem social estabelecida pelos chefes de guerra (tal a tese de Hélène Clastres 1975) mas, pelo contrário, numa espécie de “fundamentalismo”, exacerbação dos ideais guerreiros e do repúdio à aliança.
- 27 Entre os Araweté, sugere Viveiros de Castro (1986), o xamanismo assume uma função de comunicação com o mundo dos deuses. O xamã, no entanto, não é aquele que se transforma em deus, é antes aquele que se comunica com eles e comunica aos homens a palavra deles, citada que é nos cantos. “O xamã é como um rádio”, tal a imagem empregada pelo autor para descrever esse processo de mediação entre o mundo dos homens e o mundo celestial.
- 28 Peter Gow (s/d) aponta, nesse sentido, a importância dos estudos sobre os “bodily states” – estados corporais, mas que envolvem mais do que a noção fiscalista de corpo – para pensar a produção da pessoa e da convivialidade social. A embriaguez do cauim seria, nesse sentido, um “bodily state”, assim como o efeito produzido pelo uso de alucinógenos, como a ayahuasca.
- 29 É nesse sentido que beber só pode ser um ato coletivo e ritual se pretende recobrar um sentido plenamente cosmológico. Quando estive entre os Wajãpi do Oiapoque, que acumulam grande fama na região pela sua produção e consumo de cauim, percebi que aqueles que bebiam sós, que faziam da bebedeira um dado cotidiano e destituído de qualquer regra, eram tratados com desdém. Nesse sentido, os Wajãpi do Oiapoque, que não raro misturavam em suas cauinagens o cauim de mandioca e as bebidas destiladas dos brancos (tafiá), distinguiam entre a “bebedeira produtiva” e a “bebedeira destrutiva”, que redundava no mais das vezes no alcoolismo e num estado de extrema vulnerabilidade e perigo.

- 30 A comparação do ritual antropofágico com os cultos dionisíacos gregos, que se ofereciam como uma espécie de contra-ordem em relação mundo da pólis, pode ser encontrada em Viveiros de Castro (1986). Segundo o autor, da mesma forma que o dionisismo, a antropofagia tupi aposta num devir-animal: como se aqueles que comiam a carne do inimigo se transformassem, todos, em jaguares, “comedores de cru”. O canibalismo revela-se, assim, “crítica animal da sociedade; mas também uma vontade de divinização” (: 696), uma crítica da condição humano-política. “Ao matador o espírito e as palavras, o nome; aos demais, a carne e o sangue” (: 695).
- 31 Hélène Clastres parece ter sobreestimado o princípio de patrifiliação entre os antigos Tupi-Guarani. Lendo os dados das crônicas à luz do material atual sobre o parentesco tupi, é possível concordar com Fausto (1995), que não vê na descendência tupi um princípio propriamente estrutural, tendo nos patrigrupos unidades com pouca profundidade e pouca importância na regulação matrimonial (a não ser quando se prestam a transmitir relações de afinidade).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. 1985. Temps du Sang, Temps des Cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne). Thèse de doctorat. Paris X-Nanterre.
- ALLARD, Olivier. 2003. "De l'Os, de l'Ennemi et du Divin: réflexions sur quelques pratiques funéraires Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes* 89 (2): 149-169.
- ANCHIETA, Pe. José de. 1933. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e Eduardo Viveiros de Castro. 1985. "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes* 71:191-208.
- CLASTRES, Hélène. 1972. "Les Beaux-Frères Ennemis: a propos du cannibalisme tupinamba". *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (6 – *Destins dui cannibalisme*): 71-82.
- _____. 1975. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi*. Paris: Seuil.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- COMBÈS, Isabelle. 1992. *La Tragédie Cannibale chez les Anciens Tupi-Guarani*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ERIKSON, Philippe. 2004. "Bières, Masques et Tatouages chez les Matis d'Amazonie Brésilienne". In Ph. Erikson (org.) Catálogo da exposição *La Pirogue Ivre: bières traditionnelles en Amazonie*. Saint Nicolas-du-Port: Musée Français de la Brasserie.
- EURIPIDE. 1962. "Les Bacchantes". In *Tragédies Complètes II*. Édition de Marie Delcourt-Curvers. Paris: Gallimard.
- FAUSTO, Carlos. 1992. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In M. Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1995. "De Primos e Sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará". In E. Viveiros de Castro (org.) *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. 2001. *Inimigos Fiéis: guerra, história e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FERNANDES, Florestan. 1989 [1948]. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec.
- _____. 1970 [1952]. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Edusp/Livraria Pioneira.
- GALLOIS, Dominique. 1988. O Movimento na Cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- GRELAND, Françoise. 2004. "L'art de la bière de manioc chez les Wayãpi de la Guyane". In Philippe Erikson (org.) *La Pirogue Ivre: bières traditionnelles en Amazonie*. Saint Nicolas-du-Port: Editions du Musée Français de la Brasserie.
- GOW, Peter. s/d. "Asleep, Drunk, Hallucinating: altering bodily state through consumption in eastern Peru". Ms.
- GRELAND, Françoise. 1996. "Cachiri: l'art de la bière de manioc chez les Waiãpi de Guyane". In Marie Claire Bataille-Benguigui & Marie Claire Cousin (orgs.) *Cuisines, Reflets des Sociétés*. Paris: Ed. Sepia/Musée de L'Homme.

GRUPIONI, Denise Fajardo. 2005. "Tempo e Espaço na Guiana Indígena". In D. Gallois (org.). *Redes de Sociabilidade nas Guianas*. São Paulo: Humanitas.

HOUSEMAN, M. & C. SEVERI. 1994. *Naven ou le Donner à Voir: essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: Eds. MSH/CNRS.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Mouton.

LÉRY, Jean de. 1994 [1578]. *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Livre de Poche.

LESTRINGANT, Jacques. 1994. "Léry ou le Rire de l'Indien". In J. Léry, *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Livre de Poche.

_____. 1997. "Introduction à *Les Singularités de la France Antartique*". In A. Thevet, *Les Singularités de la France Antartique*. Paris: Éditions Chandeigne.

LIMA, Tânia Stolze. 1995. *A parte do Cauim: etnografia juruna*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

MÉTRAUX, Alfred. 1967. "L'Anthropophagie Rituelle des Tupinambá". In *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.

NÓBREGA, Pe. Manuel. 1955. *Cartas do Brasil e mais Escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra.

OVERING, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people from Orinoco basin*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1983. "Elementary Structures of Kinship: a comparative note on guianese, Central-brazilian and North-West Amazon social political thought". *Antropologica* (59-62): 331-48.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2003. "Verdadeiros Contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial". *Sexta Feira* (7): A24-A34. São Paulo: Ed. 34.

RIMBAUD, Arthur. 1998. "Illuminations". In *Arthur Rimbaud: prosa poética*. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks.

SEVERI, Carlo. 2002. "Memory, Reflexivity and Belief: reflections on the ritual use of language". *Social Anthropology* 10(1): 23-40.

SOARES DE SOUZA, Gabriel. 1987 [1587]. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.

STADEN, Hans. 1998 [1557]. *Hans Staden*. Rio de Janeiro: Dantes.

SZTUTMAN, Renato. 2000. *Caxiri, a Celebração da Alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP.

_____. 2004. "Kawewi pepique: les caouinages anthropophages des anciens Tupi-Guarani". In Ph. Erikson (org.). Catálogo da exposição *La Pirogue Ivre: bières traditionnelles en Amazonie*. Saint Nicolas-de-Port: Musée Français de la Brasserie.

_____. 2005. *O Profeta e o Principal: a ação política indígena e seus personagens*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP.

_____. 2006. Cauim, Substância e Efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas na Amazônia. In B. Labate, S. Goulart

& M. Fiori (orgs.) *Drogas: perspectivas das ciências humanas*. São Paulo: Mercado de Letras.

TASSINARI, Antonella. 2003. *O Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp.

THEVET, André. 1997 [1557]. *Les Singularités de la France Antartique*. Paris: Éditions Chandeigne.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.

_____. 2002a. “O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2002b. “A Imanência do Inimigo”. In *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2002c. “O Problema da Afinidade na Amazônia”. In *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2002d. “Atualização e Contra-Efetuação do Virtual: o processo do parentesco”. In *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2002e. “Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena”. In *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

***Cauim pepica* – Notas sobre os antigos festivais antropofágicos**

RESUMO

Este artigo retoma a discussão sobre o lugar das festas de bebida fermentada – cauinagens – na socialidade dos povos de língua tupi-guarani que habitavam a costa brasileira nos séculos XVI e XVII. Presentes em todos os momentos de passagem, as cauinagens mais importantes eram aquelas realizadas por ocasião de ritos antropofágicos. Não é possível compreender a construção do parentesco, das alianças políticas e das diferentes subjetividades (dos matadores, dos xamãs, das mulheres etc.) entre os Tupi da costa sem a consideração desses ritos. Além disso, eles dão forma a uma crítica da condição humana e social, encontrando-se, assim, com os chamados movimentos proféticos, busca de um espaço-tempo no qual a festa é perpétua.

PALAVRAS-CHAVE: bebidas fermentadas, ritual, antigos Tupi da costa, guerra, profetismo.

***Cauim pepica* – Notes on the former anthropophagical festivals**

ABSTRACT

This article regains the discussion about the role of the drinking parties in some tupi-guarani peoples' (XVI and XVII centuries) sociality. Present in all moments of passage, the most important drinking parties one could find in Brazilian coast of such times were those which were performed in order to support anthropophagical rites. It is not possible to understand the construction of kinship, political alliances as well as different subjectivities among those peoples without the consideration of these rites. Besides, they give shape to a critic of the human and social condition, which is also the basis of the so called prophetic movements, a kind of search of a space-time in which feast is a permanent state.

KEYWORDS: beer, ritual, ancient Tupi of brazilian coast, warfare, prophetism.