

A CERÂMICA E OS RITUAIS FUNERÁRIOS: XAMANISMO, ANTROPOFAGIA E GUERRA ENTRE OS TUPI-GUARANI

*CERAMICS AND FUNERAL RITUALS:
SHAMANISM, ANTHROPOPHAGY AND WAR BETWEEN TUPI-GUARANI*

Marcel Mano^()*

RESUMO

Este ensaio tem por objetivo apresentar uma leitura antropológica das urnas mortuárias e dos rituais funerários dos índios Tupi-Guarani, com vistas a associá-las ao universo do xamanismo, da guerra e da antropofagia. Com base numa aproximação etnológica com dados arqueológicos e históricos acerca do uso da cerâmica como urnas mortuárias, e por meio de projeções etnográficas, pretende-se discutir a configuração histórico-religiosa na qual as tais urnas estão inseridas. Exploradas no seu contexto, as cerâmicas ricamente entalhadas e usadas como mortalhas permitem identificar nos rituais funerários desses povos uma série de trocas simbólicas entre os diferentes domínios que povoam o universo real e imaginário. Entre o mundo interior –o nós- e o mundo exterior -os outros-; entre natureza e cultura, entre homens e deuses, há relações e fluxos constantes na forma de trocas, e cujo veículo de transição é a sua religião e o simbolismo a ela inerente, do qual as urnas fazem parte.

PALAVRAS-CHAVE: Índios Tupi-Guarani. Cerâmica e urnas mortuárias. Cosmologias. Xamanismo. Guerra e antropofagia.

ABSTRACT

This paper aims at presenting an anthropological reading of the mortuary urns and funeral rites of the Tupi-Guarani Indians, in an attempt to associate them with the universe of shamanism, war and anthropophagy. Based on an ethnological approach with archaeological and

^(*) Doutor em Ciências Sociais – Antropologia - pela Universidade Estadual de Campinas. Professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia. Área de atuação em antropologia - etnologia e história indígenas. Desenvolve projetos na linha de pesquisa “Itinerários e encontros culturais”. E-mail: marcelmano@fafcs.ufu.br

historical data concerning the use of ceramics as mortuary urns, and by means of ethnographic projections, I intend to discuss the historical-religious configuration in which such urns are inset. Explored in their contexts, the ceramics, which are richly engraved, and used as death caskets, allow us to identify in the funeral rites of these people, a series of symbolic exchanges among different domains that fill the real and imaginary universe. Between the inner world – the ‘us’ – and the external world – the ‘others’, between nature and culture, between men and gods, there are relations and a constant flow in the form of exchanges, and the vehicle of such exchanges is the religion and the symbolism inherent to it, to which the urns are related.
KEY WORDS: *Tupi-Guarani Indians. Ceramics and mortuary urns. Cosmologies. Shamanism. War and anthropophagi.*

INTRODUÇÃO

Ao visitar as coleções arqueológicas e etnográficas dos índios no Brasil, invariavelmente os observadores se impressionam com os grandes vasos cerâmicos usados como urnas mortuárias. E esses objetos de fato nos afetam. Tocam nossos sentidos e imaginação, de tal forma que, ante a presença física de um deles, é impossível a indiferença. Ao observá-los, o espectador sagaz é capaz de apreciar não só a beleza estética de vários dessas urnas, mas é capaz também de se deparar com vários seres. Por um lado, o(s) ser(es) cujos restos jazem na urna; por outro, os seres que povoavam o universo simbólico desses povos e aos quais os rituais funerários deviam estar em relação.

Do ponto de vista estilístico, essa cerâmica associada às práticas de sepultamento e conhecida por igaçaba, pode ser classificada pelo observador de acordo com seus motivos decorativos. Ou ricamente decorada com desenhos geométricos e policrômicos, ou na forma lisa ou corrugada, com ou sem tampa –alguidares. Mas não obstante essas diferenças, que correspondem antes a variações regionais, a prática de sepultamento em vasos cerâmicos é associada arqueológica e etnologicamente aos grupos Tupi-Guarani¹.

Embora os povos dessa tradição cultural estejam entre os mais estudados pela etnografia brasileira, no entanto as relações entre a sua intrincada cerâmica e os rituais funerários são, ainda, pouco conhecidas (CARVALHO, 1983; 1999). De sua cosmologia religiosa se tem consumado um amplo debate a respeito da vocação profética do discurso e da busca messiânica da terra sem males (CLASTRES, 1978; CLASTRES, 1986; MÉLIA, 2000, MÉTRAUX, 1979), mas apesar

¹ A utilização das nomenclaturas Tupi e Tupi-Guarani neste trabalho segue as classificações propostas por Rodrigues (1986). De acordo com a mesma, o uso da nomenclatura Tupi ou Proto Tupi faz referência ao Tronco Lingüístico do qual o Tupi-Guarani é apenas uma das famílias, com vários idiomas e povos falantes, entre os quais os mais conhecidos são os Guarani (mbya, nhandeva e kaiowa)

da riqueza e da importância simbólica - religiosa iminente às urnas mortuárias Tupi-Guarani, as relações entre as mesmas e a configuração histórico religiosa na qual se inserem continuam, pois, abertas a interpretações.

Essas içaçabas, usadas nos rituais funerários ora por meio de enterros primários (diretamente na urna) e ora por enterros secundários (sendo antes o defunto sepultado na terra), não podem ser interpretadas como simples substitutas aos outros tipos históricos e culturais de mortalhas. Se elas forem exploradas no seu contexto devem permitir identificar uma série de trocas simbólicas entre o mundo interior –o nós- (amigos/parentes e vivos) e o mundo exterior -os outros- (estranhos/inimigos e mortos); entre natureza (selvagem/fera) e cultura (domesticado/dócil), entre homens e deuses, e cujo veículo de transição deve ser a sua religião e o simbolismo a ela inerente. Assim sendo, com base numa aproximação etnológica com dados arqueológicos e históricos, este ensaio quer contribuir com o esforço de se associar as urnas mortuárias ao universo do xamanismo, da guerra e da antropofagia entre os grupos Tupi-Guarani (CARVALHO, 1983; 1999).

OS TUPI – GUARANI: BREVES ELEMENTOS DE ETNOGRAFIA E COSMOLOGIAS

Originalmente os Tupi-Guarani são portadores de cultura amazônica e podem ser associados ao chamado complexo da Cultura de Floresta Tropical. Embora Susnik considere que “os tupi-guarani não possuem todos os elementos culturais que se consideram formativos do complexo amazônico tropical”, vários elementos se coadunam para permitir aquela associação (1975, p. 67). Entre esses figuram aspectos adaptativos definidores daquele complexo, tais como a ocupação preferencial de florestas tropicais e subtropicais, uso e deslocamentos ao longo de rios principais, utilização da canoa como meio de transporte e ênfase na horticultura e pesca (STEWART, 1948). Além destes elementos, as rotas sugeridas para as migrações Tupi-Guarani, estabelecidas em vista das datações de sítios arqueológicos em diferentes regiões do Brasil, apontam a Amazônia como o provável centro de dispersão dos Proto Tupi.

Uma série de estudiosos da floresta tropical, com base em informações de cunho arqueológico e lingüístico, indica o território ao sul do rio Amazonas, entre o rio Madeira a oeste e o rio Tocantins a leste, como a região onde teria ocorrido a produção e difusão do Tronco Tupi (MEGGERS; EVANS, 1974;

MÉTRAUX, 1928). Desde esse ponto, que corresponde atualmente ao estado de Rondônia, teria havido a partir de 2.500 anos antes do presente (a. p.) uma dispersão geográfica dos Proto Tupi. Datações semelhantes são aceitas também por Rodrigues para o surgimento do Tronco Lingüístico Tupi (5.000 anos a. p.) e da família lingüística Tupi-Guarani (2.500 anos a. p.) (1964, p. 103-104).

Há cerca de alguns anos, Brochado (1981; 1989), com base na caracterização e difusão da cerâmica Tupi também apontou para os mesmos resultados. Uma análise comparativa entre o material cerâmico Tupi de diferentes regiões apontou para uma diferenciação de seus grupos em duas subtradições: a meridional (Guarani) e a leste - nordeste (Tupinambá) que são contemporâneas e correspondem, segundo esse autor (BROCHADO, 1981), a uma divisão regional. Na tentativa de traçar as diferenças entre as duas subtradições -Guarani e Tupinambá- ele sugere (BROCHADO, 1989) que essa diferenciação ocorreu a partir de movimentos populacionais oriundos do baixo e médio curso do rio Amazonas. A separação entre prototupis e protoguaranis teria ocorrido, também conforme esse autor, ao sul da calha do rio Amazonas, entre a foz do rio Madeira e a ilha de Marajó por volta do ano 500 a. C. (ou 2.500 anos a. p.). A partir daí o ramo Guarani teria se expandido em direção ao sul e o ramo Tupi para leste. Apartados, esses ramos desenvolveram características cerâmicas diferenciadas que permitem, no registro fóssil, a identificação dessas duas subtradições e a sua diferenciação não só estética como adaptativa. No ramo leste – nordeste (Tupinambá) se desenvolveu uma cerâmica de tradição policrômica e vasos – utensílios de formas abertas que indicam procedimentos para processar a mandioca brava. No ramo meridional (Guarani) prevaleceu a tradição corrugada, em poucos sítios igualada pela policrômica, e utensílios de formas globulares próprios para ferver o milho.

Desde 2.500 anos a. p. as duas subtradições Tupi se dispersaram a partir da Amazônia central, provavelmente devido a pressões populacionais num trecho de alta concentração de grupos. O ramo Tupi que seguiu o rumo leste nordeste atingiu o litoral atlântico e lá estava instalado nos séculos XVI e XVII quando são conhecidos como os Tupinambá históricos. O ramo Guarani, que teria se locomovido em direção ao sul deslocando-se pelo Madeira e Guaporé, alcançou a bacia dos rios Paraná e Uruguai pouco antes da era cristã e aí estavam densamente instalados nos séculos XVI e XVII quando são aliciados pelas missões jesuíticas espanholas e atacados pelas bandeiras paulistas.

Em ambas subtradições se desenvolveu a prática do sepultamento em

urnas mortuárias, o que leva a crer na existência de um universo religioso comum e anterior àquela dispersão inicial. Não só os registros arqueológicos comprovam tal prática entre os dois ramos Tupi-Guarani, como também os documentos históricos dos séculos XVI e XVII. Quando os Tupinambá seiscentista da costa atlântica e os Guarani da bacia Paraná - Paraguaiá passam a ser descritos, não só se tem confirmado o registro arqueológico das urnas mortuárias, como também se tem descrito outros dois grandes elementos religiosos comuns e definidores dos grupos Tupi-Guarani: a busca messiânica da terra sem males e a antropofagia ritual.

O primeiro desses elementos de sua cosmologia, muitas vezes interpretado pela escatologia evangelizadora cristã como o seu prometido paraíso, é mais do que um aspecto religioso nas sociedades Tupi-Guarani, porque é mesmo o seu próprio modo de ser. Situa-se ao mesmo tempo no plano simbólico e da linguagem e no plano da ação coletiva porque moveu vários de seus grupos a constantes migrações em diferentes momentos históricos. O profetismo da terra sem males, mais do que a antropofagia, direcionou diferentes interpretações sobre a cosmologia desses povos. Nos anos 1970, Pierre Clastres (1986) e Hélène Clastres (1978), por exemplo, evocaram uma imagem desse profetismo como esfera que, para eles, se opõe à chefia. De acordo com esses autores, a causa implícita e subjacente à busca da terra sem males é a recusa, por parte dessas populações, do Estado. Se, como no modelo teórico que se apresentava, uma explosão demográfica poderia conduzir a formas de Estado autoritário, os Tupi-Guarani preferiam migrar. Nas palavras de H. Clastres “[...]. É uma terra prometida na própria terra e que contudo não será um reino, porém, ao contrário, a abolição de toda forma de poder. [...]” (1978, p. 151). Ou como preferiu se expressar P. Clastres: “[...] o profetismo Tupi Guarani é a tentativa heróica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado” (1986, p. 151). Nesse sentido, a lógica da terra sem males estaria na lógica de uma sociedade que se coloca contra o Estado.

Ora, a aceitação desse pressuposto implica igualmente na aceitação da existência de uma homogeneidade social entre os Tupi cuja potência interna pronta a explodir é a de uma chefia centralizada, de um Estado autoritário. Os dados etnográficos disponíveis mostram, ao contrário, uma diversidade de suas formas sociais incompatível com essa generalização.

Ao contrário dos Jê² as aldeias e a morfologia social Tupi não apresentam nenhuma homogeneidade. As aldeias parecem à primeira vista não obedecer a padrão algum; são antes desordenadas se comparadas a circularidade e simetria das aldeias jês. A estrutura social Tupi também se mostra bastante diferente de povo para povo e mesmo, às vezes, dentro de um mesmo povo. Há povos Tupi caçadores – coletores que se organizam em grupos de trekking compostos por germanos, vivendo momentos de dispersão e contração (Gua-já, Sirionó, Parakanã oriental etc). Entre os horticultores de floresta há os que estruturam em clãs (Suruí, Waiãpi, Mawé etc), em metades (Mundurukú, Tapirapé, Kagwahi, Parakanã ocidental etc), com famílias extensas co-habitando (Mundurukú, Zo'é etc) ou famílias nucleares (Parintintin, Mawé etc) entre outras possíveis combinações.

A imagem da rigidez dos Jê se opõe, aqui, radicalmente a flexibilidade dos Tupi. Podemos encontrar exemplo nítido na obra de Fausto (2001) sobre os Parakanã, índios Tupi dos interflúvios Tocantins - Xingu. Após uma cisão ocorrida em fins do século XIX que levou o grupo a uma divisão entre dois blocos: os ocidentais e os orientais, essas unidades passaram a se diferenciar socialmente uma da outra. Transcorrido um século os dois blocos possuem hoje características quase que completamente antagônicas. Os ocidentais são sedentários, horticultores, se estruturam em metades exogâmicas, apresentam um sistema de chefia, possuem mitos civilizatórios (fogo, mandioca ...) etc; e os orientais são nômades, compostos por grupos de trekking, apresentam um sistema social indiferenciado, ausência de mitos civilizatórios etc. Produto de constrangimentos internos e externos, essa diferenciação entre os Parakanã coloca em foco exatamente a historicidade das formas sociais Tupi.

No contexto, então, da historicidade e das relações entre forças internas e externas, B. Mélia (2000) faz uma releitura do messianismo guarani e aponta para interpretações diferentes da dos Clastres (1978; 1986). Ao invés de uma leitura política da metafísica ele fala do messianismo em termos de uma economia e de uma memória do futuro. Mas, notem, essa realocação não troca uma leitura política por uma econômica. É de certa economia, cuja conotação envolve muito mais do que forças técnicas e produtivas, a que ele faz referência. Esse autor argumenta em prol de uma economia da reciprocidade ampla entre homens, entre homens e seres naturais, entre esses e os espíritos. A reciprocidade

² A primeira dessas datas corresponde ao ano em que a obra é escrita e a segunda ao ano da edição aqui utilizada.

dade é o fulcro sobre o qual se assenta a vida e a visão de mundo dos guaranis. Para eles as relações de homogeneidade e equilíbrio só podem ser mantidas através da reciprocidade, o maior grau de perfeição de ser e estar no mundo, um verdadeiro dom - jopói em guarani -, palavra cuja tradução dada por Mélia é sintomática (Pó = mão, i = sufixo que indica abertura, jo = recíproca), literalmente: mão aberta reciprocamente. Então, por conclusão, essa deve ser uma economia da abundância e não da escassez, e uma economia na qual a excedência é consumida coletivamente e não apropriada individualmente. Manter essa economia da excedência e da reciprocidade é, segundo Mélia, o substrato da visão profética da terra sem males, pois só a excedência e a reciprocidade garantem o jopói. Para não destruir essa relação nem com a saturação do ambiente ou com o aparecimento de conflitos internos, os guaranis migram. Assim, se fazem como sociedades que se procuram no espaço (migrar) e no tempo (porvir) guardando sempre uma memória do futuro.

Por essa última leitura, a estrutura de reciprocidade entre os Tupi-Guarani e o mundo natural – humano e divino, não é, como poderia parecer ao estruturalismo, uma esfera estática, sincrônica, de trocas simbólicas dualistas. A reciprocidade se faz por trocas simbólicas tanto quanto materiais (envolve a predação da caça e do ambiente, a predação do inimigo e a devoração das almas) e se faz em seu caráter projetivo futuro (na vida ou no post mortem). A essa estrutura ampla e temporal que se abre para os diferentes outros que habitam o universo real e imaginário (animais, inimigos, deuses) pode-se associar também o segundo aspecto religioso dos povos Tupi-Guarani: a antropofagia, a qual as urnas mortuárias parecem estar relacionadas.

A CERÂMICA E OS RITUAIS FUNERÁRIOS: UMA APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA

Os registros arqueológicos e os documentos históricos referentes às duas áreas de ocupação dos Tupi-Guarani (Tupinambá e Guarani) indicam um traço característico desses povos: a existência de uma cerâmica elaborada (policrômica e/ou corrugada) associada a rituais funerários, com urnas mortuárias –igacabas- indicando enterros primários e secundários. Ainda que o sepultamento secundário de adultos em urnas, ao contrário do primário, não apareça apenas no contexto Tupi-Guarani, estando também presente em algumas tradições ceramistas centrais, tal como os Aratu-Sapucaí, a decoração é um dos elementos

diferenciadores. Nos contextos não Tupi-Guarani as urnas apresentam formas simples e ausência geral de decoração. Ao contrário, nas áreas de ocupação histórica dos Guarani e Tupinambá elas são sempre decoradas (policrômica ou corrugada) com ou sem tampas (policrômicas ou lisas). Algumas dessas urnas são descritas como içaçabas de base convexa e tampa invertida sem decoração, enquanto o corpo da urna apresenta “[...] desenhos de cor marrom escuro pintados em engobo branco, [...] as duas linhas que separam as três faixas do ombro escalonado são vermelhas [...]” (PEREIRA et all, 1982, p. 6-7). Esteticamente são cerâmicas de decoração policrômica (vermelho, branco e preto) com traços lineares sobre fundo engobado. Em outras ocasiões as urnas apresentam decoração corrugada e as tampas com desenhos geométricos policrômicos. Em sítios arqueológico no rio Mogi Guaçu a decoração corrugada é descrita como “escultura em relevo em forma de escama de peixe” coberta com “tampas ornamentadas com motivos geométrico intrincados” (GODOY, 1974, p. 171-173). Em geral, os cacos cerâmicos e policrômicos das tampas são ornados com faixas largas em vermelho e desenhos geométricos e simétricos, muitas vezes em preto e vermelho e, ocasionalmente, combinados com ornamentação pontular arredondada e virgular (idem).

Seja então na forma policrômica com tampa lisa ou na forma corrugada com tampa policrômica, as urnas mortuárias decoradas foram apresentadas pela arqueologia como elemento diagnóstico dos Tupi-Guarani (MORAIS, 1999/2000; PALLESTRINI, 1997). Nos sítios dessa tradição, o enterro secundário aparece nas áreas de ocupação do delta e alto Paraná e em sítios de ocupação no interior paulista. Na região do rio Paraná, algumas urnas encontradas só continham o crânio e ossos dos sepultados (CARVALHO, 1983) e na região do rio Mogi Guaçu no interior paulista uma mesma urna continha ossos de diferentes indivíduos (GODOY, 1974).

Mas apesar de bastante comum, como acima mencionado não são os enterros secundários, mas os sepultamentos primários em urnas o elemento sui generis dos ritos funerários Tupi-Guarani. Nos relatos históricos vários cronistas do século XVI descrevem sobejamente o enterro direto de adultos em urnas entre os Tupinambás do litoral atlântico (CARDIM, 1583-90/1980³, p. 94; SOUZA, 1587/1964, p. 582). E na área de ocupação Guarani são encontrados enterros primários em urnas na região Paraná – Paraguaia e no chaco. Nordenskiöld, citado por Carvalho, no início do século XX desenterrou uma urna na região do chaco boliviano contendo um índio chiriguano acorçado

e reproduziu mais dois vasos com a indicação “sepulture des Chiriguanos de Caipipendi”, um dos quais pintado (1999, p. 9). Se lembrarmos que de acordo com Susnik (1975, p. 58) os Chiriguano são povos guaranis emigrados do Paraguai no século XVI, a presença dos enterros primários em urnas na região do chaco é, obviamente, atribuída aos Tupi-Guarani. Os tais enterros primários acontecem no litoral atlântico, área Tupinambá, e na área Guarani acontecem no delta e no alto Paraná (CARVALHO, 1992, p. 458), passando à área oeste, onde é encontrado entre os Chané -Aruak guaranizados- e Chiriguanos -Tupi-Guaranis- (CARVALHO, 1992; 1999; SUSNIK, 1975).

Fora da área de ocupação Tupinambá e Guarani, são bastante raras as menções ao sepultamento primário em urna. Entre os documentos históricos é Debret, em 1834, que se refere a um desses achados (1975, p.30-32). Sob a indicação “Múmia de um Chefe Coroado” ele reproduz uma urna de base plana, com alças e sem decoração contendo o corpo intacto de um indivíduo acoroadado. Não há menção ao local de onde foi extraída essa urna e muito menos das circunstâncias de sua escavação, e os indícios apontam tanto para a região de Campos no Rio de Janeiro, pois esse cronista diz que ali, próximos às margens do rio Paraíba, existia uma aldeia de índios Coroados; como para o sul do país, pois ele também escreve que “os mais civilizados estão na extremidade meridional da Província de São Paulo”. Seja como for, o importante aqui é a sua informação de que esses Coroados são os antigos Goitacazes “e um dos fragmentos da grande raça dos Tapuias” (DEBRET, 1975, p. 31). Historicamente, Tapuia não corresponde a nenhuma etnotaxonomia social ou etnônimo, mas é, antes, um termo construído como uma alegoria da colonização para se opor ao Tupi (MANO, 2006; PUTONI, 1997). Se for correta então essa afirmação de Debret, a urna apresentando o morto intacto que ele desenha indicaria que o costume era de aquisição recente dos Coroados, justamente por empréstimo dos Tupi-Guarani, como antes já afirmou Carvalho (1992, p. 473). Se for lícita essa conclusão, os Coroados, como os Chanés da região chaquenha (SUSNIK, 1975) ou os Tupinambaranas da área Madeira – Tapajós (MANO, 1996; MENÉNDEZ, 1981/82), podem ser grupos não tupi ou guarani em processo de “tupinização” ou “guaranização”.

Nesse sentido, a existência de sepultamentos primários em urnas entre povos não Tupi não invalida a proposição desse rito funerário ser referência de um culto Proto – Tupi. Pois, ao contrário das raras menções a sepultamentos direto em vasos de barro não decorados entre não Tupis –o que reforça a idéia

de intrusão-, há uma certa avalanche de informações arqueológicas e documentais sobre as urnas decoradas em áreas ocupadas por povos Tupi-Guarani. Os indícios mostram exatamente que tanto na região de ocupação histórica dos Tupinambás como na região de ocupação histórica Guarani, as urnas com enterramentos primários são marcantes. Com base nesses dados, observa-se que o ramo leste – nordeste e o ramo meridional dos Tupi (Tupinambá e Guarani) compartilhavam um mesmo tipo de sepultamento, o que deve ter implicações lógicas para uma determinada visão de mundo em comum. Pelas vias iniciais da interpretação histórica isso leva a crer na origem amazônica do hábito, não só porque ali ele aparece em vários contextos arqueológicos, como porque deve ser anterior à subdivisão inicial do Proto - Tupi naqueles dois ramos, a partir de um ponto qualquer da Amazônia central (BROCHADO, 1989; MEGGERS; EVANS, 1974; MÉTRAUX, 1928; RODRIGUES, 1964; SCHWERIN, 1985).

As urnas decoradas indicando sepultamento primário que aparecem associadas aos contextos arqueológicos dos Tupi-Guarani, via de regra estão associados a enterramentos feitos fora das áreas de terra preta, solos antropogênicos transformados por meio de sucessivas ocupações humanas, portanto exteriores ao círculo de habitações que compunham uma aldeia pré-histórica. As urnas funerárias assim dispostas -sempre fora dos núcleos de solo antropogênico- deviam representar enterramentos no meio da floresta (MORAIS, 1999/2000, p. 208), tal como o comprovam também alguns relatos históricos sobre os Tupinambá (SOUZA, 1587/1964, p. 581,2). Do mesmo modo, tanto quanto no registro arqueológico, nos relatos dos cronistas os enterramentos primários em urnas são mais raros que os secundários. Cronistas importantes como Jean de Lery, Nóbrega e outros (CARVALHO, 1999) não chegam a mencioná-los. E os que os mencionam, como Souza (1587/1964) e Cardim (1583-90/1980), e mesmo Debret (1834/1975), afirmam que apenas os chefes e seus filhos são assim inumados. Isso leva a crer no caráter esporádico desse tipo de sepultamento, o que pode ser interpretado por duas leituras não excludentes. Primeira, a confecção demorada, custosa e, portanto, rara de urnas capazes de receber um corpo humano masculino adulto e, segunda, as implicações rituais que devem ter relações lógicas com o universo mágico – religioso – guerreiro dos Tupi-Guarani.

Na maioria dos relatos históricos, tanto na área Tupinambá como Guarani, os termos usados para as urnas são cuias, vasos, panelas ou potes. Gabriel Soares de Souza (1964, p. 582) escreve: “[...] mettem-no em cócoras, atados os jo-

elhos com a barriga, em um pote em que elle caiba [...]”. Fernão Cardim (1980, p. 94) diz que “[...] assentado o metem em um pote [...]”. Entre os Chiriguanos, Nordenskiöld (apud CARVALHO, 1999, p. 9) fala sobre “[...] o costume de a viúva partir uma yambui (vaso para chicha) ao meio a fim de enterrar o marido [...]”. Métraux (1979, p. 107), reproduzindo Thevet, afirma que “[...] metem-no em um grande vaso de barro, cobrindo-o com a gamela onde o defunto costumava lavar-se [...]”. Godoy (1974, p.193), ao comentar os vestígios arqueológicos das urnas do rio Mogi-Guaçu, escreve que “[...] os colocavam numa igaçaba (que acabava servindo como urna funerária) [...]”. A observação minuciosa de alguns dos fragmentos de urnas comprova esses registros bibliográficos e históricos. Entre eles, urnas Tupi-Guarani escavadas na região de Capivari no interior paulista, apresentam de forma marcante a ação do fogo em seu exterior, o que fez os arqueólogos afirmarem que “a tampa da Urna II é um bom exemplo de cerâmica utilitária” (PAZINATO, 1983, p. 6). Por esses rápidos registros, percebe-se, assim, que os vasos e as tampas não eram fabricados exclusivamente para o uso funerário. Eles eram recipientes com finalidades práticas e culinárias, tais como potes para a água e cocção de alimentos. Assim, as tampas não decoradas e mesmo os alguidares ricamente pintados que serviam de tampa às urnas eram, antes, potes de uso culinário. Sua borda, bem mais larga que o fundo, possui um formato próprio, por exemplo, para o preparo da farinha de mandioca e recipiente de alimentos sólidos e/ou líquidos, como o cauim –bebida fermentada feita da mandioca. Da mesma forma que as tampas, as igaçabas que se tornavam urnas funerárias, como aparece claro nas anotações entre os chiriguanos acima transcrita, eram recipientes antes usados para o cauim ou a chicha, esta última também um bebida fermentada, mas feita de milho que, como o cauim dos Tupinambá, aparece associada a cerimônias coletivas.

Além disso, ao se levar em consideração o tamanho que uma igaçaba deveria ter para receber em seu interior o corpo intacto de um adulto, há que se considerar o quanto demorado e custoso seria sua confecção. Para se ter uma idéia do quanto era oneroso esse trabalho, apenas uma comparação é ilustrativa. Testes tecnológicos feitos entre fragmentos de cerâmica dos Tupi-Guarani do rio Mogi-Guaçu revelaram que enquanto um vaso cerâmico de pequenas dimensões deveria ser submetido a uma queima que atingisse em torno de 550° C, as urnas funerárias precisavam de quase o dobro disso: 1.000° C. (GODOY, 1974, p. 171). Há, ainda, outro importante dado. De acordo com as diferentes informações etnográficas e históricas para os Tupi-Guarani e para os agriculto-

res em geral, cada família tem sua própria roça e, deste ponto de vista, o preparo da comida é familiar e o uso ordinário obviamente não exige uma tralha cerâmica de grandes proporções. Assim sendo, e seguindo o caminho aberto por Carvalho (1983, 1992, 1999), os vasos de grandes proporções só eram fabricados quando o exigiam as cerimônias coletivas de cauimagem.

Entre os Tupinambás litorâneos os relatos históricos nos dão conta de que a mais importante cerimônia coletiva era a antropofagia ritual, para a qual chamavam parentes e amigos de diferentes aldeias. Uma festa tão grande e grandiosa exigia uma quantidade significativa de cauim. Métraux, em sua síntese das referências históricas sobre a religião dos tupinambás, a respeito do período que antecede o sacrifício do prisioneiro nos dá uma idéia disso:

As mulheres encarregavam-se da fabricação de numerosos vasos de formas e dimensões diversas, que decoravam com cuidado todo especial. Determinados potes serviam para guardar as bebidas fermentadas; outros a tinta com a qual o prisioneiro devia ser pintado. Certas moças estavam encarregadas de preparar o cauim. (MÉTRAUX, 1979, p. 124).

O preparo de içaçabas para receber grandes quantidades de cauim destinado à cerimônia da antropofagia ritual se aplica não só à área de ocupação histórica Tupinambá. Apesar de afirmações contrárias, há indícios na documentação do século XVI que os Guarani da bacia Paraná – Paraguaia, então território castelhano, também a praticavam. Na primeira metade do XVI, Pedro de Mendonza fez uma viagem ao rio da Prata e um de seus acompanhantes, Antonio Rodrigues, em carta datada de 1553 escreve: “Chegamos à terra dos Carijós³, que são gentios muito poderosos e grandes lavradores, e naquele tempo eram extremo cruéis, que comiam carne humana” (apud CARVALHO, 1999, p.9). Confirmam-no Métraux (1979, p. 138) citando Montoya e Cabeza de Vaca.

[...] Os costumes e ritos guaranis, nesse sentido, são muito parecido com os dos tupinambás. Era o prisioneiro bem tratado, alimentado e amimado; davam-lhe esposa; e, no dia fixado para a sua execução, os habitantes das aldeias próximas, convidados, acorriam numerosos. [...]. Começava, então, a bebedeira, que se prolongava até o dia seguinte, data do sacrifício [...] (MÉTRAUX, 1979, p. 139).

Embora então as melhores descrições do ritual antropofágico sejam referentes aos Tupinambá, ele era normal e comum também entre diferentes povos Tupi-Guarani, como os guaranis antigos e chiriguanos. Portanto, pelas diferentes descrições, a confecção de grandes vasos cerâmicos não pode ser

³ Nome genérico com o qual os índios Guarani eram conhecidos nos séculos XVI a XVIII

vista apenas em seu caráter utilitário, mas também simbólico porque associado, primeiro, à cerimônia mais importante do universo religioso Tupinambá e Guarani e, depois, aos ritos funerários de chefes – guerreiros.

Esse estado de coisas levou Carvalho (1983, 1992, 1999) a formular a tese de que a sepultura do cadáver diretamente numa urna deve corresponder ao simbolismo antropofágico guerreiro descrito tanto para tupinambás como guaranis históricos. Ao chefe ou guerreiro que não terminasse seus dias sacrificado pelos inimigos reservava-se uma inumação num grande vaso de cauim ou chicha para ele mesmo ser devorado pelos deuses canibais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Para chegar, porém, com a reflexão até aí, faz-se necessário retroceder um pouco a seqüência do raciocínio. Para os diferentes grupos Tupi-Guarani situados tanto na Amazônia como fora dela, a guerra e a morte ritual do inimigo, seja na forma da antropofagia ou das cabeças-troféu, significa, para o matador e seu grupo, a chance de conquistar status e posições cerimoniais, como atualmente vislumbrou Fausto (2001) para os Parakanã, entre os quais só o matador – flechador é autorizado a participar do ritual de nomeação.

Desde a obra pioneira de Florestan Fernandes sobre a guerra e o sacrifício entre os Tupinambá seiscentistas (FERNANDES, 1970), a guerra e a consumação ritual do inimigo foi interpretada com um instrumento da religião. De acordo com as suas próprias palavras: “As causas da guerra tupinambá, entendendo o termo causa no sentido de fator antecedente imediato ou fator determinante tópico, são de natureza mágico religiosa. [...]” (FERNANDES, 1970, p. 355). Porém, para chegar a essa conclusão ele postula a existência de um culto aos ancestrais que a documentação disponível não parece, no entanto, sustentar e que Métraux (1979) já havia antes contestado. Na leitura funcionalista de Fernandes, a guerra e a antropofagia são vistas como vingança e como elementos reestruturadores da integridade do grupo, posta em risco pela perda de um de seus membros. Por este recorte, a guerra foi analisada no seu recorte contextual, espacial e funcional. Desde os motivos para a guerra até a consumação do sacrifício, as relações com o mundo exterior –o inimigo- moviam o funcionamento não só da máquina de guerra (entendida então como fato social total) como de toda a sociedade tupinambá.

Ao contrário da leitura de Fernandes, especialmente determina, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985), ao analisarem os mesmos fatos tupinambás, foram os primeiros a chamarem a atenção para a infinitude da vingança e seu caráter projetivo – futuro. Para esses autores, diferentemente dos povos de

filiação cultural Jê, entre os Tupi as posições cerimoniais, o status e os nomes não se transmitem. Assim, o fato de não ter havido entre os Tupinambá instância alguma que ligasse passado e presente, a guerra de vingança desempenharia o papel que em outras sociedades é ocupado pela filiação e estrutura social.

Os atributos, os títulos e os status de prestígio seriam, por assim dizer, conquistados na guerra e no canibalismo (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985). Por esta lógica, a economia política dos Tupi-Guarani não é a produção de bens, mas de pessoas, pois, no contexto antropofágico, inimigo capturado não é escravizado, mas consumido (FAUSTO, 2001, p. 506) e a ele, como bem notou Métraux (1979, p. 117 e ss), era dado um tratamento muito especial que o tornava, desde então, assimilado pelo grupo. Nessas condições, o consumo do inimigo é uma produção produtiva, familiarizante (FAUSTO, 2001), porque através dela se produzem pessoas e se apropriam nomes, cantos e rituais dos inimigos. Para o matador e seu grupo a morte ritual do inimigo significava a renomeação, a marca corporal e a apropriação da memória do inimigo. “Ganhar nomes em cima das cabeças dos contrários”, como então vários cronistas relataram, é algo que se põe a serviço da produção da pessoa ao longo do tempo e sempre no futuro. O modo de ser Tupi fazia o homem se constituir enquanto matador e vingador. Até o seu fim: como vítima da vingança do inimigo ou inumado numa içaçaba. Para a vítima que se portava a altura –valente até o último momento- a morte gloriosa (cuja forma particular era o esfacelamento do crânio) conduzia sua alma para o caminho rápido e seguro da terra sem males, “o paraíso dos matadores e vingadores e não dos perdoadores” (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p.199). Ao chefe - guerreiro que em vida não lhe foi dada honra então de cair em combate ou devorado pelos inimigos, se lhe reservava a inumação e a devoração no post mortem. A julgar pelas concepções que Viveiros de Castro (1986, p.516-520) vislumbrou entre os Araweté –índios Tupi da Amazônia- existe no xamanismo uma forma cosmológica de antropofagia: deuses canibais que devoram as almas dos mortos (matadores em vida) tornando-os igualmente imortais.

De acordo com essa cosmologia, o homem no post mortem é assado e servido como inimigo - fera ao banquete dos deuses. Estes (Maï) matam as almas dos que chegam à sua aldeia e as devoram, tornando-as, assim, igualmente deuses e imortais. No céu, “o morto é assim o estrangeiro, o inimigo. Como se, do outro lado do espelho da morte, os deuses fossem “nós”, e os humanos o inimigo [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 518-519). Nestas concepções,

após a morte do corpo físico o princípio vital escapa pelo alto do crânio e começa uma viagem pelos sucessivos domínios do sobrenatural até ser desperitado e encaminhado à aldeia dos Maï. Lá as vítimas são esquartejadas e cozidas e “[...] todos os deuses e mortos-virados-divindade comem esta carne da alma. [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 519). Relacionada a esta antropofagia cosmológica, as urnas mortuárias ricamente decoradas estão claramente em relação com as concepções do post mortem. Nas metáforas da panela – urna – mortalha estabelecem-se simbolicamente uma série de transformações e homologias entre os diferentes planos de existência material, social e simbólica desses povos. Entre esses planos há assim intercâmbios e fluxos constantes, tais como: natureza:cultura, fera:dócil, inimigo:aliado; caça:guerra; vivos:mortos; homens:deuses etc. em cuja simbologia a antropofagia e as urnas podem ser interpretadas como meios de transposição, de passagem de um plano aos outros.

CONCLUSÕES POSSÍVEIS: MAIS ELEMENTOS PARA A RELAÇÃO DAS URNAS COM A ANTROPOFAGIA

Por estas vias, o enterro direto em urnas deve ter algumas ligações lógicas com a concepção de deuses canibais e o universo simbólico da antropofagia. Carvalho (1983 e 1999), baseada numa ampla documentação, já sugeriu uma associação simbólica entre a decoração das urnas e dos alguidares com as pinturas rituais do sacrificado, do sacrificador e do instrumento de sacrifício nos rituais antropofágicos. Nestes, o ibirapema – instrumento sacrificial-, a testa da vítima e o corpo do guerreiro – matador recebiam ricas pinturas semelhantes às das cerâmicas que serviriam de urna e tampa mortuárias. Além disso, certos padrões rituais presentes na inumação do cadáver sepultado diretamente em urnas tornam possíveis associações simbólicas sugestivas dessa passagem. Cardim (1980, p. 94) menciona que os Tupinambás lavam o defunto, e “pintão muito galante, como pintão os contrários”, sugerindo a pintura que é feita no inimigo que será devorado nos rituais antropofágicos; e Souza (1964, p. 582) fala que os mesmos Tupinambá untam com mel o corpo do defunto antes de colocá-lo na urna. A inumação numa urna – vaso usada para cocção de alimentos, também sugere, simbolicamente, o cozimento do morto. Além disso, os registros arqueológicos e históricos que indicam o sepultamento no meio da floresta (MORAIS, 1999; 2000, p. 208) podem indicar a volta para a natureza, tornando-o não mais humano (cultura/interior/aliado/doméstico), mas fera

(natureza/exterior/inimigo/selvagem) que precisará ser domesticada por meio da predação familiarizante. Há, então, neste caso, uma série de transformações que se operam entre natural – transformado; natureza – cultura; perene – permanente; aliado – inimigo, homens – deuses etc. tornando as urnas funerárias e o enterramento primário tema do xamanismo.

Dessa forma, e do ponto de vista aqui adotado, as urnas mortuárias são um dos elementos que representam uma série de transformações mediadas pela morte e pela consumação entre homens – natureza – deuses. A predação da natureza pela caça, a predação do inimigo pela guerra e pela antropofagia, e a predação das almas pelos deuses estão, assim, dentro de um mesmo sistema religioso lógico e integrado num amplo circuito de trocas simbólicas.

REFERÊNCIAS

BROCHADO, José Joaquim P. A tradição cerâmica tupi-guarani na América do Sul. *Clio*. Recife, vol. 3, p. 117-164, 1981.

_____. A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. *Dédalo*, São Paulo, n. 27, p. 65-82, 1989.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1980.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la société des américanistes*. LXXI, Musée l'Homme, 1985. p. 191 – 208.

CARVALHO, Silvia M. S. de. A cerâmica e os rituais antropofágicos. *Revista de Antropologia*. USP, São Paulo, vol. 26, p. 39-52, 1983.

_____. Chaco: Encruzilhada de Povos e ‘melting pot’ cultural, suas relações com a bacia do Paraná e Sul mato-grossense. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras/FAPESP, 1992, p. 431-456.

_____. A morte heróica do guerreiro. In: *Rituais indígenas brasileiros*, São Paulo: CPA, 1999, p.7-15.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986

DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo 1, vol. 1, 6ª ed. São Paulo: Martins, Brasília:INL, 1975.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 2ª edição, 1970.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

GODOY, Manuel Pereira de. *Contribuição à história natural e geral de Pirassununga*, vol. 1. Pirassununga: Publicação oficial da Prefeitura de Pirassununga, 1974.

MANO, Marcel. *Etno-história e adaptação Mawé – uma contribuição para a etnografia Tupi da área Madeira – Tapajós*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: FFLCH – USP, 1996

_____. *Os Campos de Araraquara – um estudo de história indígena no interior paulista*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia). Campinas. IFCH, 2006.

MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. A reconstituição da pré-história amazônica. *Paleoclimas*, Revista do Instituto de Geografia, USP - São Paulo, p.1-19, 1974.

MÉLIA, Bartolomeu. *Tupi e Guarani: memória do futuro*. (Comunicação pessoal). In: AMERÍNDIA 2000 – 500 anos de Brasil. UNIARA – UNESP, Araraquara, 2000.

MENÉNDEZ, Miguel A. Uma contribuição para a etnohistória da área Madeira – Tapajós. *Revista do Museu Paulista*, USP São Paulo, n.s., n 28, p. 289-388, 1981/82.

METRAUX, Alfred. *La civilización matérielle des tribus Tupi – Guarani*. Paris: Librarie orientaliste Paul Geuthner, 1928.

_____. *A religião dos tupinambás*. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1979.

MORAIS, José L. Arqueologia da região sudeste. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 194-217, dez. 1999 - fev. 2000.

PALLESTRINI, Luciana. Camargo 76 – Município de Piraju, Estado de São Paulo, *Revista do Museu Paulista*, USP, São Paulo, nova série, vol. XXIV, p. 83-110, 1977

PAZINATO, Renato Parada. Uma segunda igaçaba de Capivari. *Publicação do Museu Municipal de Paulínia*, n. 23, p. 1-8, Paulínia, 1983.

PEREIRA, Maria Augusta et all. Uma igaçaba de Capivari. *Publicação do Museu Municipal de Paulínia*, n. 21, p. 1-14, Paulínia, 1982.

PUTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas do Brasil colônia. In: RISÈRIO, Armando (Org.) *Invenção do Brasil*. Salvador: MADE, 1997, p. 49-55

RODRIGUES, Ayrton Dall'Igna. A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Revista de Antropologia*. USP – São Paulo, vol 12, n.1, 2. jun. e dez. 1964.

_____. *Línguas brasileiras* – para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

SCHWERIN, Karl H. Aruak, Karib, Jê, Tupi: adaptação cultural e história da cultura na floresta tropical. In: *Terra indígena*, 35. Centro de Estudos Indígenas – ILCSE – UNESP – Araraquara, 1985.

SOUZA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brazil em 1587. In: *Boletim Geográfico*, Conselho Nacional de Geografia – IBGE, ano XXIII, n. 182, set. out. 1964

STEWART, Julian. Culture areas of the tropical Forest. In: _____. *Handbook of South American Indians*, vol 3. Bureau of American Ethnologist, 1948, p. 883-889.

SUSNIK, Branislava. *Dispersión tupi-guarani pré-histórica*. Ensayo analítico. Assunción: Museo Etnográfico “Andres Barbero”, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté* – os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986.

Recebido em 22/05/2009
Aprovado em 24/06/2009