

O mito da Terra Sem Mal e os Tupinambá

The Myth of the Land Without Evil and the Tupinambá

João Emiliano Fortaleza de AQUINO

Doutorado em Filosofia PUC-SP,

Docente permanente do PPGFIL UECE

E-mail: emiliano.aquino@uece.br

RESUMO:

Em diálogo com autores recentes e com base numa leitura das crônicas dos séculos XVI e XVII, o artigo apresenta uma reflexão crítica da postulação, por Alfred Métraux, Pierre Clastres e Hélène Clastres da existência de uma narrativa (mito) da Terra Sem Mal entre os antigos Tupinambá. Nisso, desenvolve uma crítica às teses clastrianas em três níveis: metodológica, histórica e política. Trata-se, primeiramente, de mostrar que os Clastres se mantêm metodologicamente numa orientação essencialista e anti-histórica, possibilitada por Curt Nimuendaju (1914) e inaugurada por Alfred Métraux (1928), trilha que unifica antropologicamente o conjunto dos Tupi-Guarani, desprezando as especificidades etnológicas e históricas de seus diversos povos. Em seguida, argumenta que são historicamente infundadas suas teses básicas, a saber, a do confronto entre *morubixaba* e *pajé/karaíba*, como expressões do conflito entre o religioso e o político, a sociedade e o Estado em vias de aparecer. Por fim, opõe-se à tese de que as migrações dos Tupinambá nos séculos XVI e XVII ocorrem a despeito da Ocupação Colonial, pois seriam movidas pelo conflito interno às comunidades tupinambá (sociedade *versus* Estado), do que resultaria a procura da assim chamada Terra Sem Mal. Enfim, trata-se neste artigo de demarcar um campo do Pensamento Tupinambá, sua relação com a morte e com os mortos (fundamental à sua cosmologia fisicalista), e reinscrever as migrações tupinambá dos séculos XVI e XVII no cenário de resistência antiescravista e anticolonial dos povos nativos.

PALAVRAS-CHAVE: Terra Sem Mal; Pensamento Tupinambá; Migrações indígenas; Colonização.

ABSTRACT:

In dialogue with recent authors and based on readings of sixteenth- and seventeenth-century chronicles, this article presents a critical reflection regarding the postulation put forth by Alfred Métraux, Pierre Clastres, and Hélène Clastres, namely, the existence of a narrative (myth) of the Land Without Evil among the ancient Tupinambá people. In doing so, it develops a critique of their theses on three levels: methodological, historical, and political. First, it demonstrates that Pierre and Hélène Clastres maintained a methodologically essentialist and anti-historical orientation, made possible by Curt Nimuendaju (1914) and inaugurated by Alfred Métraux (1928), a path that anthropologically treated the Tupi-Guarani as a unified whole, disregarding diverse peoples' ethnological and historical specificities. Subsequently, this article argues that Clastres's underlying theses, namely, a confrontation between *morubixabas* and

pajés/karaíbas, are historically unfounded as expressions of the conflict between the religious and the political, society and the emerging state. Finally, this article refutes the thesis that Tupinambá migrations during the sixteenth and seventeenth centuries occurred despite colonial occupation, driven by internal conflicts within Tupinambá communities (society *versus* state), allegedly resulting in the search for the so-called Land Without Evil. Ultimately, this article seeks to describe a domain of Tupinambá thought, its relationship with death and the dead (fundamental to their physicalist cosmology), and to resituate the Tupinambá migrations of the sixteenth and seventeenth centuries within the context of anticolonial resistance among native peoples.

KEYWORDS: Land Without Evil; Tupinambá Thought; Indigenous Migrations; Colonization.

A Carla Damião,
que de fronteiras faz limiares.

I *Eppur si muove*: A crítica de Bartolomeu Melià a Curt Nimuendaju e Alfred Métraux

Num artigo fundamental sobre a busca da Terra Sem Mal (*yvy marane'ỹ*) pelos povos Guaraní, o antropólogo, etnógrafo e linguista Bartolomeu Melià (1990, p. 33) alerta para que essa expressão é “tão reveladora como enigmática”.¹ Embora já tivesse sido objeto de registro pelos jesuítas que desenvolveram a catequese entre os Guaraní desde o século XVII, como conceito etnográfico a Terra Sem Mal ganhou sua primeira (ou até então mais importante) apresentação por Curt Unkel Nimuendaju (1987), em *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani* (obra de 1914).² Por isso, para fazer entender a questão de Melià em seu artigo, preciso aqui de um *instantim mode explicar* algo de Nimuendaju. Este inicia seu livro justamente relatando experiências, entre os Guaraní, de um “movimento religioso [no século XIX] que até hoje [início do século XX, bem entendido] não está completamente extinto”:

Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da “Terra Sem Mal” [...]. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora. (Nimuendaju, 1987, p. 8-9).

¹ Para Cristina Pompa (1998, p. 62), a pesquisa e a obra de Bartolomeu Melià demarcam a partir dos anos 1980 um novo momento dos estudos etnográficos e antropológicos sobre os Guaraní (e, com isso, os Tupi-Guarani), após a grande influência, na década anterior, das obras de Pierre e Hélène Clastres. O pensamento de Melià expressa uma nova orientação metodológica, de “corte historiográfico”, por isso sua obra se constitui na “pesquisa mais cuidadosa sobre a etno-história guarani, pesquisa que se baseia principalmente na análise atenta da primeira documentação jesuítica”. Falecido em 2019, Bartolomeu Melià conviveu desde 1969 (com um intervalo entre 1978 e 1989, quando se exilou no Brasil devido à sua expulsão pela ditadura Stroessner) com os Guaraní do Paraguai, seja como antropólogo, seja como padre jesuíta em seu trabalho pastoral e sua militância política.

² Trata-se de uma obra fundamental ao nascimento do interesse acadêmico pelo “pensamento tupi-guarani” (assim mesmo, unificado), com base numa rica etnografia produzida entre os Apapocuva-Guarani do Centro-Oeste do Estado de São Paulo entre os anos 1905-1907. A discussão conduzida neste artigo não questiona a etnografia (nem o poder), mas discute criticamente as conclusões mais abrangentes, que são também de caráter filosófico, que Nimuendaju (e outros: Métraux e os Clastres) retiram dela.

Essa interpretação exclusivamente, ou preferencialmente, religiosa do conceito de Terra Sem Mal prossegue nos capítulos seguintes (sobre as narrativas cosmogônicas e sobre os rituais de pajelança), ganhando uma tematização própria no Capítulo V, no qual Nimuendaju (1987, p. 107) se pergunta sobre o móvel da expansão dos povos Tupi-Guarani pela costa “brasileira” até o século XVI: “poderá a marcante expansão daquelas hordas (*sic*) ao longo do mar, observada no início do século XVI, ser atribuída a causas bélicas, como se costuma supor, ou a motivos religiosos?” Generalizando as conclusões de sua própria etnografia dos Apapocuva-Guarani aos demais Guarani e mesmo aos antigos Tupinambá, conclui com a hipótese de que

a mola propulsora para as migrações dos Tupi-Guarani não foi sua força de expansão bélica, mas [...] provavelmente religiosa [i.é., a busca mítico-profética da Terra Sem Mal]; sua habilidade guerreira apenas lhes possibilitou realizar, até certo ponto, os seus planos. O século XX não raiou para os Tupi do litoral. Por isso decidi divulgar o que ouvi dos seus parentes, os Guarani do sul. (Nimuendaju, 1987, p. 108, entrecolchetes meus).

Com esse *pera aí*, penso que agora posso dizer de modo mais claro o objetivo de Melià em seu artigo: contra uma certa parcialidade que considera haver em Nimuendaju, que tende a reduzi-la a mito profético-religioso, quer mostrar vários sentidos filológicos e históricos possíveis à expressão Terra Sem Mal, assim como os diversos móveis de sua busca. De maneira sintética: ele busca desenvolver a tese de que a significação da Terra Sem Mal “não é unívoca e provavelmente inclui vários níveis de compreensão, assim como supõe vários momentos históricos” (Melià, 1990, p. 33).

Melià argumenta em termos filológicos, históricos, arqueológicos e etnográficos que a tradicional concepção guarani da Terra Sem Mal, cuja busca sem dúvida explicaria suas migrações (e não é essa sua divergência com Nimuendaju), conjunge desde condições ecológicas que favoreçam o plantio e a colheita das horticulturas tradicionais, a caça, a pesca e a coleta (o que tem a ver não só com a fertilidade do solo, mas também com as características topográficas, climáticas e da flora) a aspectos ético-culturais, relativos à boa convivência comunitária e à boa fruição religiosa (elementos que, em seu conjunto, se sintetizam na expressão *tekoha*).³ Em outras palavras, como ele insiste em dizer, não se constitui somente de condicionantes ecológicos e econômicos, “senão [também e inseparavelmente] sócio-políticos e religiosos” (Melià, 1990, p. 34, entrecolchetes meus). Desse modo, ao lado dos aspectos ecológicos e econômicos, uma “terceira dimensão da terra [para os Guarani] é a de ser um espaço habitável. O Guarani é um aldeão. Há um povoado e uma casa nos quais se concentra sua vida social e

³ “Como uma expressão que vem testemunhada desde antigamente e é usual entre os Guarani atuais, sua terra se identifica com o *tekoha*. Entretanto, a semântica do *tekoha* corre menos pelo lado da produção econômica que pelo lado do modo de produção de cultura. *Teko* é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu *Tesoro de la lengua guarani* (1639: f. 363 s), ‘modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume ...’ Pois bem, o *tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. A terra, concebida como *tekoha*, é, antes de tudo, um espaço sócio-político” (Melià, 1990, p. 36).

política. A terra se converte em plenamente humana quando há uma casa e um pátio” (Melià, 1990, p. 37). Sem qualquer essencialização do termo, Melià sugere aí que a Terra Sem Mal seria para os Guarani, assim, a cada vez, o instável e provisório *tekoha*.

Essa descrição cuidadosa – da qual só trago aqui alguns traços – tem o propósito, no artigo de Melià, de mostrar que a Terra Sem Mal se constitui de características várias e, contudo, concretas, sendo o móvel de sua busca não apenas especificamente religioso, como tende a dizer Nimuendaju (ou uma “causa final” (Clastres, 1978, p. 62)). O móvel da busca se impõe quando qualquer um desses aspectos (ecológico, econômico ou sócio-religioso), que inevitavelmente contamina os demais, instaura uma crise na vida comunitária, vida que é inseparável da terra em que os Guarani vivem (teríamos na crise, então, a causa eficiente da migração). A admissão de uma crise sempre possível se ampara numa tese cosmológica (que é também econômica e ética), profundamente antimetafísica, fundamental ao pensamento guarani: a da “instabilidade da terra”. “A terra está sustentada sobre um ponto de apoio que a qualquer momento pode cambalear-se e cair. Fragilidade e instabilidade ameaçam continuamente o universo guarani. A destruição está sempre no horizonte” (Melià, 1990, p. 39). Por isso, o Guarani se compreende sempre a caminho.⁴

As bases dessa consciência – que, para Melià, ganha simbolicamente contorno religioso (ainda que não necessariamente no sentido profético-religioso) – se encontram na experiência de cansaço da terra (resultado natural de suas técnicas agrícolas), de inundações e queimadas, de inquietações comunitárias e desacordos religiosos, de conflitos com outros povos nativos e... de agressões coloniais. Esta última forma de *mba’e meguã* (coisa má) conclui um ciclo de argumentação de Melià, pois à variedade de sentidos da *yvy marane’ỹ*, acrescenta-se agora sua variação histórica.⁵ A colonização não constituiria um aspecto indiferente a uma prática migratória movida por repetidas situações de instabilidade da existência e pela busca, igualmente repetida, da terra adequada à produção da vida comum (no sentido da *tekoha*). Antes, impor-se-ia como uma nova condição do movimento migratório, com a instauração de uma outra forma histórica de uso da terra, fundada a partir de então num sistema de propriedade através das *encomiendas*. Num escrito maior, Melià (*apud* Pompa, 1998, p. 63) indica ter havido aí, historicamente, uma mudança semântica da própria expressão *yvy marane’ỹ*: no *Tesoro de la lengua guarani* (1639), de Montoya,

⁴ Que o Guarani seja um aldeão, profundamente ligado à sua terra (*tekoha*), e esteja “sempre a caminho”, temos aí uma contradição produtiva, que ganha um caráter altamente dialético e uma diluição da diferença fixa entre sedentário e nômade (que, na historiografia, costuma ser chamado de seminômade, mas não semissedentário). Trata-se, nos Guarani, de uma boa percepção da condição histórica, perecível e mutável da existência social e da sua relação com a natureza. Devo a Nilo Aragão essa observação.

⁵ “[É] com a entrada dos espanhóis e suas vacas, quando este primeiro espaço guarani se vê profundamente perturbado e modificado. O comportamento depredador que sempre mostraram as sociedades coloniais, tanto no que respeita ao desmatamento como à caça, foi visto pelos Guarani como um mal irreparável. [...] A destruição é de proporções tão alarmantes que já não deixa alternativa [senão a] fuga para matas mais distantes” (Melià, 1990, p. 40).

aparece traducida como “suelo intacto, que no ha sido edificado”; y *ka'a marane'ỹ*, como “monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado”. Estas acepciones indican un uso ecológico y económico, que dista bastante del significado religioso y místico de “tierra sin mal” con que reaparece la expresión *yvy marane'ỹ* entre los Guaraní actuales.

Para Cristina Pompa (1998, p. 63),

sugere-se aqui a existência de um processo de transformação histórica que levou a uma mudança semântica da linguagem guarani, de ecológica à mística. Pressupõe-se assim algo nunca considerado até então: a possibilidade de que grupos Tupi e Guarani possam ter “repensado” os seus sistemas de significação e “transformado” seu universo cultural a partir do impacto cultural com o Ocidente colonizador e evangelizador.

Desse modo, segundo interpreta Pompa, o que a etnografia de Nimuendaju descreve dos Apapocuva-Guarani do início do século XX expressaria, para Melià, essa outra e nova significação histórica da Terra Sem Mal, agora sem dúvida mística, profético-religiosa. *Eppur si muove*.

A multiplicidades de sentidos da Terra Sem Mal (que, para Melià, não é unicamente o profético-religioso, como para Nimuendaju, embora ganhe, como tudo o mais entre os Guarani, um simbolismo religioso), assim como suas formas de acesso (que, em Nimuendaju, são “marcadas por um acentuado misticismo e têm na dança, que as acompanha, seu símbolo ritual” (Melià, 1990, p. 44)), bem como sua variação histórica (com o advento da invasão colonial e as decorrentes transformações no universo simbólico dos Guarani), leva Melià a um importante questionamento metodológico da tese de Nimuendaju. Este questionamento atinge também, e mais fortemente, a obra de Alfred Métraux (1979), *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis* (publicado em 1928):⁶

Nimuendaju supõe um “continuum” nos Guarani antigos e modernos que justificaria uma retrospectiva etnológica e uma teoria geral da migração, extensiva a todos os Tupi-Guarani de todos os tempos, a partir da etnografia de certos movimentos migratórios dos Guarani modernos. Deste modo, o que em Nimuendaju era hipótese, pretende tornar-se em A. Métraux prova histórica. Para isso, Métraux faz dos velhos textos, que relatam migrações de várias tribos tupi e guarani, uma leitura em chave apapokuva, ou se se prefere, em chave Nimuendaju [...]. (Melià, 1990, p. 45).

Assim, para Melià (que separa na passagem acima Tupi e Guarani, recusando-se à sua composição unitária), seus apontamentos históricos, etnográficos e arqueológicos não lhe permitem concordar com duas universalizações pretendidas por Nimuendaju e seguidas, com caráter de demonstração científica, por Alfred Métraux (que, no caminho de Nimuendaju, as estende aos Tupinambá da costa “brasileira”): os Guarani de antes e de agora (fundamentalmente, pré- e pós-

⁶ Em seguida à de Nimuendaju, outra obra fundamental para as pesquisas sobre o “pensamento tupi-guarani” desde o início do século XX, retomada pelos estudiosos brasileiros (tal o faz Florestan Fernandes) e, claro, franceses (como são os casos de Pierre e Hélène Clastres).

colonização) e “os Tupi-Guarani” de todas as etnias. Nimuendaju suporia um “Tupi-Guarani de todos os tempos” (o que, convenhamos, sugere bem a reafirmação do velho conceito de “povos sem história”).⁷

II A “natureza” sem história: A suposta busca religiosa da Terra Sem Mal pelos Tupinambá

A via interpretativa inaugurada por Nimuendaju e Métraux⁸ alcançaria ainda duas obras importantes sobre os Tupinambá. Refiro-me a *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (2003), e *A Terra Sem Mal*, de Hélène Clastres (1978).

A primeira dessas obras, publicada em francês em 1974, no ensaio que lhe dá título, prolonga as interpretações e as posições metodológicas de Métraux, chegando à tese da constituição de um suposto sistema profético-religioso autônomo e em conflito com o igualmente suposto sistema político. Nesse gesto, P. Clastres (2003, p. 230) mobiliza categorias totalmente estranhas à cultura tupinambá (profetas, deuses, paraíso terrestre, seguindo também nisso Nimuendaju e Métraux), para advogar um conflito entre “uma lenta emergência do poder político”, quando “começava a surgir o que teria podido se tornar um Estado”, com “a constituição de uma chefia cujo poder político não era negligenciável”, e “um sobressalto da própria sociedade [...] uma sublevação de alguma forma dirigida, se não explicitamente contra as chefias, ao menos, por seus efeitos, destruidora do poder dos chefes”.

Essa sublevação se constituiria com base na “predicação inflamada de alguns homens [i.é., os *karaíba*] que, de grupo em grupo [de aldeia em aldeia], concitavam os índios a tudo abandonar para se lançarem na procura da Terra Sem Mal, do paraíso terrestre” (Clastres, 2003, p. 231, entrecolchetes meus).⁹ Desse modo, o suposto (e bastante questionável) sentimento anti-hierárquico dos Tupinambá se manifestaria numa predicação “religiosa”, conduzida por “profetas” (como Nimuendaju, Métraux e ele

⁷ A partir de Nimuendaju, “articulando os dados etnográficos sobre os Guarani modernos com as fontes do século XVI e XVII [as crônicas, bem entendido], Métraux [...] tentou recompor o quadro da cultura tupinambá da época colonial, pressupondo a substancial identidade entre as duas sociedades” (Pompa, 1998, p. 44, entrecolchetes meus). Em outras palavras, Métraux retoma o “Tupi-Guarani de todos os tempos”, que Meliã imputa, com razão, a Nimuendaju, e com base nisso busca – diz ele próprio – preencher supostas lacunas e resolver possíveis desentendidos das crônicas dos dois primeiros séculos de colonização.

⁸ Da parte de Nimuendaju, a hipótese de, com base numa etnografia particular, universalizar suas conclusões para o conjunto dos Tupi-Guarani; da parte de Métraux, tomar uma etnografia recente (a de Nimuendaju sobre os Guarani dos Oeste paulista) como base e “prova histórica” (Meliã) de sua interpretação das crônicas dos séculos XVI e XVII que tratam dos Tupinambá da costa brasileira.

⁹ De um modo simples, para que a leitura possa prosseguir, as crônicas distinguem, sobre os Tupinambá, os pajés (*paié*, *pa'i*) e os *karaíba*, circunscrevendo a atuação médica, pedagógica e cultural dos primeiros à aldeia, enquanto os segundos não tinham aldeia, circulando entre várias (mesmo entre aldeias inimigas, tal o respeito de que gozavam). Esta é uma diferença apenas descritiva, que não alcança ainda a riqueza etnológica e antropológica das funções de uma e outra figura (*pajé* e *karaíba*) na cultura tupinambá.

próprio interpretam os *karaíba* tupinambá), que, buscando a Terra Sem Mal, impediria o “surgimento possível do Estado entre os Tupinambá” através da “destruição da sociedade” (Clastres, 2003, p. 231).¹⁰

Ora, nas crônicas do século XVI, que descrevem o *momento clássico da cultura tupinambá* (no auge de sua expansão cultural e territorial e antes do genocídio perpetrado pelos europeus), não há nada que indique uma oposição entre *morubixaba* e *karaíba*. Bem pelo contrário, os rituais conduzidos pelos *karaíba* (rituais que se chamavam *karaimonbanga*) se associam de modo solidário aos esforços de guerra, conduzidos pelos *morubixaba*. Florestan Fernandes (1952, p. 16) interpreta que

a guerra tupinambá abrange os ritos que preparavam e se seguiam à organização e à realização das expedições guerreiras, o choque armado, as operações de retorno, o tratamento da pessoa dos prisioneiros de guerra, e a utilização final deles com fins rituais.

De modo concreto, a guerra tupinambá, desde o começo, é inteiramente ritualística (o que, em minha opinião, não quer dizer religiosa): começa com a assembleia de guerreiros (absolutamente ritualizada, com distinção sexual e etária de seus participantes, lugares demarcados de membros e espectadores e uso, pelos primeiros, do tabaco, *petyma*) (cf. Thevet, 2018, p. 231; Cardim, 1978, p. 200), segue com o *karaimonbanga*, que deve confirmar ou não a decisão, quando favorável, da assembleia de guerreiros (cf. Thevet, 2018, p. 233, n. 6); o mesmo papel tem a interpretação coletiva dos sonhos, realizada quando a “tropa” já está próxima da aldeia a ser atacada (cf. Thevet, 2018, p. 217; Staden, 2008, p. 103, 106), assim como a escuta atenciosa à ocorrência de cantos de pássaros de bons ou maus presságios (cf. Thevet, 2009, p. 139-140; Gândavo, 1995, p. 109; Léry, 1961, p. 139); o comportamento ritualístico continua no campo de batalha, como quando da imobilização do futuro prisioneiro e de sua condução para a aldeia (que obedece a rígidas regras rituais) e de todos os rigorosos procedimentos que preparam e culminam com o bem desenhado e repetido ritual antropofágico (cf. Thevet, p. 243-251; Gândavo, 1995, p. 26—28; Léry, 1961, p. 175-184; Cardim, 1978, p. 113-119).

A interpretação das crenças, narrativas e práticas rituais dos Tupinambá com base na etnografia de um grupo guarani do século XX (Nimuendaju, Métraux) chega em Pierre Clastres a uma tese, que considero inteiramente infundada, produzindo, na sua própria expressão, uma “antropologia política”, cujas categorias, quando referidas aos Tupinambá, se autonomizam completamente do que podemos afirmar com base nos únicos registros escritos que temos sobre eles. Esses registros são as crônicas, que,

¹⁰ Quanto à imputação dos *karaíba* como profetas, há que se observar o seguinte: profeta é, na Torá, aquele que vê e fala antes de todos, devido à sua crítica e condenação de uma realidade presente, imperceptível aos demais, e somente por isso é capaz de falar do futuro (no duplo sentido de que o futuro torna-se objeto de seus discursos e no de que o futuro é o lugar do qual fala); no cristianismo, o profeta ganhou mais o sentido daquele que emite profecias, discursos antecipadores. O uso que Pierre e Hélène Clastres dão ao termo é mais próximo do sentido judaico, pois é central à sua especulação a tese da posição profética dos *karaíba* tupinambá de “destruição da sociedade”, frente à qual se situaria seu suposto discurso sobre a Terra Sem Mal.

apesar das bases “teológicas” das interpretações que apresentam,¹¹ descrevem materialmente, de maneira rica, a práxis social e os costumes das comunidades tupinambá do litoral “brasileiro”. (Como já se tornou aceito academicamente, suponho ser possível distinguir as descrições feitas pelos cronistas de suas próprias interpretações). Assim, a interpretação de Pierre Clastres, seguindo em muito a de Métraux, posta-se à contracorrente não apenas das interpretações “teológicas” (no sentido de Hansen) do século XVI, mas das únicas informações a que temos acesso sobre os Tupinambá. “Está-se diante”, diz Ronaldo Vainfas (2022, p. 52), o que para mim sugere a falta de base historiográfica da tese clastriana, “de uma interpretação filosófica da mitologia nativa, situada no campo da filosofia política”. Aqui não temos mais uma “discussão antropológica” (Hansen), a filosofia política clastriana substituindo a antiga posição “teológica” (igualmente Hansen) dos cronistas do século XVI, em sua adjudicação à cultura tupinambá de problemas e categorias que lhe são exteriores.

A obra de Hélène Clastres tem uma irônica vantagem: mostra a fragilidade da interpretação profético-religiosa da cultura tupinambá (centrada na busca da Terra Sem Mal) ao levar a tese da contradição entre o “político” e o “religioso”, afirmado antes por Pierre Clastres, a um nível em que a autonomização do “religioso” explicaria, por si só, o movimento migratório das comunidades tupinambá, mesmo após a colonização, e mesmo a despeito desta; e também por buscar enfrentar argumentativamente a posição teológica dos cronistas cristãos de que os Tupinambá não possuem religião (Thevet, 2018; Léry, 1961; Cardim, 1978; d’Abeville, 1975).

Apesar de recusar *ex verbis* a tese de que “o discurso religioso [...] [possa] permanecer imutável ao mudar a sociedade”, renunciando assim a reconstruir “o passado dos tupi-guaranis a partir do que se sabe hoje” (como Nimuendaju e Métraux fazem explicitamente), propondo-se, em consequência, a “retomar a história a partir de seus primórdios” (Clastres, 1978, p. 12-13), Hélène Clastres (1978, p. 54) termina por reafirmar, por seus resultados, a postura metodológica que critica: “Que nenhuma transformação dessa espécie [entre os Tupinambá do XVI e os Guaranis do XX] ocorreu é o que pretendemos estabelecer: a despeito da perturbação trazida pela conquista europeia, decifra-se, justamente, uma continuidade notável”. Em outras palavras, sua conclusão é a mesma de Nimuendaju e Métraux, reafirmando, assim, aquilo que é objeto de crítica de Melià: um ser tupi-guarani unificado e permanente, imutável em sua – não é o termo que ela usa – ‘essência’. Daí é que, para ela, a natureza profético-religiosa das migrações nada devem à experiência colonial:

¹¹ Segundo João Adolfo Hansen (2010, p. 90), “nenhuma das discussões quinhentistas sobre os indígenas é antropológica[,] [t]odas elas são teológicas”. Isso deve-se a que “a universalidade do seu Deus [dos cristãos] torna toda diferença uma imagem distante Dele” (Hansen, 2010, p. 88). Assim, trata-se sempre de interpretar a cultura tupinambá a partir da cultura que é imagem de Deus (a cristã-europeia), encontrando com base nesse princípio de identidade universal as diferenças dos indígenas, diferenças concebidas como selvageria, barbárie e/ou “gentilidade” a serem corrigidas pela catequese.

a crença na existência de uma morada da imortalidade, acessível aqui e agora, é um dado incontestável da cultura tupi-guarani. Dimensão original, por conseguinte, da sua cultura: não somente por essa cultura não dever nada aos brancos, isto é, não poder ser compreendida em função de uma situação “colonial” que ela precede, mas também porque se situa em sociedades que, longe de serem oprimidas, estavam, ao serem descobertas, em plena expansão. (Clastres, 1978, p. 56-57).

E mais adiante: “Se, posteriormente, a colonização desempenha algum papel [nos movimentos migratórios], é simplesmente o de catalisador: a natureza e a significação do profetismo não são absolutamente modificadas por ela” (Clastres, 1978, p. 62, entrecolchetes meus). “Natureza”, bem entendido; e sem história...

Quanto a essas supostas precedência à (e independência da) colonização de movimentos migratórios profético-religiosos, pois movidos por uma – assim dita – tradicional busca da Terra Sem Mal, cabe dizer enfaticamente que, nas crônicas dos séculos XVI e XVII, em nenhum momento aparece, nas descrições nelas havidas dos costumes tupinambá, qualquer referência a este termo, sendo póstuma a aguardada terra dos ancestrais, lugar de prazeres sem fim: caberia àqueles guerreiros destemidos e entregues às guerras em defesa da comunidade a ida, após a morte, a um território, descrito fisicamente, “depois das montanhas”, no qual a agricultura se faria sozinha, o tempo sendo preenchido por cantos, danças e cauim junto com os demais mortos respeitáveis da comunidade. Que a terra dos ancestrais seja física e, contudo, póstuma, não encerra aí nenhuma contradição para a cosmologia fiscalista, imanentista e antimetafísica dos Tupinambá.¹² Nessas descrições das narrativas tradicionais, das quais os *karaíba* se fazem porta-vozes, não há qualquer referência à busca, em vida, *hic et nunc*, de uma terra sem trabalho, doenças e mortes. Narrativa de fato transmitida e reafirmada por *karaíba* nos rituais anteriores às guerras, e parte da sempre renovada preparação para o próximo evento bélico de iniciativa da aldeia em questão, não há aí nada de “profético” (ou, como também propõe Métraux, “messiânico”), mas visava a inscrever a próxima batalha nos valores ancestrais de coragem e habilidade guerreira, tornando a geração dos vivos digna de conviver postumamente na terra dos antepassados. Se tivéssemos de nomear essa terra, não seria com o termo *yby marãeĩ*, mas com o de *rypykũera yby* (terra dos ancestrais).¹³

Segundo Thevet (2018 [1557], p. 226-227), para os Tupinambá, os guerreiros mortos que “valorosamente lutaram contra seus inimigos [...] seguem em companhia de vários outros para lugares deliciosos – os bosques, os jardins, os vergéis”. Conforme Léry (1961 [1575], p. 187, entrecolchetes),

¹² Desenvolvo esse tema em outro texto, intitulado *A física irreligiosa dos Tupinambá*, em processo de submissão para publicação.

¹³ Em sua etnografia dos Apapocuva-Guarani, Nimuendaju (1987, p. 38) descreve uma diferença entre *yry maraneĩ*, para onde vão as almas das crianças quando estas morrem, e a *tarycũe*, onde, ao lado de parentes e amigos, a alma do adulto passa a viver “mais ou menos como cá na terra”. Nimuendaju traduz *tarycũe* como “um pretérito de *tary* – perder-se, extraviar-se”.

“depois da morte [...] [os Tupinambá creem que] vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós”. Igualmente, d’Abbeville (1975 [1614], p. 252) informa que os Tupinambá acreditam

que suas almas [...] ao se separarem do corpo vão para além das montanhas, onde se encontra o antepassado, o avô [...]; aí, no caso de uma vida conforme aos bons costumes, vivem eternamente suas almas como num paraíso, saltando, cantando e divertindo-se sem parar.

Esses e outros registros confirmam a natureza *post mortem* da terra dos ancestrais.

Sob esse ponto de vista deve ser mais bem entendida a passagem pouco precisa de Manuel da Nóbrega, que na ocasião não sabia Tupi (trata-se de uma carta de apenas cinco meses após sua chegada ao Brasil [1549]), e em verdade nunca o aprendeu: o *karaíba*, diz ele,

lhes diz [aos Tupinambá da Bahia] que não curem de trabalhar, não vão à roça, que o mantimento por si crescerá e que nunca lhes faltará que comer, e que por si só virá a casa, e que as enxadas irão a cavar, e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor, e que hão de matar muitos dos seus contrários e cativarão muitos para seus comerres. E promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças [...]. (Nóbrega, 2017, p. 84, entrecolchetes meus).

A interpretação de Nóbrega sugere que essa promessa se realiza em vida. Conforme as descrições de todos os outros cronistas, ele incorreria aí num erro (bastante compreensível por sua incapacidade de entender diretamente do Tupi as palavras dos *karaíba*, possivelmente tendo ouvido esse discurso de segunda mão, pois é difícil imaginar que, Provincial da Companhia de Jesus, se tenha feito presente num *karaimonhangá*).¹⁴

Para Vainfas (2022, p. 51 e 54), a insistência de Métraux, P. Clastres e H. Clastres em ver no movimento migratório dos Tupinambá, de que se tem registro desde o século XVI, um elemento puramente profético-religioso, movido supostamente por narrativas ancestrais sobre a *yby marãẽy*, subestima “o possível cruzamento cultural que diversos movimentos nativos apresentavam no século XVI”;¹⁵ para ele, que, diferente de mim, aceita o papel (relativo) do mito da Terra Sem Mal nos referidos movimentos migratórios dos Tupinambá após a conquista colonial, parece “ser insustentável a ideia de que o profetismo (*si*) tupi [...] não guardava relações diretas – históricas, vale dizer – com a irrupção do colonialismo”. Diferentemente, penso que, na falta de testemunhos históricos que indiquem minimamente a relação entre as migrações tupinambá anteriores à conquista europeia (como mostrarei mais adiante, sabidos e registrados pelos cronistas) e o recente mito guarani da Terra Sem Mal, é preciso

¹⁴ Thevet e Léry presenciaram esses *karaimonhangá*, do qual fazem cuidadoso relato. Baseado neles e em d’Abbeville, penso que é preciso estabelecer uma relação causal entre “hão de matar muitos dos seus contrários e cativarão muitos para seus comerres” em vida e, por isso, se tornarão dignos da terra dos ancestrais onde não hão “de trabalhar, não vão à roça” etc.

¹⁵ A propósito, essa é uma discussão que Vainfas (2022) faz em seu excelente livro sobre um movimento pluriétnico e culturalmente sincrético, claramente anticolonial e antiescravista, havido no final do século XVI na Bahia, que ganhou a forma do que nas crônicas e nas cartas jesuíticas aparece com o nome de “Santidade”.

prestar atenção no que os diversos cronistas do XVI e XVII dizem acerca do caráter *póstumo* de uma terra de gozos e festas, destinada *individualmente* aos corajosos e bravos (lugar que eles nunca nomeiam de Terra Sem Mal). Se feito isso, nada se manterá de uma promessa profética, socialmente destrutiva, de *redenção coletiva num paraíso terrestre, oferecido aos vivos*, como o interpretam e nomeiam Métraux e os Clastres. Os sujeitos e os tempos são outros, bem entendido.

Com isso, semelhante ao que propõe Melià para os Guaraní, distinguem-se radicalmente entre os Tupinambá as migrações anteriores à conquista europeia, mediadas (em vista das guerras que as migrações provocam) pela narrativa *karaíba* da terra de prazeres no além-vida, e as migrações do período colonial (que na maioria, senão a totalidade, dos seus registros têm um caráter anticolonial). Perde também qualquer sentido o uso de categorias de uma determinada tradição religiosa (judaico-cristã), tais como profecias e profetas, messianismo e paraíso, à experiência cultural dos Tupinambá. Este é um cuidado que não faltou aos bem formados cristãos que a descreveram nos séculos XVI e XVII (apesar de terem chamado aos *karaíba* de “profetas”).¹⁶ Sabendo do esforço dos catequistas por aproximar cristianismo e culturas nativas, “descobrimo” nestas alguns elementos que prenunciariam a religião revelada (a tese católica do “conhecimento natural de Deus”), não há por que imaginar que não se empolgariam em identificar aqui essas categorias judaico-cristãs. Mas não o fizeram, inibidos por sua honestidade intelectual, apesar de o desejarem e pesquisarem sua possibilidade.¹⁷

III As determinações simbólico-materiais das migrações

O movimento migratório dos indígenas (Tupinambá e outras) do sertão para o litoral ou deste para o sertão foi amplamente registrado pelos cronistas do século XVI. Referindo-se aos Aimoré, Pero Magalhães de Gândavo (1995 [1574], p. 9) afirma que essa “nação de gentio [...] veio do sertão há cinco ou seis anos, e dizem que outros índios contrários destes [possivelmente Tupinambá], vieram sobre eles a suas terras, e os destruíram todos e os que fugiram são estes que andam pela Costa”. Nessa passagem, recebemos a informação de que tanto há um movimento migratório dos Aimoré, etnia não Tupi, do sertão para o litoral, quanto em seguida de “outros índios”, por hipótese Tupinambá, que também migraram, possivelmente de outra região do mesmo litoral, para aquelas regiões onde tinham passado a

¹⁶ A antiga e imprecisa tradução de *morubixaba* por “chefes”, “reis” etc. possibilita a Pierre Clastres malabarismos retórico-teóricos que impressionam o leitor que conhece relativamente bem as crônicas dos séculos XVI e XVII: seriam ‘chefes sem poder’, enigma que deve, então, para ele, ser explicado, quando o mais simples é admitir que não são chefes, como os *karaíba* não são profetas. Como instituições de uma sociedade sem classes nem Estado (embora hierárquicas), não se prestam à nomeação com base em sociedades classistas e estatais, tampouco de tradições culturais completamente distintas (criacionistas e metafísicas).

¹⁷ Assim, chegavam a dizer que os Tupinambá tinham certa noção da “imortalidade da alma”, tese metafísica que, no cristianismo, se funda na distinção e primado do inteligível (ou espiritual) em face do sensível-carnal. Ora, essa distinção é completamente ausente da cosmologia tupinambá, não havendo, para ela, nada na “alma” que rompa com a natureza sensível dos vivos: continua a ser sensível, física, embora sem corpo. Mais uma vez, trata-se de uma característica central da cosmologia fisicalista tupinambá.

viver, de maneira nômade, em um grande território, os Aimoré. Trata-se, pois, de uma disputa por território (naturalmente acompanhada, de lado a lado, de todo o processo ritual que lhes são costumeiros).

“Estes índios”, continua Gândavo (1995, p. 10) acerca dos Aimoré,

não vivem senão de flecha, seu mantimento é caça, bichos e carne humana, fazem fogo debaixo do chão para não serem sentidos nem saberem onde andam. Muitas terras viçosas estão perdidas junto desta Capitania [dos Ilhéus], as quais não são possuídas dos portugueses por causa destes índios.

Quando, em seguida, fala sobre a Capitania de Porto Seguro, na qual se acham também os Aimoré, que “fazem nela tanto dano aos moradores como nos Ilhéus”, Gândavo observa: “É terra muito abastada de caça, e de peixes que matam no rio que está junto da povoação”. Desse modo, o leitor não tem dificuldade em ver a relação que Gândavo propõe entre as formas simbólico-materiais de vida dos Aimoré, caracterizadas pela caça e pela pesca, e as condições naturais do território para o qual se dirigiram, a partir do sertão, e em que então se movimentam, condições naturais propícias justamente à caça e à pesca. É o que o mesmo Gândavo (1995, p. 118, entrecolchetes meus) diz explicitamente na segunda versão de sua crônica:

A causa de [os Aimoré] residirem nesta parte [da Capitania dos Ilhéus até a de Porto Seguro] mais que nas outras, é por serem aqui as terras mais acomodadas a seu propósito, assim pelos grandes matos que têm, onde sempre andam emboscados, como pela muita caça que há nelas que é seu principal mantimento de que se sustentam.

Mas os Aimoré não são Tupinambá, “não pelejam em campo nem têm ânimo para isso” (Gândavo, 1995, p. 9); a estes últimos, contudo, que mantêm atividades agrícolas, às quais combinam a caça, a pesca e a coleta, não pode ter sido indiferente, em sua migração para o litoral de Ilhéus, de onde expulsaram os Aimoré, ser esta Capitania “um das abastadas terras de mantimentos que há no Brasil”, possuindo, repito, “muitas terras viçosas” (Gândavo 1995, p. 9 e 10).

O Frei Fernão Cardim (1978 [1584], p. 121-127) apresenta uma cartografia de nações e povos, mostrando, em algumas partes, seu movimento migratório: assim, os Tupinakyia (Tupiniquins), que se estendiam no litoral de Ilhéus, de Porto Seguro, seguindo até o Espírito Santo, “procederão dos de Pernambuco e se espalharão por uma corda do sertão, multiplicando grandemente [...]”; os Carijó “correm pela costa do mar e sertão até o Paraguay [...]”; os Carajá “vivem no sertão da parte de São Vicente; forão do Norte correndo para lá [...]”; os Aenaguig “forão moradores das terras dos Tupinaquins, e porque os Tupinaquins ficarão senhores das terras se chamam Tupinaquins”; os Quirigmã “forão senhores das terras da Bahia [...] Os Tupinaquins os botarão de suas terras e ficarão senhores delas, e os Tapuyas forão para o Sul” etc.

Acontecimentos estruturalmente iguais relata Gabriel Soares de Sousa. Ele conta que

o gentio tupiniquim senhoreou e possuiu a terra da costa do Brasil, ao longo do mar, do rio do Camamu até o rio Cricaré, o qual tem agora despovoado toda esta comarca,

fugindo dos tupinambás, seus contrários, que os apertaram, por uma banda, e aos aimorés, que os ofendiam por outra. (Sousa, 1987 [1587], p. 87).

De modo semelhante, os Goytacaz senhoreavam toda a costa das Capitanias do Espírito Santo e São Tomé, após expulsarem dela os Tamoio, Papaná e Tupiniquin, com os quais “vieram a ter [...] tão cruel guerra que os fizeram despejar a ribeira do mar, e irem-se para o sertão, com o que [os Goytacaz] ficaram senhores da costa até confinar com os tupiniquins [...] entre os quais estava por marco o rio de Cricaré” (Sousa, 1987, p. 95). “Os primeiros povoadores que viveram na Bahia de todos os Santos e sua comarca”, informa ainda Gabriel Soares de Sousa (1987, p. 299, *itálicos meus*),

[...] foram os tapuias [...]. Estes tapuias foram lançados fora da terra da Bahia e da vizinhança do mar por outro gentio seu contrário, que desceu do sertão, *à fama da fartura da terra e mar desta província*, que chamam tupinaés, e fizeram guerra um gentio a outro tanto tempo quanto gastou os tupinaés vencerem e desbaratarem aos tapuias, e lhos fizeram despejar a ribeira do mar, e irem-se para o sertão [...].”

Mais adiante segue:

chegando à notícia dos Tupinambás *a grossura e fertilidade desta terra*, se ajuntaram e vieram dalém do rio de S. Francisco descendo sobre a terra da Bahia, que vinham senhoreando, fazendo guerra aos tupinaés que a possuíam, destruindo-lhes suas aldeias e roças, matando aos que lhes faziam rosto, sem perdoarem a ninguém, até que os lançaram fora das vizinhanças do mar; os quais se foram para o sertão e despejaram a terra aos tupinambás, que a ficaram senhoreando. (Sousa, 1987, p. 300, *itálicos meus*).

Esses cronistas descrevem, de maneira simples e muito clara, movimentos migratórios impulsionados por buscas de terras adequadas às formas de trabalho e produção, segundo os costumes e valores culturais de cada aldeia; movimentos migratórios nos quais, quando se fazem senhoras do território, etnias se desdobram em diversas comunidades, ocupando às vezes muitos quilômetros do litoral e/ou do sertão, o que sugere uma distribuição de espaços e bens naturais entre grupos parentes e aliados;¹⁸ e, finalmente, movimentos em decorrência dos quais as etnias expulsas se locomovem em busca de novos territórios adequados aos seus modos de vida.

Nessas passagens, Gândavo, Cardim e Sousa desconhecem qualquer móvel profético-religioso dessas migrações, indicando, ao contrário, um móvel bem simbólico-material (a busca de terras férteis e generosas ao plantio, à caça, à pesca e à coleta), migrações cuja via de realização é a guerra. Assim, a explicação do persistente movimento migratório dos Tupinambá, atestado pelas crônicas, precisa, e pode, ter outra interpretação. Em sua tese de doutorado, Florestan Fernandes (1952, p. 55) mostra que as formas de ocupação e trabalho dos Tupinambá levavam a um “esgotamento periódico [da biosfera]”: “Dentro de certo lapso de tempo, os recursos naturais nela existentes, ou exploráveis pelo esforço técnico

¹⁸ Sobre essa determinação demográfica, ver Maestri (1994, p. 43): “Uma comunidade tupi-guarani de três ou quatro centenas de membros necessitaria de um espaço econômico de subsistência de aproximadamente 45 km. Em algumas regiões ricas em recursos naturais, apenas alguns quilômetros separavam uma aldeia da outra. Os jesuítas registraram que os tupinambás, que viviam de 120 a 240 km distantes, permaneciam ‘em guerra, uns com os outros’”.

das populações humanas, deixavam de corresponder às necessidades vitais daquelas populações”.¹⁹

Assim, porque

o sistema tecnológico de que dispunham não lhes possibilitava a regeneração ou a restituição do meio [...], e como tampouco fosse isto indispensável para a sua sobrevivência, os povos aborígenes, e entre eles os Tupinambá, restabeleciam o equilíbrio biótico através da ocupação de novos nichos. (Fernandes, 1952, p. 55).

No mesmo sentido, Frei Vicente do Salvador (2007 [1627], p. 62, entrecolchetes meus) testemunha no século XVII sobre os Tupinambá:

Não moram mais em uma aldeia que enquanto lhes não apodrece a palma do teto das casas, que é o espaço de três ou quatro anos, e então a mudam para outra parte, escolhendo primeiro o principal [ou seja, o *morubixaba*], com o parecer dos mais antigos [reunidos no pátio, *okara*], o sítio que seja alto, desabafado, com água perto e terra a propósito para suas roças e sementeiras, que eles dizem ser a que não foi ainda cultivada, porque têm por menos trabalho cortar árvores que mondar erva [...].

É essa busca de novos territórios, movida pelo esgotamento das condições ecológicas de moradia, plantio, caça, pesca e coleta da biosfera até então ocupada (segundo critério do menos-trabalho, no dizer de Salvador), que, segundo Fernandes (1952, p. 56, entrecolchetes meus), constitui o chamado “nomadismo das primitivas populações aborígenes do Brasil [que nada mais] eram [do que] movimentos migratórios [...], graças aos quais conseguiam condições adaptativas favoráveis à própria subsistência”.²⁰ No mesmo sentido, Mário Maestri (1994, p. 45), considerando os métodos agrícolas dos Tupinambá, como a coivara, constata que esse “método de limpeza dos terrenos causava danos ao ecossistema da Mata Atlântica”, lembrando André Thevet, segundo quem o fogo queimava “a mata bem além do desejado pelos tupinambás” (Maestri, 1994, p. 45). Convenhamos, isso não deixaria de ter consequências para a caça e a coleta de frutos. Assim, para Maestri (1994, p. 46), o movimento migratório não se explicaria apenas pela infertilização do solo – atenuada pelas “quantidades de nutrientes minerais [que] [os troncos e os ramos queimados libertavam]” –, mas principalmente “devido ao esgotamento dos recursos alimentícios da região – caça, pesca, coleta [...]”. Trata-se, enfim, do esgotamento de um conjunto de condições naturais, que F. Fernandes nomeia de biosfera. Além disso, Maestri (1994, p. 46) considera

¹⁹ Em outro lugar: “Sua mobilidade no espaço era relativamente grande. Essas atividades eram desenvolvidas sem nenhuma tentativa de preservação ou restabelecimento do equilíbrio da natureza. Por isso, a exaustão relativa das áreas ocupadas exigia tanto o deslocamento periódico dentro de uma mesma região, quanto o abandono dela e a invasão de outras áreas, consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais. O que quer dizer que a migração era utilizada como uma técnica de controle indireto da natureza pelo homem. Quando se rompia o equilíbrio entre as necessidades alimentares e os recursos proporcionados pelo meio natural circundante, as populações se deslocavam de um modo ou de outro” (Fernandes, 1976, p. 73).

²⁰ H. Clastres (1978, p. 59) também reconhece haver “razões ecológicas e econômicas [que] induziram os índios a procurarem novos habitats mais apropriados, talvez (mas teria que demonstrá-lo), para atender a suas necessidades”. Considerando que os depoimentos dos cronistas não demonstram essas razões ecológicas e “econômicas”, insiste em que “razões de ordem mítica também puderam associar as ricas terras (ou assim supostas) à Terra Sem Mal”.

“que a migração fosse também determinada pela degradação crescente das condições sanitárias do meio ambiente em relação direta com as aldeias”.

Dada essa necessidade, relativa às condições materiais de produção da existência comunitária, segundo seus costumes, valores, crenças e narrativas, o móvel fundamental dos deslocamentos territoriais não seria a suposta promessa profética da Terra Sem Mal, agenciada pelos *karaíba* em oposição aos *morubixaba*, mas a busca de outras condições bióticas da vida social, através da guerra, na qual os *morubixaba*, sem rivalizarem com os *karaíba*, mas a eles aliados, têm papel fundamental. Esses deslocamentos buscam, em territórios que lhes sejam adequados, a manutenção e a reprodução da vida comum, conformes aos costumes herdados, e não a “destruição da sociedade” (Clastres, 2003, p. 231).²¹ Cumprem, portanto, uma função conservadora (cujo sentido precisa ser mais bem explicado), jamais destrutiva.

Seguindo P. Clastres, Hélène Clastres (1978, p. 66) considera que o sentido último da migração – sentido que se realizaria na Terra Sem Mal – estaria no “abandono das normas sociais”, pois “abandonar uma aldeia e um território é, simultaneamente, renunciar ao essencial das atividades econômicas, sociais e políticas que se enlaçam neste espaço”.²² Aproximando-a de certo espírito maio de 68 (*jouir sans entraves*, no chavão situacionista), H. Clastres (1978, p. 67) chega a dizer que a assim suposta Terra Sem Mal é a “recusa de toda proibição”, interpretando o “deem suas filhas a quem quiser” (Nóbrega, 2017, p. 86) como a defesa de que “nenhuma união é incestuosa”. Ora, a proibição do incesto era um valor fundamental aos Tupinambá, como registram vários cronistas, não havendo qualquer indício de um descontentamento por essa proibição (pelo contrário, o tratamento respeitoso aos filhos causava admiração aos europeus). Além disso, os Tupinambá de fato não tinham o trabalho por um valor cultural, preferindo a vida de pouco trabalho e muito descanso (Gândavo, 1995, p. 99), motivo pelo qual tinham enorme apreço pelas ferramentas trazidas pelos europeus, que lhes permitiam cuidar de determinadas atividades agrícolas e artesanais em menos tempo (Salvador, 2007, p. 61-62), e desejavam, após a morte,

²¹ Em uma troca de mensagens sobre a possível relação entre o mito da Terra Sem Mal e o movimento migratório, o historiador Mário Maestri me escreveu: "Não concordei, desde o início, com as explicações das viagens míticas incessantes. Estudando a horticultura africana, muito próxima, ainda que superior à tupinambá, [pois] os bantos dominavam a metalurgia e tinham, em geral, gado de corte, me informei sobre o esgotamento tendencial da fertilidade das terras sem adubação, dos recursos para a coleta, da degradação das malocas etc. Mesmo se quisessem ficar parados, os tupinambás não podiam. A disputa pelas terras do litoral tinha base material, e não simbólica. A função da guerra na sociedade tupinambá era ter o que comer".

²² Forçando muito a barra, Hélène Clastres interpreta as referências nas crônicas “à fama da fartura da terra e mar desta província”, à “grossura e fertilidade desta terra”, como referências à Terra Sem Mal, que ela mesma define como “morada da imortalidade, acessível aqui e agora”. E nisso cai numa tremenda contradição, como observa Pompa (1998, p. 58-59, entrecolchetes meus): “[...] se na filosofia tupi-guarani a Terra sem Mal [seria] justamente o lugar onde se anula[ria]m as regras da sociedade (o trabalho, as relações de troca matrimonial, a alternância vida/morte), isto é, [seria] o lugar de destruição programática da própria sociedade (o Mal), não se compreende como ela pudesse adquirir esta conotação de ‘fertilidade’, pressuposto daquela produção agrícola que o profetismo justamente quer[eria] anular”.

uma vida de descansos e festas com seus antepassados (como o demonstra sua adesão às narrativas dos *karaíba* a esse respeito). Desse modo, é forçoso admitir que, ao contrário do que diz Pierre e Hélène Clastres, a terra póstuma dos ancestrais – na qual não haveria trabalho – não seria o lugar da dissolução dos valores e práticas sociais, mas justamente a realização máxima desses valores.

A interpretação do caráter conservador das migrações me parece válida mesmo para quando as comunidades indígenas enfrentam os colonizadores, tendo na migração do litoral para o sertão uma das formas de resistência à colonização, através da busca de novos territórios, literalmente o mais longe possível da violência colonial. Essa é também a interpretação de Florestan Fernandes (1976, p. 86, entrecolchetes meus):

Esta alternativa [da fuga para o isolamento], sob vários aspectos, representa a modalidade de reação à conquista [colonial] mais consistente com as potencialidades dinâmicas do sistema organizatório tribal. Ela deslocou a luta pela sobrevivência e pela autonomia tribal para o terreno ecológico [ou seja, a busca de nova biosfera]. Os Tupis pagaram elevado preço por tal solução, pois tiveram de adaptar-se, progressivamente, a regiões cada vez mais pobres. Mas conseguiram, pelo menos parcialmente, combinar o isolamento à preservação de sua herança biológica, social e cultural. (Fernandes, 1976, p. 86).

É essa “preservação de sua herança biológica, social e cultural” que acima nomeei de conservadora. A interpretação de F. Fernandes, que me parece corretíssima, se confronta diretamente com a infundada tese de que as migrações tupinambá – entendidas como a “procura da Terra Sem Mal” – são uma “recusa ativa da sociedade”, a busca da “dissolução deliberada da sociedade”, uma atitude “suicida” (Clastres, 1978, p. 68).

Do caráter anticolonial e antiescravista desses deslocamentos migratórios após a chegada dos europeus (fazendo nisso uso da experiência tradicional de migrações em busca de territórios adequados ao seu modo de vida), o discurso do *morubixaba* Momboreuasú, relatado por Claude D’Abeville em sua crônica sobre a presença francesa na Ilha do Maranhão (1613-1614), se constitui num forte testemunho:

Vi a chegada dos peró em Pernambuco e Potiú; e começaram êles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a êles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que êles não podiam casar sem que elas fôsem batizadas. E para isso eram necessários paí. Mandaram vir os paí; e êstes ergueram cruzeiros e principiam a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem êles nem os paí podiam viver sem escravos para os servirem e por êles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando

tôda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região. (D'Abeville, 1975, p. 115, *itálicos meus*).²³

O tradicional movimento de refugiar-se em novas terras, quando expulsos por outros grupos indígenas, ou de ocupar outras terras, expulsando delas seus anteriores ocupantes, repôs-se na resistência à colonização. Por esse e outros relatos dos cronistas, não me parece crível que a migração relatada por Gândavo²⁴ – um dos leitmotivos dos defensores de um móvel profético-religioso das migrações tupinambá (Métraux, 1979, p. 183-18; Clastres, 1978, p. 60-61) – possa ser desvinculada e independente da incrementação da violência colonial, com expropriação de terras, destruição ambiental e escravização, a partir de 1534.²⁵ É até mesmo possível que tenha ocorrido aí com Gândavo, e pelas mesmas barreiras de idioma, o que ocorreu com Nóbrega (2017, p. 84), na passagem acima citada, confundindo a transmissão *karaíba* da narrativa da terra póstuma sem trabalho e sem doenças com um chamado a buscá-la em vida, “aqui e agora”. Um relato, aliás, bastante problemático, logo quando Gândavo diz que os Tupinambá não tinham nada a prendê-los a suas terras, como se estas lhes fossem, ecológica e culturalmente, indiferentes, e se movessem pelo simples impulso de “buscar sempre terras novas”...

Ronaldo Vainfas (2022, p. 81, inverte nessa citação os períodos), em sua polêmica com Hélène Clastres, afirma, acerca das guerras, que “Caraíbas e guerreiros pareciam mesmo irmanados, e não rivais, na consecução desse projeto [de transformação do tradicional apelo dos caraíbas à guerra em cenário e instrumento de resistência ao colonizador]”. Isto é, os anteriores discursos éticos dos *karaíba* voltados à mobilização para as guerras inter-indígenas se teriam mantido, e transformados, na resistência anticolonial, numa mesma e tradicional unidade de *karaíba* e *morubixaba*. Nada próximo de uma mobilização profética, conduzidas pelos *karaíba*, “se não explicitamente contra as chefias, ao menos, por seus efeitos, destruidora do poder dos chefes [*sic*, isto é, dos *morubixaba*]” (Clastres, 2003, p. 230).

Essa transformação não seria menos verdade acerca das migrações (como forma de resistência à colonização) e da função, agora relativa a elas, da suposta (por Métraux e pelos Clastres) promessa de uma terra de delícias em vida (que tradicionalmente tem caráter póstumo). Os poucos registros, que *podem sugerir* (para esses intérpretes) essa mudança, não permitem, contudo, tê-la como certa, tampouco

²³ Esta é apenas a primeira parte do discurso, que merece ser lido inteiro.

²⁴ Trata-se da seguinte passagem: os “índios da terra [...] como não tenham fazendas que os detenham em suas pátrias, e seu intento não seja outro senão buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que achar nelas *imortalidades e descanso perpétuo*, aconteceu levantarem-se uns poucos de suas terras, e meterem-se pelo sertão dentro [...]” (Gândavo, 1995, p. 125, *itálicos meus*).

²⁵ Métraux (1979, p. 184, *entrecolchetes meus*) sabe que sua interpretação da migração descrita por Gândavo não se coaduna com o que este próprio autor (em outras passagens mais precisas de suas crônicas) e os demais cronistas afirmam sobre as migrações tupinambá: “A maioria dos cronistas que relatam a migração em espécie [a descrita na nota anterior] assinalam como sua causa o insaciável desejo de guerras e aventuras, tão característico dos povos tupinambás. Segundo outros, o fato não passou de uma tentativa para escapar da dominação portuguesa”. Por “insaciável desejo de guerras e aventuras” entenda-se as guerras tradicionais de natureza ecológica, inseparável dos valores tradicionais acerca da boa terra para se viver.

universalizá-la, sendo mais razoável admitir que a maior parte, senão a totalidade, das fugas do litoral para o sertão, e neste, ocorreu sem ela. A rigor, entre os séculos XVI e XVII há apenas três migrações tupinambá citadas por Clastres (1978, p. 60-65), entre as registradas pelos cronistas, que supostamente teriam ocorrido sob um discurso assimilável à Terra Sem Mal dos Guaraní do século XX: a narrada por Gândavo (1995, p. 125), bastante questionável (ver acima); a de 1605-6 (d'Abbeville, 1975, p. 65-73), liderada por portugueses, que tem toda cara de uma mera e grosseira manipulação dos discursos dos verdadeiros *karaíba* por aventureiros brancos; e, por fim, uma narrada por Yves D'Évreux (2009, p. 452-454), quando um *karaíba* conclamou a indígenas do Nordeste a “seguir-lo a fim de tomar posse de uma bela terra na qual, naturalmente, tudo se apresentaria como desejavam sem que tivessem nenhum aborrecimento ou trabalho” (D'Évreux, 2009, p. 454). Muito possivelmente, d'Abbeville (1975, p. 65), que esteve na Ilha do Maranhão no mesmo período de D'Évreux, se refere a essa última migração quando nos diz que “os índios tupinambás, que habitavam antes no trópico de Capricórnio, se haviam refugiado na Ilha do Maranhão para escapar ao domínio dos portugueses”. Neste caso, o móbil fundamental é a resistência ao escravismo colonial, ainda que mediada por discursos de uma terra “como desejavam” e “sem aborrecimento ou trabalho” (o que isso significa? Será sem trabalho compulsório? D'Évreux nada diz a respeito, mas nada justifica identificá-la à *yvy morane* dos Guaraní do século XX).

Numerosos são os relatos de migrações tupinambá impulsionadas ou por combates entre comunidades indígenas ou pela ação dos colonizadores, enquanto são raríssimos (e nada convincentes) os movimentos migratórios de que se tem notícia e que os teóricos da Terra Sem Mal entre os Tupinambá interpretam como movidos pela busca, *hic et nunc*, de uma terra sem infortúnios, doenças, morte e trabalho, onde se possa *jouir sans entraves*.

III Considerações finais

As dificuldades das teses de Métraux, Pierre Clastres e Hélène Clastres, que, em diálogo com Melià, Fernandes, Maestri e Pompa, penso ter sugerido acima, têm por base comum a interpretação das crenças, das narrativas e dos rituais tupinambá sob a forma de uma religião profética, voltada para crítica e a quebra dos presentes modos de vida. Em suas exposições, o suposto profetismo tupinambá constitui um fenômeno próprio, ao ponto de, em Pierre Clastres e Hélène Clastres, se tornar independente, oposto ao “político”, no limite, socialmente destrutivo.²⁶

²⁶ Florestan Fernandes (1952, p. 66), apesar de aceitar a existência de uma religião entre os Tupinambá, nos termos de Métraux, não a autonomiza ou a situa num fenômeno à parte, pois, como faz Melià acerca dos Guaraní, a articula inteiramente com o conjunto da vida social: os “valores religiosos [...] penetravam completamente a teia de relações intra e intertribais, abrangendo assim inclusive as relações de caráter adaptativo [isto é, biótico]”. Para a diferença entre as perspectivas funcionalista de Fernandes e etno-histórica de Melià, cf. Pompa (1998).

Hélène Clastres tem a vantagem, como afirmei acima, de buscar contra-argumentar aos cronistas do século XVI, retomando polemicamente os óbices que estes apresentam quanto à existência, entre os Tupinambá, de uma religião. Mas a tese geral de que parte – a tese de que o discurso religioso se constitui num “discurso sobre o homem e o mundo – e também discurso de uma sociedade sobre si mesma” (Clastres, 1978, p. 12), ou ainda, de que “religião é um conjunto de crenças que podem exprimir-se de múltiplas maneiras: expressão verbal (mitos, rezas, etc.), expressão gestual (ritos, atitudes...), expressão material (templos, objetos de culto, representações figuradas das divindades)” (Clastres, 1978, p. 12) – é, por sua abstração, insuficiente para embasar a inteira interpretação que propõe dos mitos, ritos e crenças dos Tupinambá como profético-religiosos.

Primeiro, porque, como é visível, os discursos que uma sociedade faz sobre o homem, o mundo e sobre si mesma (essa é, desde sempre, a função das narrativas tradicionais, por exemplo) não são necessariamente religiosos (em nossas sociedades podem ser filosóficos, científicos); igualmente, em conformidade com esses discursos, as narrativas, os ritos, as atitudes cotidianas, as crenças (representações) que movem os indivíduos em comunidade não constituem, por si, uma forma religiosa (a rigor, não há sociedade sem narrativas orientadoras, crenças e ritos).

Na falta de uma justificativa conceitual, é legítima, portanto, a suspeita de que a interpretação e a nomeação dessas práticas comunitárias como religião, inda mais em sua orientação profética, tenham como *parti pris* ou o preconceito de tomá-las de modo exterior, com base na experiência europeia de religião (embora modificando-a em suas determinações), ou a ideia ingênua, embora de boa vontade, de que práticas rituais, com base em crenças e narrativas, necessariamente constituem uma religião, sendo esta um índice de cultura ou civilização.

Referências bibliográficas

- CARDIM, F. **Tratados da Terra e da Gente do Brasil**. – 3ª ed. Introdução e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo: Companhia Editora Nacional/MEC, Instituto Nacional do Livro, 1978. (Brasiliana)
- CLASTRES, H. **Terra sem mal e o profetismo tupi-guarani**. Tradução e nota editorial de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago; Prefácio de Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- D’ABEVILLE, C. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Tradução de Sérgio Milliet; apresentação de Mário Guimarães Ferri. São Paulo: Edusp, 1975.
- D’EVREUX, Y. **história das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Tradução de Marcela Mortara; revisão da tradução de Vera A. Harvey; Introduções Ferdinand Denis (e notas, Gabrtiel Marcel e Mércio Pererira Gomes. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

- FERNANDES, F. A função social da guerra na sociedade tupinambá. **Revista do Museu Paulista**. Nova Série, Volume VI. São Paulo, 1952, p. 7-143.
- FERNANDES, F. Antecedentes indígenas: Organização social das tribos. In: Holanda, S. B. (org.). **História geral da civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Difel, vol. I, 1976, p. 72-86.
- GÂNDAVO, P. M. **Tratado da terra do Brasil**. – 5ª ed. rev. e atual; **História de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil**. – 12ª ed. rev. e atual. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Edições Massangana, 1995.
- HANSEN, J. A. **Manuel da Nóbrega**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.
- LÉRY, J. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução, notas e introdução de Sérgio Milliet; notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- MAESTRI, M. **Os senhores do litoral: Conquista Portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1994.
- MELIÀ, B. A Terra Sem Mal dos Guarani: Economia e profecia. In: **Revista de Antropologia**, vol. 33 (1990). São Paulo: Universidade de São Paulo / Departamento de Ciências Sociais, p. 33-46.
- MÉTRAUX, A. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden. – 2ª ed. - São Paulo: Ed. Nacional: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- NAVARRO, E. A. **Dicionário de Tupi Antigo: A Língua Indígena Clássica do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2013.
- NIMUENDAJU, C. U. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- POMPA, C. O mito “Mito da Terra Sem Mal”: A literatura “clássica” sobre o profetismo Tupi-Guarani. In: **Revista de Ciências Sociais**, vol. 29, nº 1/2, 1998. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1998.
- SALVADOR, V. **História do Brasil (1500-1627)**. Edição revista por Capistrano de Abreu em 1918. Curitiba: Juruá, 2007.
- STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**. Tradução de Angel Bojadsen; Introdução de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- THEVET, A. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.
- VAINFAS, R. **A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. – Nova edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.



AQUINO, João Emiliano Fortaleza de; SOARES, Domingos Perpetuo Alves. O mito da Terra Sem Mal e os Tupinambá. **Kalagatos**, Fortaleza, vol.22, n.2, 2025, eK25033, p. 01-20.

Recebido: 08/2025

Aprovado: 09/2025