

# O MITO 'MITO DA TERRA SEM MAL': A LITERATURA "CLÁSSICA" SOBRE O PROFETISMO TUPI-GUARANI

## INTRODUÇÃO

**E**m 1914 foi publicado no *Zeitschrift für Ethnologie* o ensaio de Nimuendajú sobre o conjunto mítico da Criação e da Destruição do Mundo na religião dos Apapocuva, o grupo guarani estudado pelo etnólogo alemão entre 1905 e 1907. Com este ensaio, entram na literatura etnológica o tema da Terra sem Mal, o da migração profética e, mais geral, o que foi chamado de "cataclismologia" guarani: uma cosmologia-escatologia que prevê para um futuro mais ou menos próximo um cataclismo cósmico do qual, porém, é possível escapar alcançando em vida – assim como narra o mito do xamã Guyraypoty – o Paraíso. Desde então, o discurso "religioso", o "misticismo", o "pessimismo" como fundamento da filosofia da história tupi-guarani, se tornaram alguns entre os assuntos favoritos da investigação etnológica.

Na introdução à edição brasileira do livro de Nimuendajú (1987), Eduardo Viveiros de Castro observa que a marca deixada por seu recorte inaugural foi tão forte que mesmo suas lacunas fizeram escola. Com efeito, a produção etnológica sobre os Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de mitos, cantos, enfim, sobre o

CRISTINA POMPA\*

## RESUMO

Numa revisão crítica da bibliografia sobre o chamado "profetismo tupi-guarani", as obras "clássicas" são recolocadas – sem desconhecer seu porte científico – nos contextos intelectuais que as produziram e que determinaram preocupações científicas, aproches metodológicos e conclusões explicativas. O artigo examina as duas grandes linhas interpretativas elaboradas pela tradição antropológica: a que pressupõe a existência de um "misticismo" *endógeno* tupi-guarani e a que define o fenômeno em termos de *reação* à situação de contacto. Uma e outra dependem menos de evidências documentais do que de posições teórico-metodológicas características de específicas escolas antropológicas. São analisados, também, os fundamentos do "discurso de autoridade", estabelecido pelo cruzamento das fontes historiográficas com as informações etnográficas. Este cruzamento leva a um tratamento forçoso dos dados, pois *explica* a cultura tupinambá do início da colonização pela cultura guarani moderna, pressupondo uma única "cultura tupi-guarani", imóvel nos séculos, que mantém o núcleo irredutível do seu "ser" no Mito da Terra sem Mal.

\* Doutoranda em Ciências Sociais, do IFCH/Unicamp.

antigos Tupinambá, descritos pelos cronistas em permanente movimentação no litoral no início do século XVI, não seria a força de expansão bélica, mas uma razão religiosa, a mesma dos Apapocuva: a busca da Terra sem Mal (*Ibid.*:108).

A partir daí, articulando os dados etnográficos sobre os Guarani modernos com as fontes do século XVI e XVII, Métraux (1927; 1979 [1928]) tentou recompor o quadro da cultura tupinambá da época colonial, pressupondo a substancial identidade entre as duas sociedades.

Este "pecado original" parece percorrer todos os estudos "clássicos" sobre estes grupos; até nos trabalhos dedicados especificamente aos Tupinambá (Fernandes, 1963,

*discurso* religioso guarani, deixando de lado suas condições e implicações sociológicas. O discurso predomina sobre o esquema ritual, a representação sobre a instituição, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social (*Ibid.*: XXX).

Ilá, a meu ver, outras marcas deixadas pelo recorte inaugural que fizeram escola. Após a fascinante descrição do trágico destino da última migração "mística" dos Apapocuva, Nimuendajú levanta a hipótese de que a mola propulsora das migrações dos

1970) ou aos Guarani (Schaden, 1959, 1962), os autores não deixam de recorrer, para *explicitar* aspectos de uma cultura, aos dados da outra, pressupondo uma única e imutável “cultura tupi-guarani”.

Os trabalhos sobre o “messianismo” ou o “profetismo” tupi-guarani da década de 60, característicos de um interesse científico para a religiosidade nativa ou “nativista” em época de “descolonização”, não precisaram mais procurar dados etnográficos e fontes históricas, limitando-se às citações dos trabalhos pioneiros. É este o caso das classificações sociológicas de M. Isaura Pereira de Queiroz, René Ribeiro, Vittorio Lanternari. Com estes autores, além da substancial identidade entre os conjuntos histórico-religiosos tupinambá e guarani, codifica-se também outro *topos* ideológico: o da preexistência do sistema cosmogônico-apocalíptico da “Terra sem Mal” à chegada dos brancos. Esta especulação acaba por se tornar um “dado” objetivo nas teses de Pierre e Hélène Clastres, fascinantes para os cultores de uma certa antropologia política que exerceu uma ampla influência na década de 70, mas problemáticas do ponto de vista etno-histórico.

O presente trabalho consiste, pois, numa revisão crítica da bibliografia clássica sobre o chamado “messianismo tupi-guarani”, a partir de um enfoque diferente: a perspectiva histórica presente nas contribuições dos anos '80 e '90, que oferece sugestões metodológicas significativas para uma abordagem mais completa dos movimentos em pauta.

Dada a amplitude do assunto, o recorte temático escolhido privilegia os movimentos tupinambá dos séculos XVI e XVII. Contudo, não é possível deixar de lado, na análise, a bibliografia relativa ao conjunto da Terra sem Mal dos Guarani do século XIX e XX, em virtude do “pecado original” apontado acima.

Basicamente, o artigo discute alguns temas elaborados ao longo da história dos

estudos e aponta, na linha das contribuições mais recentes, para diferentes hipóteses de trabalho. Por isso, a crítica às obras “clássicas” deixa às vezes de lado as indubitáveis e importantes aquisições, para indicar principalmente alguns problemas, notadamente aqueles que dizem respeito à historicidade dos movimentos. Não se quer aqui, é claro, desconhecer a validade e o porte científico dessas obras, mas apenas recolocá-las no interior dos contextos intelectuais em que se produziram, contextos que determinaram preocupações científicas e abordagens metodológicas, bem como conclusões explicativas.

Em primeiro lugar, são discutidas as duas tendências fundamentais que, a partir dos estudos pioneiros de Nimuendajú e Métraux, de um lado, Florestan Fernandes de outro, foram acompanhando os “movimentos messiânicos” tupinambá. A primeira, mais aceita pelos estudiosos, pressupõe a existência de um “misticismo” *endógeno* tupi-guarani, que nada deve ao contacto intercultural; a segunda prefere uma definição do “profetismo” tupinambá em termos de *reação* à situação de contacto. Veremos que tanto uma quanto outra dependem menos de evidências documentais do que de posições teórico-metodológicas características de específicas correntes e escolas antropológicas.

Em segundo lugar, são analisados os fundamentos do duplo “discurso de autoridade”, estabelecido pela “prova” das fontes historiográficas e das informações etnográficas. A partir deste discurso, as hipóteses dos primeiros etnógrafos tornaram-se dados objetivos para autores posteriores, pelo menos em dois pontos básicos, a saber:

1) a substancial identificação, no que diz respeito aos chamados “movimentos proféticos”, de dois conjuntos histórico-culturais distintos: o tupinambá da época colonial, observado pelos cronistas no litoral de Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Maranhão, e o

guarani do Paraguai e sul do Brasil, registrado a partir do começo deste século;

2) a definição do “mito da Terra sem Mal” e do conseqüente “messianismo”, ou “profetismo”, como um sistema cosmológico *intrínseco* à cultura tupi-guarani como um todo, preexistente à conquista e mantido intacto, como núcleo irredutível do “ser” cultural tupi-guarani, ao longo dos séculos de história de contacto.

Isso remete à questão do uso das fontes: se Métraux e Fernandes utilizaram *possivelmente* de uma forma instrumental as fontes documentais dos séculos XVI e XVII, muitos autores da década de 60 e 70 utilizaram *certamente* de uma forma instrumental as fontes de Métraux, bem como as informações etnográficas de Nimuendajú e Schaden.

Finalmente, as contribuições da década de 80 e 90, que inauguram o questionamento profundo tanto da identidade entre movimentos tupinambá e movimentos guarani, quanto da suposta anterioridade do “misticismo tupi-guarani” à chegada dos brancos, apresentam novas indicações metodológicas para o estudo destes fenômenos, em particular, uma opção especificamente etno-histórica.

Não serão examinados aqui em detalhe as contribuições recentes: apenas, tentar-se-á identificar suas sugestões mais estimulantes. Apesar das diferenças de aprobe entre estes trabalhos, relativamente às problemáticas nas quais se inserem, todos eles apontam para a necessidade de um cuidado maior na adoção dos estereótipos consagrados pela tradição etnológica. Da mesma forma, alguns dentre eles sugerem a necessidade de estudar estes sistemas culturais em sua especificidade e historicidade, isto é, relativizando mitos, rituais e personagens religiosas em face de seu contexto cultural, dialogando com as contingências históricas que possivelmente contribuíram para determinar uma ou outra escolha cultural.

## MÉTRAUX, NIMUENDAJÚ, FERNANDES E SCHADEN: OS ESTUDOS PIONEIROS

Métraux foi o primeiro antropólogo a utilizar os relatos de missionários e viajantes dos séculos XVI e XVII para a reconstituição das “migrações históricas” dos Tupinambá, por um lado, e de sua religião, por outro. A abordagem de Métraux insere-se na tradição das grandes hipóteses dos americanistas da época (Rivet, Nordenskiöld), voltada para a reconstituição das rotas migratórias dos grupos tupi-guarani, a distribuição territorial dos elementos culturais específicos, a sua classificação. As migrações revestem grande interesse para o aprobe difusionista do autor (mais claro no texto sobre a civilização material dos tupi-guarani, de 1928), visando uma comparação que possa reconstituir as unidades culturais maiores dos grupos tupi-guarani.

O sentido desta comparação está claro: quando as fontes antigas não permitem conhecer completamente as crenças e os ritos dos Tupinambá,

*Tais lacunas são, em parte, preenchidas pelos estudos de Nimuendajú. Este sábio estudou profundamente a mitologia dos apapocua e tembé, considerados os derradeiros rebentos da borda migratória dos tupinambá. São de fato surpreendentes as analogias existentes entre os ritos e a mitologia dos apapocua e dos tembé e os ritos e a mitologia dos seus remotos ancestrais, de modo a permitir que aqueles expliquem ou completem os antigos textos (Métraux, 1979: XXXV).*

Por essa via, Métraux procura elementos culturais *específicos* dos Apapocua que, para ele, são *próprios* dos tupi-guarani; o que interessa, com efeito, são as *semelhanças* que constituem a *prova* da “unidade cultural dessas tribos em seus antigos tempos” (*ibid.*). A

comparação, portanto, seja entre as fontes antigas, seja entre estas e os dados etnográficos atuais, é funcional ao preciso desenho de reconstituir unidades. A partir dos dados relativos às migrações “místicas” dos Apapocuva do século XIX e XX, e de sua mitologia apocalíptico-escatológica, com a ajuda de algumas crônicas, pode ser reconstituído o horizonte das migrações “históricas” tupinambá, que seriam, em sua maioria, fruto da “crença obstinada na existência de um Paraíso terrestre” (Métraux, 1927: 36).

Definitivamente esclarecedor do procedimento de Métraux é o seguinte trecho:

“Pormenores, freqüentes vezes obscuros, fornecidos a respeito do assunto pelos antigos cronistas, tornam-se mais compreensíveis quando os comparamos aos acontecimentos, relativamente recentes, que se produziram no seio de alguns grupos guarani do Paraguai e do sul do Brasil. *Pode se empreender o estudo dos movimentos messiânicos dos tupinambá partindo-se do conhecido para o desconhecido, isto é, do exame dos fatos contemporâneos para a interpretação dos velhos textos.*” (Métraux, 1979: 176, grifo meu)

Uma primeira comparação entre tribos contemporâneas estudadas pelos etnógrafos (Apapocuva e Tembê visitados por Nimuendajú, Chiriguano descritos por Nordenskiöld) mostra a difusão (e portanto a antigüidade) de um idêntico Mito do Paraíso, que Métraux já define, tomando a expressão registrada *apenas* entre os Apapocuva, mito da “Terra sem Mal”.

A partir daí, os “velhos textos” são interpretados de maneira unívoca, apenas enquanto *confirmam* a tese de que todas as migrações tupinambá são de origem religiosa. De fato, das numerosas migrações tupinambá, pré- e pós-coloniais, apenas de uma – a de 1609 no Maranhão – os cronistas

fornecem seguras motivações religiosas (D’Abbeville, 1975 [1614]: 252; d’Évreux, 1929 [1874]: 351-352). De outras migrações conduzidas por grandes “feiticeiros”, os *Caraíba* (como a mais antiga, de 1539, a de 1605 no Maranhão, ou a de 1562 na Bahia), as fontes citadas por Métraux fazem buscas de novas terras ou fugas frente aos portugueses, sem mencionar o objetivo do “Paraíso Terrestre”. Sobre a migração de 1539<sup>1</sup>, apenas Gandavo afirma:

“Os quaes como nam tenham fazendas que os detenham em suas patrias e seu intento nam seja outro senam buscar sempre terras novas, afim de lhes parecer que acharão nellas immortalidade e o descanso perpetuo” (*apud* Métraux, 1927: 21).

Não é possível mostrar aqui o contexto do qual Métraux extrai a frase citada (o capítulo da *História da província de Santa Cruz*, de 1576, intitulado “Das grandes riquezas que se esperam da terra do sertão”)<sup>2</sup>. Vale a pena, porém, lembrar que Gandavo não menciona o líder da marcha, Viarazu ou Curaraci nas fontes espanholas, que, por sinal, era um chefe e não um xamã; que Gandavo não fornece a data da migração, nem o número de participantes, enquanto outras fontes falam entre dez mil e treze mil índios; que ele não releva a presença de dois portugueses acompanhando Viarazu, como os outros autores; que esta fonte, finalmente, discorda das outras quanto à duração da viagem, pois em Gandavo ela é de pouco mais do que dois anos e para os demais de cerca dez anos. Poder-se-ia perguntar se as fontes estão falando da mesma coisa, e por que Métraux utiliza justamente esta para sustentar sua argumentação.

Os numerosos outros documentos citados por Métraux, a bem ver, descrevem *cerimônias* envolvendo os grandes feiticeiros e não o que ele chama “sintomas precursores”

de uma migração à Terra sem Mal. Assim são as descrições de Nóbrega (1954 [1549]: 150), ou do jesuíta anônimo da “Informação do Brasil” (que é, de fato, Anchieta, 1844 [1584]: 440), ou de Léry (1980 [1578]: 209-210), ou de Cardim (1978 [1625]: 102).<sup>3</sup>

Vale aqui ressaltar que este tipo de análise, como vimos, é funcional para a definição do mito da Terra sem Mal como um conjunto cultural característico da cultura tupi-guarani, e é conseqüente em relação à afirmação com que o autor apresenta os dados:

“A presença de mito idêntico entre tribos há séculos insuladas é prova suficiente em favor de sua antigüidade. Os textos que agora vão ser examinados não deixam subsistir nenhuma dúvida a esse respeito; atestam, além disso, que *as aspirações messiânicas dos tupi, assim como as respectivas lendas básicas, pertencem às primitivas noções religiosas de todos os indígenas da família em espécie*. São os fatos modernos suficientemente claros para dar idéia do alcance e significação dos antigos textos referentes aos fenômenos da mesma ordem”. (Métraux, 1979: 180-181, grifo meu).

Portanto, apesar das observações finais do capítulo, relativas à influência sobre o “messianismo” da situação de “aculturação”, as “aspirações messiânicas” existem *ab origine* na cultura tupi-guarani e constituem seu traço distintivo, assim como a antropofagia ritual<sup>4</sup>. A presença entre os Tupinambá (amplamente demonstrada pelos cronistas) de uma cosmogonia de tipo “apocalíptico”, que projeta a possibilidade de uma destruição da Terra no futuro, além do que no passado mítico, é suficiente para comprovar também a existência do “messianismo”. As fontes não atestam uma relação tão automática, mas aí estão os dados dos Guarani modernos para “preencher as lacunas”.

Assim, migrações tupinambá do litoral norte até o Peru no século XVI, revoltas guarani no Paraguai espanhol da mesma época, êxodos apapocuva do século XIX: tudo isso, para Métraux, é “Terra sem Mal”. *Caraíbas* tupinambá, xamãs guarani, chefes portugueses ou mamelucos das mais diversas épocas: todas essas personagens são “messias”. A comparação de Métraux procura as *semelhanças*, explicativas de uma unidade e unicidade cultural, e negligencia as *diferenças*, reveladoras de processos históricos, desencadeados pelas diferentes modalidades de impacto colonial (evangelização, exploração econômica, escravidão, epidemias), nas diferentes regiões, nas diferentes épocas, junto a diferentes grupos.

Com *La religion des tupinamba*, nasce um dos maiores “mitos de origem” da etnologia religiosa da América do Sul: o mito da Terra sem Mal e do “messianismo” como elementos característicos da cultura tupi-guarani. O arcabouço metodológico que circunscreve esse mito consiste em *explicar* a cultura tupinambá pela cultura guarani moderna, e considerar, ao mesmo tempo como “pressuposto” e como “conseqüência”, a segunda como derivada da primeira<sup>5</sup>.

As fontes antigas estão também à base das duas grandes obras de Florestan Fernandes: *A organização social dos tupinambá* (1963 [1949]) e *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970 [1952])<sup>6</sup>.

Também nos trabalhos de Fernandes, como nos de Métraux, a escolha teórico-metodológica, no caso a funcionalista, acaba por determinar a maneira de tratar as fontes e de considerar os materiais. Com efeito, a conclusão dos dois trabalhos é que tanto a organização social (fundada no sistema de parentesco), quanto a organização “ecológica” (definida pela exploração, distribuição e consumo dos recursos naturais), quanto o conjunto “guerra-captura-antropofagia” estavam determinadas pelo sistema religioso, eram –

de fato – *instrumentum religionis* (Fernandes, 1970: 364). É a religião, afinal, o lugar do “ser” tupinambá, sendo os demais domínios do social apenas meios de expressão dela.

Mas essa religião, que engloba relações funcionais entre os outros domínios, não é uma religião “messiânica”, ou melhor, o messianismo faz sentido apenas enquanto *funciona* como instrumento de controle social e de orientação carismática da *eunomia* do grupo. Com efeito, as mesmas fontes antigas de Métraux (D’Évreux, Léry, Thevet, Nóbrega, e, principalmente, Soares de Souza, etc.) são utilizadas para mostrar como as migrações tupinambá eram uma técnica de restituição do equilíbrio biótico quebrado pela ocupação destrutiva, e, ao mesmo tempo, traduziam-se socialmente na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal e tribal (Fernandes, 1963: 98ss).

Análoga função de conseguir a *eunomia* desempenharam as grandes migrações, algumas das quais – admite Fernandes, na base de Nimuendajú – “estavam de fato ligados à crença na Terra sem Mal”. Frente à consciência de condições insatisfatórias de vida (desequilíbrio biótico ou *deprivation* determinada pelo impacto colonial) mitos tribais e papel do *pajé* constituíam as condições de desenvolvimento do messianismo como meio de redenção coletiva.

O autor identifica dois tipos de migração: aquelas com fixação em áreas dentro do território sujeito ao domínio do grupo local ou tribal, e aquelas de conquista, que invadem territórios pertencentes a outras tribos, com deslocação parcial ou total dos primitivos grupos de população. Sendo justamente estas últimas, as maiores, as que parecem ter o caráter “messiânico”, conclui-se que “as próprias condições de contato provocaram a emergência de *revivals religiosos* e de movimentos messiânicos” (Fernandes, 1963: 110). Mas,

... em última análise ele não representa somente uma resposta ao branco: mas primariamente às próprias condições insuportáveis de vida. Deve-se admitir, em vista disto, que aconteceria a mesma coisa em outras situações da vida tribal, sem intervenção do branco; entre outras, quando o equilíbrio biótico se rompesse de modo muito desfavorável (Fernandes, 1963: 105-106).

No aprobeche funcionalista, entre os dois tipos de migração não parece haver uma diferença de qualidade, e sim de *intensidade*: ambos são compreensíveis nos termos de um *sistema tecnológico*. Os fatores religiosos, assim como as sanções morais correspondentes, constituem formas específicas de controle social. Dessa maneira, a ação coletiva das migrações para restabelecer o equilíbrio biótico adquire um força especial: a formidável força de expansão dos Tupinambá. Trata-se do exame de uma sociedade que *funciona*: neste sentido, e apenas neste, é lido, em pouquíssimas linhas, o “messianismo” tupinambá.

Sobre as “migrações”, Fernandes afirma – ao contrário de Métraux – existirem “apenas dados esparsos, não susceptíveis de aproveitamento sistemático” (Fernandes, 1963: 110). É obvio que o diferente tratamento dado às fontes pelos dois autores depende da diversa posição teórico-metodológica, uma procurando rastros de um percurso de difusão, outro querendo descobrir mecanismos de funcionamento. Por isso, enquanto o interesse de Métraux concentra-se na “cultura material”, nas “migrações”, na “religião” e principalmente na “mitologia”, reconstituídas com a ajuda dos dados modernos; a pesquisa de F. Fernandes aponta para o “sistema de parentesco”, os “grupos locais”, as “formas de controle social”. Assim, suas fontes são recortadas, conforme sua capacidade de fornecer elementos para uma explicação “técnica” dos fenômenos sociais, em termos da função por eles

desempenhada em uma estrutura social integradora<sup>7</sup>.

Os trabalhos de Egon Schaden (1969 [1964]; 1974 [1962]; 1989 [1959]) sobre os Guarani inserem-se na problemática relativa à “aculturação” e à “mudança cultural”, característica da investigação etnológica brasileira nas décadas de 50 e 60. Por isso, a leitura do “messianismo” é feita nesses termos. Por isso, também, a interpretação deste conjunto mítico-profético articula a idéia de reação aos processos de desintegração cultural à do caráter *nativo* do messianismo, oscilando, nos diferentes ensaios, entre o primeiro e o segundo fator como predominantes. Na análise dos movimentos, portanto, é necessário levar em conta

*... a presença eventual de dois fatores: em primeiro lugar, os decorrentes do estado de deprivation, ou penúria cultural, que se instala durante a crise aculturativa, da qual é característico; em segundo, a existência, na cultura nativa, de uma certa categoria de elementos míticos e religiosos indispensáveis à formação de um clima sociopsíquico propício à eclosão do movimento. A distinção entre fatores “exógenos” e “endógenos” no messianismo (...) se afigura, de fato, fundamental para a análise do problema. (Schaden, 1969: 246)*

Nalguns momentos, o autor parece privilegiar os fatores endógenos:

*O essencial do que acaba de ser dito é que o messianismo guarani não remonta em suas origens primeiras a nenhuma condição de anomia (ou talvez melhor: disnomia) social, nem tampouco a manifestações de desintegração cultural. A sua origem se explica perfeitamente por motivos de ordem religiosa (Ibid.: 247).*

Em outros textos, ele aponta para os fatores “exógenos”:

*Não se pode, no entanto, afirmar que [o messianismo] seja condicionado sempre e unicamente por fenômenos desenvolvidos no interior da própria cultura nativa. É por essa razão que discordamos de Métraux, quando invoca o caráter anticristão e antieuropeu dos movimentos místicos provocados pelos messias como argumento a favor da origem puramente indígena desses últimos. A nosso ver, as manifestações xenófobas, que constituem um aspecto quase geral do messianismo, devem-se principalmente a uma situação de desequilíbrio provocado pelo contato com a civilização ocidental (Schaden, 1989: 58).*

Esta aparente contradição se explica, talvez, com o fato de que justamente a idéia de aculturação e de mudança proporciona, nos trabalhos de Schaden, maior atenção aos processos históricos de *transformação* cultural, e às especificidades das diferentes conjunturas vividas pelos grupos indígenas em contato colonial. Schaden é o primeiro a evidenciar alguns elementos, ligados às especificidades históricas das *formas* do messianismo, a saber:

a) a não necessidade de uma ligação necessária entre o mito do cataclismo futuro e a idéia da “idade de ouro”. Na *Mitologia heróica*, ele postula a possibilidade de que essa ligação, presente no mito apapocuva, seja uma “formação secundária”, específica apenas dessa tribo e ausente em outras tribos da mesma família lingüística (Schaden, 1989: 50).

b) a dupla presença do branco neste conjunto mítico-profético, como entidade provocadora de desequilíbrio cultural, e como presença aculturadora, introdutora de elementos cristãos na “mitologia heróica”<sup>8</sup>, devida à maciça presença jesuítica nos séculos XVII e XVIII (Schaden, 1974: 184).

c) a noção de “transformação dos mitos” (Schaden, 1974: 175), ou seja, a idéia de que as manifestações messiânicas, assim como

as representações cataclísmicas, variam e são reinterpretadas conforme as novas e diferentes circunstâncias (Schaden, 1969: 249-250).

Schaden distingue em seu trabalho diferentes formas de representar a Terra sem Mal entre os três grupos guarani por ele estudados (os Nandeva, os Mbüá e os Kayová), e propõe estudá-los separadamente, pois diferentes são as situações históricas por que passaram os três subgrupos guarani. Se isto é válido para os Guarani contemporâneos, a sugestão parece ainda mais válida para os Tupinambá e Guarani dos séculos XVI e XVII: Schaden sugere maior atenção ao devir histórico de cada grupo, à especificidade de cada solução messiânica. Mas a pesquisa antropológica sobre os “movimentos tupi-guarani” não parece ter prestado muita atenção, a não ser nos últimos anos, a essa sugestão.

#### A SOCIOLOGIA DOS ANOS SESSENTA: PEREIRA DE QUEIROZ E LANTERNARI

A preocupação com os fatores “exógenos” e “endógenos” encontra-se também na extensa obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que utiliza porém a oposição endógeno/exógeno num sentido muito mais restrito do que em Schaden. Com efeito, remetendo ao conceito de “causalidade interna” e “causalidade externa” de Bastide (1956)<sup>9</sup>, a autora refere-se apenas às “causas estruturais” dos messianismos e define estes últimos em termos de “reforma” ou “revolução”.

A leitura dos movimentos tupi-guarani insere-se no quadro de uma comparação planetária, movida por preocupações totalizantes. Esse método comparativo, orientado por critérios tipológicos e classificatórios, está voltado – como no caso de Métraux – para a identificação de *semelhanças*, *homogeneidades*. Maria Isaura Pereira de Queiroz procura categorias

que permitam definir uma “sociologia do messianismo” global, capaz de dar conta das mais variadas manifestações, nas mais variadas épocas, nos mais variados grupos étnicos e sociais.

Tais critérios levam a autora a arrolar num único rótulo (os “movimentos liderados por *caraïbas*”) os movimentos descritos por Nimuendajú, Métraux e Schaden (Pereira de Queiroz, 1977: 185-208), aliás, o que é descrito é um único movimento, liderado por um único chefe-*pajé-caraïba*, com um único horizonte mitológico de dilúvio-incêndio-fim do mundo: um “tipo ideal” weberiano, abstraído de qualquer contexto histórico e lançado no universo abstrato do presente sociológico, onde

*(...) os líderes (guarani) encarnam uma divindade mítica tribal. Recebendo um sonho ou uma inspiração da divindade, anunciam o fim do mundo, incitam os componentes da tribo a dançar, a fim de alcançar a Terra sem Males. Agem como os caraïbas que Anchieta e Nóbrega descrevem a pregar de aldeia em aldeia (...) incitando os Índios a seguirem para a Terra sem Males. E, nesta atividade, reeditam os mitos. Assim, enquanto alguns movimentos seguem o mito de Nanderuvuçu, que inspirou principalmente os movimentos da época colonial, outros – os do século XIX notadamente – seguem o mito de Guyraypoty (Pereira de Queiroz, 1977: 192; grifo meu).*

O ponto de chegada, que é na verdade um ponto de partida, um pressuposto, é que “o mito da Terra sem Mal funcionava tal e qual, sem mudanças nem inovações” (*Ibid.*: 206). Mas, analisando melhor as fontes (o que Pereira de Queiroz não faz, limitando-se a citar Métraux), poder-se-ia perguntar: onde Nóbrega e Anchieta dizem que os *caraïbas* incitavam os índios a seguirem para a Terra sem Mal, anunciando o fim do mundo? Aliás,

onde as fontes antigas falam em Terra sem Mal? Qual é o mito “reeditado” por estas pregações? Como podem os movimentos coloniais (notadamente os Tupinambá de Pernambuco, Maranhão e Bahia) ter-se inspirado no mito de Nanderuvuçu, que é registrado apenas junto aos Apapocuva da região entre São Paulo, Paraná e Mato Grosso, no século XX? A mistura das fontes, funcional para um projeto explicativo globalizante, chega aqui às suas últimas conseqüências: as finalidades teóricas acabam determinando o tratamento das informações.

O objetivo da autora é a procura de categorias classificatórias dos movimentos, no interior de uma visão sociológica que visa a desvendar a *função* desempenhada pela ação messiânica “relativamente à estrutura e organização social das sociedades globais às quais se vincula” (Pereira de Queiroz, 1977:44). Portanto, as migrações tupinambá dos séculos XVI e XVII são classificadas, junto às guarani dos séculos XIX e XX, em um único *tipo*: os movimentos “puros”, ou seja, inteiramente nativos, na medida em que visam a solucionar uma *anomia interna* à tribo, mediante uma reconfirmação da antiga estrutura. Eles são, portanto, “reformistas”. Este tipo está diferenciado dos movimentos do “tipo” Santidade<sup>10</sup> (ver mais adiante) que, apesar de serem liderados por *caraibas*, nascem das relações de dominação/subordinação, utilizam formas religiosas sincréticas e apresentam soluções “revolucionárias”.

Ao constatar que elementos e condições das migrações tupi-guarani (mitologia, forma do movimento, ritmo, estrutura dos grupos, importância do sistema familiar) são inteiramente nativos, *sem que haja processo de sincretismo* com elementos da civilização ocidental, Pereira de Queiroz, endossa a hipótese de Nimuendajú e Métraux, de que havia movimentos tupinambá anteriormente à chegada dos brancos:

*Solução caracteristicamente primitiva, permite supor que qualquer outra crise de graves conseqüências internas também utilizaria do mesmo recurso a fim de saná-la. Ou, noutras palavras, que se neste caso a crise foi produto do contato com os brancos, este contato se coloca nos eventuais fatores de desorganização e desestruturação que podem ter como resultado um movimento messiânico, não aparecendo como imprescindível para a produção deste* (Pereira de Queiroz, 1977: 203).

Uma afirmação que lembra muito a de Florestan Fernandes citada acima. E também, como em Fernandes, há certa contradição entre a idéia de “solução nativa a problemas nativos” e “modalidades de contato”.

Com efeito, nas diferenciações que propõe entre movimentos (entre os “puros” e os “sincréticos”, ou entre os antigos e os modernos), a autora remete sempre – de acordo com sua posição teórica – ao *tipo de sociedade* com a qual os aborígenes estavam em contato<sup>11</sup>. Não se resolve, portanto, a contradição entre a suposta preexistência do conjunto mítico-profético da “Terra sem Mal” em relação à chegada dos brancos, e o fato de que as sociedades indígenas protagonistas dos movimentos estavam, de diferentes maneiras, em contato com os europeus.

Ao tentar diferenciar os movimentos *puros* tupinambá dos movimentos do tipo Santidade, a autora remete às formas de relação colonial, ao tipo de contato. Os movimentos *puros* decorreriam de uma fase da colonização em que o contato se dá numa forma de igualdade, mediante alianças; os outros se dariam em situação colonial de dominação/subordinação. Nota-se aqui a influência de uma certa sociologia “dinamista” (o termo “situação colonial” é de Balandier) que pareceria abrir para a análise das diferenças culturais e históricas:

A explicação poderia estar no fato de não terem tomado uma forma única as relações inauguradas pelos portugueses. (Pereira de Queiroz, 1977: 207).

Mas em Maria Isaura Pereira de Queiroz a diferenciação nunca é histórica, e sim sociológica. Uma boa exemplificação disso é quando – apesar de classificar em um único “tipo” os movimentos entre as tribos indígenas da época colonial e os dos Guarani atuais – descobre-se uma “pequena diferença” entre eles. Os primeiros entraram em contato com a sociedade colonial que se formava no Brasil, e não com parte dela; os segundos, ao contrário, entram em contato não com a sociedade global, mas com uma parcela que é a sociedade “rústica”. Esta diferença, porém, é anulada pela classificação sociológica:

*No entanto, tanto a sociedade global da época do descobrimento quanto esta sociedade rústica são estruturadas da mesma maneira, isto é, por grupos de família regidos por sistemas de parentesco. Aquele diferença deixa, portanto, de ter importância, tanto mais que nos dois casos os grupos étnicos se mantêm no mesmo nível (Ibid: 208).*

Encontramos aqui também a comparação voltada para a busca de *semelhanças*. Dessa maneira, a identificação de diferenças não remete a concretas situações culturais mas, a partir da concretude histórica, constrói tipos ideais abstratos. As especificidades históricas e culturais desaparecem, engolidas pelas “categorias”, que ignoram a dimensão temporal.

Neste ponto, talvez valha a pena abrir um parêntese e antecipar alguma conclusão.

O próprio material analisado até aqui salienta a existência e a persistência de um equívoco nas interpretações dos movimentos

tupi e guarani, a respeito de sua suposta independência ou, ao contrário, dependência do contato com a civilização ocidental. Schaden parece quase chegar a desvendar este equívoco, muito claro em Pereira de Queiroz, Métraux e Fernandes e até, em certa medida, em Nimuendajú.

O equívoco consiste na ambigüidade com que, tanto na análise dos fatos tupinambá antigos quanto na dos Guarani modernos (e, em medida maior, quando as duas culturas são confundidas e integradas uma na outra), é considerado o problema *contato*, que oscila entre a explicação causal das migrações (a *deprivation*) e a modalidade de expressão messiânica. Em outros termos, nunca está claro, nos autores, quando o branco é considerado *motivo* da eclosão do messianismo e quando é visto em termos de aporte cultural ao messianismo, ou seja, de *sincretismo*.

Com efeito, uma coisa é dizer que a mitologia apocalíptica, ou a relação entre grande xamã e herói mítico, ou a crença na existência de uma terra da imortalidade preexistem à chegada dos europeus e constituem elementos distintivos das culturas tupinambá e guarani. Outra coisa é dizer que também a migração em busca desta famosa Terra, sob o signo do sagrado e do mítico, nada deve ao contato e é preexistente a este.

O fato das migrações “místicas” não apresentarem uma explícita referência aos brancos (na forma de rituais sincréticos ou nas formas das profecias que anunciam a destruição dele, como acontece em outros movimentos tupi e guarani da época colonial) levou os autores a pensar que estas fossem também um instituto cultural nativo, anterior aos brancos. Essa posição vem da dificuldade, típica da época das obras “clássicas” mas também difundida hoje em dia, em pensar as culturas nativas como algo *em processo*, em permanente tensão dinâmica entre sistemas simbólicos e contingências históricas.

Todos os autores concordam em dizer que o messianismo (na específica forma das migrações) é um produto original tupi-guarani. Por outro lado, eles apontam (ambiguamente) para o possível estado de *deprivation* devido ao choque cultural. A superação dessa contradição está em dizer que a migração é uma “solução nativa a problemas nativos” (problemas “ecológicos” para Florestan, problemas de “anomia interna” para Maria Isaura): os europeus constituem assim um problema “acidental”, resolvido de uma forma tradicional.

Se nos colocarmos de outro ponto de vista, o histórico-religioso (que tentarei explicitar mais adiante) as coisas adquirem outra dimensão e o problema não é mais se o messianismo tupi-guarani seria ou não anterior aos brancos; mas sim: como, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, frente a diferentes problemas sociais e históricas, as culturas tupinambá e guarani elaboraram respostas originais? Como os conjuntos mítico-rituais foram relidos e re-significados para continuar a dar sentido ao mundo?

Nesta perspectiva, a presença dos brancos não pode ser percebida apenas como desencadeadora de *reações* ou *resistências*, vistas em termos de *volta* aos costumes nativos, mas como uma realidade nova que obriga os diferentes grupos, com diferentes modalidades, a *reconstruir simbolicamente*, mas também *historicamente*, o mundo. O que foi chamado de “messianismo tupi-guarani” pode ser um produto original sem deixar de ser causado pelo choque cultural: esta é a tese proposta aqui. A chave de leitura é a especificidade histórica e cultural, sem por isso cair em um relativismo absoluto. Nesse sentido, parece totalmente inviável a posição metodológica que explica o passado de alguns grupos com o presente de outros, supondo a “cultura nativa” imobilizada em uma dimensão atemporal onde o discurso mítico (a “não-história”) permanece idêntico a si

mesmo ao longo de cinco séculos de história colonial.

Uma exemplificação reveladora desta posição encontra-se em René Ribeiro, o qual afirma que, no movimento da Santidade,

... os líderes não só prometiam levá-los à Terra sem Mal, como acenavam-lhes com a libertação do jugo jesuítico, a restauração de seus ritos e tradições e a volta de um tempo de abundância e esplendor (Ribeiro, 1982: 223).

Ora, mesmo deixado de lado o uso ilegítimo da expressão “Terra sem Mal” para os Tupinambá, há aí outros dois erros históricos. A documentação sobre o movimento da Santidade prova, em primeiro lugar, que esta não levou de forma alguma a um êxodo “místico”; em segundo lugar, que o movimento não pregava uma volta à antiga religião, mas construiu uma religião nova, conciliadora de horizontes religiosos múltiplos: o dos índios, o dos escravos negros, o dos mamelucos, o dos colonos, pois foram estes também, como mostra Ronaldo Vainfas (ver mais adiante), os adeptos da Santidade. Evidentemente, para Ribeiro, *todos* os movimentos tupi-guarani *têm que* buscar, necessariamente, a Terra sem Mal. Maria Isaura ainda diferenciava *tipos*, já Ribeiro, no interior de seu quadro classificatório, modifica arbitrariamente o dado histórico, mostrando a periculosidade das tipologias pré-constituídas.

No início dos anos 60, a sociologia e a antropologia se tornam portadoras de instâncias de mobilização ético-política frente à “descolonização” e ao início do diálogo intercultural. O texto de Lanternari, sobre os *Movimentos religiosos de liberdade e salvação dos povos oprimidos* é um bom exemplo deste engajamento político e cultural que desvendava e denunciava as insuficiências e contradições internas ao Ocidente, à luz de

mundos culturais novos, no momento em que estes últimos tomavam consciência de si.

O interesse do etnólogo italiano é histórico e sociológico, com uma opção específica para o estudo da “descolonização” em termos de “libertação”. Para ele, um nexos fundamental liga os “cultos de libertação” às experiências coloniais e às exigências de emancipação política e social. Estes movimentos, portanto, não podem ser compreendidos completamente a não ser tentando determinar historicamente sua origem e seu desenvolvimento. Os movimentos religiosos de libertação e salvação dos povos coloniais podem ser analisados apenas

*remetendo de forma sistemática as manifestações religiosas às condições históricas concretas: condições que se identificam com as experiências existenciais às quais a sociedade está ligada no momento histórico considerado e com as exigências culturais, induzidas por aquelas experiências no mesmo momento. Experiências e exigências estão na base de qualquer manifestação e transformação religiosa. (Lanternari, 1977: 8)<sup>12</sup>*

Os fatores que determinam os movimentos podem ser de origem interna e externa, ou, como diz o próprio autor, “endógenos” e “exógenos”. Voltam aqui as preocupações de Schaden e de Maria Isaura, mas a posição de Lanternari parece diferente:

*Na realidade, não há movimento de origem “externa” em que não estejam imbricados motivos de crise de origem interna, enquanto a nenhuma formação profética de origem “interna” faltam repercussões decisivas para o exterior. De resto, basta pensar que qualquer golpe externo gera crise, visto que põe internamente a sociedade frente à alternativa de uma escolba entre uma via tradicional, já superada pelos fatos, e uma nova via, a elaborar no seio da própria cultura. (Ibid.: 295)*

Esta especificidade histórico-cultural que é analisada em detalhe pelo autor nos trabalhos sobre os *cargo-cults* da Melanésia (Lanternari, 1976), ou sobre os processos de descolonização (Lanternari, 1972), evidenciando a relação dinâmica que se estabelece entre a “religião do retorno”, presente no patrimônio tradicional de algumas tribos, e a dinâmica profética. Os temas míticos mais susceptíveis de uma reelaboração em chave profético-messiânica são aqueles que preveem a volta do herói desaparecido, ou dos mortos, ou dos espíritos.

Esta observação nos traz logo à memória o caso dos mitos tupinambá relatados por Thevet e Nóbrega, a respeito do herói Sumé (encontrado também por Montoya na mitologia dos antigos Guarani e não assinalado entre os Guarani modernos) que, com um vôo prodigioso, alcançou algum lugar, além-mar.

Infelizmente, apesar de ser extremamente promissora, esta hipótese de trabalho não é utilizada para a análise dos movimentos tupi-guarani. Lanternari acolhe, poder-se-ia dizer, “acriticamente”, as idéias de Nimuendajú e Métraux (que Pereira de Queiroz limita-se a qualificar como “hipótese”) sobre a preexistência dos profetismos tupi-guarani ao contato cultural com os brancos e as transforma em “dado” objetivo:

*Os Índios do Brasil, especialmente os tupi-guarani, oferecem um dos mais interessantes exemplos de continuidade e persistência do surgimento e da renovação de movimentos messiânicos, da época pré-colonial à era colonial, até hoje: sempre na base de mitos messiânicos originários. (Lanternari, 1977: 173).*

Já tentei reconduzir às específicas linhas teóricas as interpretações de Métraux, Fernandes, Schaden e Pereira de Queiroz, cujas opções para uma ou outra hipótese (a anteri-

oridade ou a posterioridade do profetismo ao contato colonial) aparecem fortemente determinadas, respectivamente, pelo difusionismo, pelo funcionalismo, pela teoria da aculturação e pela categorização sociológica. No caso de Lanternari, a opção parece mais difícil de reconduzir à teoria informadora de seus trabalhos, pois esta teoria – a histórico-religiosa – tem sua preocupação fundamental na especificidade histórico-cultural das diferentes manifestações religiosas. Por isso, torna-se quase inexplicável a aceitação acrítica de Lanternari das hipóteses da anterioridade do messianismo tupinambá ao impacto colonial, bem como sua substancial identificação com a religião dos Guarani modernos.

Um hipótese interessante é a de Gilberto Mazzoleni (1993), em seu trabalho sobre os movimentos proféticos brasileiros, indígenas e “rústicos” (ver adiante). Mais do que à impostação científica, Mazzoleni atribui a atitude de Lanternari à *opção política*, apontada acima, característica da posição de muitos estudiosos na época. Com efeito, a atribuição aos Tupinambá de um conjunto messiânico “original” seria instrumental à recuperação da dignidade e da criatividade cultural dos povos “de interesse etnológico”, contra uma interpretação “reacionária” que via neles apenas objetos de uma história alheia. Na tese de um messianismo indígena original estão implícitos, por uma lado, a crítica ao ocidente apontada acima e, por outro, o pressuposto de que um instituto tão fundamental e complexo quanto o profetismo não é prerrogativa exclusiva de um único horizonte cultural, considerado como “hegemônico”. Frente a isso, Mazzoleni observa:

*Se admitimos a possibilidade de que um instituto tão particular (ou seja, articulado, totalizante e específico ao mesmo tempo) possa surgir autonomamente em contextos tão diferentes (...) então, é justamente esta singu-*

*laridade que deve ser verificada e definida adequadamente. Não é correto, ao contrário, dar por demonstrada uma origem autônoma e plural de uma construção tão específica, para poder afirmar o pleno título de “culturas criativas” para sociedades remotas. Além de não ser oportuno metodologicamente, tal procedimento não permite aquisições originais: com efeito, pelo próprio fato de responder a específicas realidades, tais sociedades não podem não ter sido originalmente criativas. (Mazzoleni, 1993: 50).*

Nesta linha, Mazzoleni observa também que, ao reconsiderar hoje a literatura etnológica sobre os messianismos, produzida nos anos sessenta e setenta, sobressaem claramente as sugestões ideológicas dos autores. Nesse sentido, os movimentos têm sido considerados em função de estratégias e objetivos políticos totalmente internos ao Ocidente e totalmente estranhas ao campo de investigação. Assim, na ênfase polêmica que o ideólogo ocidental produzia em favor das culturas orais ameaçadas de extinção, chegava-se, às vezes, a paradoxos mais ou menos conscientes (*Ibid.*: 51).

Para o estudioso italiano, é esse o caso da famosa contribuição de Hélène Clastres ao estudo do profetismo tupi-guarani: *Terre sans Mal* (1978 [1975]).

#### **A VOCAÇÃO ANARQUISTA DA ANTROPOLOGIA DOS ANOS SETENTA: OS CLASTRES**

Muito já foi escrito, a favor ou contra este ensaio intrigante. Apesar de uma séria crítica à tese central do livro, Eduardo Viveiros de Castro o considera o esforço interpretativo mais importante, a contribuição decisiva à compreensão da filosofia e da cosmologia guarani, entendendo com isso a “visão tupi-guarani do Homem” (Viveiros de Castro, 1984-85: 19). Outros autores apontam para o recorte

“reducionista” e para a exagerada “desenvoltura” no uso de fontes, que torna a interpretação “unívoca” no sentido de uma antropologia política (Meliá, 1988; Fausto 1992; Monteiro, 1992; Mazzoleni, 1993).

Não quero aqui retomar o percurso de Hélène Clastres, nem todas as críticas que a esse percurso foram feitas. Apenas, como para os outros autores, tentarei ver qual pode ser o “pressuposto” epistemológico (ou ideológico) de suas conclusões científicas, qual é a relação estabelecida entre Tupinambá e Guarani, no que diz respeito ao conjunto mítico-profético da “Terra sem Mal”, e como são trabalhadas as fontes a fim de demonstrar a tese central do livro.

Logo na «Introdução», as críticas de Clastres às duas “trilhas” interpretativas seguidas pela literatura etnológica apontam para o erro metodológico destas e apresentam um proposta diferente:

*Ambos procedem do mesmo enfoque da história dessas culturas: pelo avesso, reconstruindo o passado dos Tupi-Guarani a partir do que hoje se sabe, ou se acredita saber, acerca de sua religião. Propor o problema nesses termos acaba por esquivá-lo porque consiste em já pressupor a sua solução. Por isso devemos mudar de ótica: assumimos a posição inversa e optamos por retomar a história a partir de seus primórdios. Para isso, dispúnhamos de um fio condutor: os guaranis falam hoje da Terra sem Mal – ora, trata-se de um tema muito antigo, cuja presença já era atestada no século XVI entre todos os tupi-guarani. Nossa primeira tarefa é, portanto, tentar descobrir que significado ele tinha naquele momento, inserido num contexto histórico e cultural que não é o de hoje. (H. Clastres, 1978: 12-13, grifo meu).*

Não se pode não concordar com essa proposta, que à primeira vista repõe o problema em termos historicamente corretos, es-

tigmatizando a atitude, até então freqüente, de explicar o passado com o presente e, ao mesmo tempo, chamando a atenção para as diferenças históricas e culturais que separam os dois contextos em que o fenômeno “migração” se construiu. Neste sentido, extremamente interessante é a releitura das fontes, na tentativa de desvendar o olhar etnocêntrico que as informava: mais do que as crenças indígenas, diz a autora, elas revelam o “teocentrismo” dos conquistadores. Da rica mitologia indígena, os cronistas retiveram só os temas familiares, os que podiam ser interpretados nos termos da “verdadeira religião” (H. Clastres, 1978: 22 e *passim*).

Do mesmo modo, é criticada a leitura “deformada” de Métraux, não apenas porque esta descontextualiza o profetismo reconstituindo uma cultura antiga com elementos de uma contemporânea, mas também porque, a partir da personagem do “profeta”, identifica como “messiânicas” situações muito diferentes, como no caso da revolta de Oberá ou do episódio de Guiravera (*Ibid.*: 70-79).

A partir dessa crítica histórica, esperaríamos uma análise atenta das fontes e uma recontextualização punctual dos conjuntos mítico-rituais: pelo menos uma distinção entre cultura e história dos Guarani do século XVI, dos Tupinambá do século XVI e XVII, dos Guarani do século XIX e XX. Mas não é esta a intenção da autora que, de fato, aos *a priori* que ela imputa a Métraux ou a Schaden, substitui seus próprios (os mesmos de Pierre Clastres e de uma “antropologia política” com vocação anarco-libertária), que acabam por invalidar suas intuições brilhantes.

Com efeito, a busca da Terra sem Mal é outro aspecto daquela “luta contra o Estado” e contra o Poder, travada pelos povos guarani da selva, da qual fala Pierre Clastres (1978 [1974]), aliás, é a radicalização dessa luta: é a escolha filosófica de uma cultura que anula a sociedade

e suas leis, projetando a única possibilidade do “ser” cultural e físico num espaço que abole as regras do viver social, junto com as regras do viver *tout court*. Longe de ser um messianismo, que tenta frear a desorganização social, o profetismo tupi-guarani a promove. (H. Clastres, 1978: 60) A migração tupinambá (não está mencionada a apapocuva) é a escolha suicida de uma sociedade, no auge de sua potência, que opta pela autodestruição, como preço a pagar para a liberdade de “ser como os deuses” (*Ibid.*: 68 e *passim*)

Para sustentar essa tese, embora H. Clastres proponha que o ponto de partida não sejam mais os modernos Guarani, mas os antigos Tupi, ela comete os mesmos erros dos outros autores. Por exemplo, ela utiliza o termo Terra sem Mal (*yvy maran'ey*) que pertence ao universo religioso dos Guarani modernos – ao invés de “terra onde não se morre”, ou “terra bonita”, ou “terra dos mortos”, da qual falam os cronistas. Também é utilizado o termo *Caraí* ou (que se encontra nas fontes relativas aos antigos Guarani) a propósito dos antigos Tupinambá, ao invés do termo usado pelos cronistas: *Caraíba*. Claro, trata-se de detalhes; mas se para a autora é um erro metodológico identificar Tupi antigos e Guarani modernos<sup>13</sup>, evidentemente não o é unificar Tupi e Guarani antigos em uma única cultura tupi-guarani, para a qual

*a Terra sem Mal foi o núcleo em volta do qual gravitava o pensamento religioso (...) De modo que, mesmo na falta de movimentos migratórios, a crença na existência de uma morada da imortalidade, acessível aqui e agora, é um dado incontestável da cultura tupi-guarani* (H. Clastres, 1978: 56).

Tal afirmação é sintomática do pensamento de H. Clastres, que pressupõe as antigas migrações tupinambá como sendo *todas* de caráter profético. Este procedimento está

claro a propósito da famosa migração para Chachapoyas, de 1539. Já vimos que Gandavo é o único cronista que atribui esta migração à busca da imortalidade, enquanto os outros fazem dela uma fuga frente aos portugueses. O que era uma indicação em Métraux se torna um postulado em Clastres:

*A observação de Gandavo, de que os Índios não possuíam terras cultivadas<sup>14</sup>, é parcialmente errônea, na medida em que esse autor vê a causa ocasional das migrações naquilo que é mais propriamente a sua consequência. (...) Notemos, em todo caso, que a ausência de agricultura prova que Gandavo não se enganou a respeito da causa final dessa migração. Quanto à outra razão adiantada pelos cronistas espanhóis (fugir da servidão) é inaceitável, porque não tem a menor consideração pela história. Com efeito, devemos recordar que nessa data não se pode praticamente falar em colonização* (H. Clastres, 1978: 62)

Então, Clastres aceita a interpretação, embora “parcialmente errônea” de um cronista, e rejeita todos os outros na base de uma evidência histórica que precisaria de informações mais precisas, sobretudo porque dessa migração, como reconhece a própria H. Clastres, não se pode identificar o ponto de partida. Além disso, persiste a ambigüidade encontrada acima: talvez seja verdade que nessa época não se possa ainda falar em colônia; mas nada podemos dizer sobre os efeitos que a simples presença do branco (mesmo quando ainda não escravista) teve na *Weltanschauung* indígena, e sobre as categorias de pensamento que essa presença afetou.

Muitos dos antigos cronistas explicam a chegada recente dos Tupinambá ao litoral com a “reputação de fertilidade e abundância dessa província”. No intento de mostrar sua tese, Clastres opera uma ousada identificação entre “terra fértil” e “terra sem mal”:

*Isso pode ser interpretado de duas maneiras diferentes que, aliás, não se excluem em absoluto: razões ecológicas e econômicas induziram os Índios a procurarem novos habitats, talvez (mas haveria que demonstrá-lo), para atender às suas necessidades. Razões de ordem mítica, porém, puderam associar a rica terra (ou assim suposta) do litoral à Terra sem Mal (H. Clastres, 1978: 59).*

Uma identificação surpreendente, pois se na filosofia tupi-guarani a Terra sem Mal é justamente o lugar onde se anulam as regras da sociedade (o trabalho, as relações de troca matrimonial, a alternância vida/morte), isto é, é 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 anular.

Mas é assim que se constróem os *dados objetivos*: o mito da Terra sem Mal como conjunto intrínseco à cultura tupi-guarani, que pressupõe a possibilidade de alcançar, aqui e agora, a imortalidade, sem passar pela prova da morte. Este “aqui e agora” é outro dado inferido a partir das famosas descrições de Nóbrega e Léry a respeito das grande cerimônias dos *Caraíbas*, na qual estes últimos convidavam os índios a não trabalharem, pois os alimentos cresceriam sozinhos, as flechas caçariam sozinhas no mato, as velhas se tornariam moças, as mulheres casariam com quem quisessem, etc.

Noutros trabalhos (Pompa, 1981: 62-68; 1997:19-29), tentei mostrar que esta é, para todos os efeitos, uma “grande festa” de renovação, que inaugura uma *temporânea* “inversão da ordem”, ritualizada e controlada, funcional para um restabelecimento da mesma ordem. De fato, nem da descrição de Léry, nem da de Nóbrega é possível deduzir que os *Caraíbas* convidassem os índios para a via-

gem em busca da “Terra sem Mal”. Ao contrário, as fontes afirmam que estas cerimônias eram *periódicas*, e que, depois delas, os grandes xamãs deixavam as aldeias e voltavam para o mato.

Por outro lado, mesmo pressupondo as grandes cerimônias como “sintomas” da migração e os discursos dos *Caraíbas* como descrição da (não)vida futura na Terra sem Mal, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) observam brilhantemente que nesses discursos se mantém o núcleo irreduzível da reprodução cultural e física tupinambá: a vingança. De fato, os “profetas” não negam a guerra e o canibalismo, fundamentos do ser social tupinambá, mas o exasperam, anunciando que os índios capturarão e comerão muitos inimigos.

Mais uma vez assistimos, portanto, a um tratamento forçado das fontes, utilizadas apenas enquanto funcionais para a demonstração de uma tese pré-constituída. A partir desses “dados objetivos”, se chega à tese, *que na verdade é o ponto de partida*, segundo a qual a razão “interna” do profetismo tivesse origem em uma insanável contradição entre poder político e poder religioso (entre chefes e *Caraíbas*)<sup>15</sup>.

É essa também a tese de Pierre Clastres que, trabalhando a “hipótese forte” da demografia sul-americana (P. Clastres, 1978: 56-70), propõe para os tupi-guarani uma população muito maior do que aquela calculada pela demografia tradicional: a partir daí, o autor deduz que na época da chegada dos europeus as sociedades tupi-guarani estavam vivenciando o nascimento do poder político, o dos chefes, contra o qual a sociedade “igualitária” se insurgia, por meio de seus grandes xamãs. Vários autores sucessivos, porém, afirmam que essa hipótese demográfica, e, portanto, sua consequência “política”, apresenta sérios problemas, devido à falta de rigor com que o autor trabalha os dados históricos (Meliá,

1988: 46ss.; Fausto, 1992: 386; Viveiros de Castro, 1984-85: 18-19; Monteiro, 1992: 478) Toda a construção teórica, portanto, deve ser ainda demonstrada.

Note-se de passagem que o trabalho de Pierre Clastres é um exemplo típico daquela mistura entre grupos guarani contemporâneos (Mbya: os Mbüa de Schaden) e antigos Tupinambá e Guarani. A justificativa de Clastres para essa posição metodológica é filosoficamente forte, mas continua etno-historicamente frágil: ele parte do pressuposto de que os Mbya, pequenos bandos que sobrevivem nas matas do este paraguaio, conseguiram conservar sua identidade tribal "contra todas as circunstâncias e provações de seu passado". Esta identidade reside, assim como para os Tupinambá e Guarani do século XVI:

*(...) na convicção dos Índios de que seu destino está ordenado pela promessa dos antigos deuses: que vivendo sobre a terra má, yvy mba'é megua, no respeito às normas, eles receberão daqueles lá do alto os sinais favoráveis à abertura do caminho que, além do temor do mar, os levará à terra eterna. (P. Clastres, 1978:112).*

Observamos que o *mba'é megua* é, para os Apapocuva, de Nimuendajú, o cataclismo cósmico previsto pelo mito e do qual os índios deviam escapar mediante a migração para a Terra sem Mal. Supondo que ambas as traduções estejam corretas, descobrimos uma profunda mudança de sentido do *mba'é megua* em meio século: de uma eventualidade futura a uma realidade imanente e inevitável. Se em poucos anos houve uma transformação semântica tão radical, como podemos pensar na "constância capaz de atravessar a história sem parecer afetada por essa", entre os antigos agricultores guerreiros e os bandos contemporâneos de caçadores, ao longo de cinco séculos de conquista e evangelização?

Voltando ao texto de Hélène Clastres, a autora alude várias vezes à complexidade da organização social tupi-guarani, única entre os povos da Floresta Tropical: hierarquização da chefia, submissão dos vencidos, etc., documentada pelos cronistas. Daí a afirmação, freqüentemente repetida (H. Clastres, 1978: 45, 59, 78), de que mudanças profundas estavam sendo produzidas nas sociedades tupi-guarani no século XVI, a um passo do surgimento do estado, desencadeando o conflito entre poder político e poder religioso .

*De modo que (exceto se admitíssemos que este conjunto coerente que é a Terra sem Mal pudesse ter surgido bruscamente e ao mesmo tempo, em todas a sociedades tupi-guaranis, coincidindo com a chegada dos europeus) somos levados a formular a hipótese de que o profetismo gerou-se na medida exata em que as sociedades se transformavam e ampliavam, como a contrapartida crítica e negadora das transformações políticas e sociais que se inauguravam. (H. Clastres, 1978: 59-60, grifo da autora).*

Já foi apontada acima a confusão, permanente nos estudiosos, entre as concepções cosmológicas tradicionais sobre a "terra da imortalidade" e os movimentos proféticos em busca dessa terra. Em Hélène Clastres, a confusão se repete e se complica. Para a autora, não é plausível que o conjunto da Terra sem Mal possa ter surgido ao mesmo tempo em todas a sociedades, em relação à chegada dos brancos. Seria plausível, ao contrário, que ele tenha surgido como reação às transformações políticas internas. Mas quais são as fontes (além das hipótese de Pierre Clastres) que atestam a presença desse conflito entre político e religioso, portador de transformações, surgido no mesmo momento em todas as sociedades tupi-guarani?

Para documentar esse conflito, Hélène Clastres recorre a dois episódios, o de Oberá e o de Guiravera, relatados pelos cronistas e interpretados por Métraux como exemplos típicos do “messianismo tupi-guarani”. Vale apenas assinalar que esses episódios não são tirados das crônicas dos Tupinambá (dos quais, por sinal, Clastres utiliza as mesmas citações que Métraux), mas das dos antigos Guarani, que, como ela própria afirma, nunca viajaram para a Terra sem Mal.

A revolta de Oberá ocorreu em 1579 na região de Asunción, submetida pelos espanhóis ao regime da *encomienda*. Trata-se de uma verdadeira revolta contra os espanhóis, conduzida por um índio batizado que se apresentava com todos os caracteres do *karai*, o homem-deus. Sua pregação não fazia alusões à Terra sem Mal; pelo contrário, ele mandava os Guaranis abandonarem o trabalho para os espanhóis e pegarem em armas contra os opressores, numa guerra em que eles estariam protegidos magicamente. Nesta guerra, Oberá contou primeiramente com o apoio de um chefe local, Tapui-Guaçu que, porém, abandonou-o em seguida para se aliar aos espanhóis, começando a desconfiar que Oberá não fosse um grande *karai* mas apenas um *pajé* comum.

É este um exemplo típico das complexas relações de aliança e conflito que se estabeleciam entre os grupos tupis-guaranis nas situações de guerra (cf. Monteiro, 1992; e Fausto, 1992). Justamente, H. Clastres aponta para a grande diferença, não notada por Métraux, entre as migrações proféticas tupinambá e guarani e esse episódio: Oberá não convida os adeptos à busca da Terra sem Mal, mas os incita à revolta. Nesta base, porém, Clastres considera esses acontecimentos como “políticos”, exemplo do conflito entre profeta e chefe:

*Façamos abstração do que se refere à personagem de Oberá (seus gestos, seus dis-*

*ursos, sua maneira de viver, as marcas de respeito que exigia dos outros eram de um karai) para só considerar os acontecimentos: estes são apenas lutas por prestígio, conflitos políticos, rivalidades entre chefes, ou entre chefes e profeta. Nisso tudo não existe sombra de uma preocupação religiosa ... (H. Clastres, 1978: 73)*

Por que deveríamos fazer abstração da dimensão religiosa que é justamente o que confere a Oberá sua peculiaridade? Por que, ao contrário, não analisar esta peculiaridade para descobrir o que a cultura faz, a cada vez, de seus institutos, frente a situações históricas específicas? A história de Oberá, recolocada em seu contexto (o de uma região já submetida ao regime da *encomienda*), mostra a criatividade cultural e a determinação política de grupos que se opõem à dominação nos termos que sua tradição religiosa (revisitada) oferece.

É por isso, acredito, que Bartomeu Meliá define a história de Oberá como uma resposta profética à dominação colonial (Meliá, 1988: 30-41). Esta definição, elaborada em termos de “revolta”, e não de migração mística, é a mais clara demonstração de que o universo religioso tupi-guarani não permaneceu idêntico a si mesmo durante séculos, enraizado no núcleo constitutivo da “busca da Terra sem Mal”, mas se transformou no tempo e conforme às circunstâncias. Evidentemente, quem está procurando mostrar exatamente esta permanência não pode examinar a figura de Oberá a não ser “fazendo abstração” de seu caráter religioso.

Outro acontecimento atribuído por Métraux ao “messianismo” tupi-guarani e por H. Clastres ao conflito entre religioso e político é o que opõe o *karai* Guiravera e o jesuíta Montoya. Trata-se, a meu ver, de um dos exemplos mais interessantes do encontro e da “tradução”, nos termos recíprocos, dos dois

sistemas simbólicos que se estavam defrontando no Guairá do século XVI. Guiravera acaba por “reconhecer” uma superioridade mágica do interlocutor e se converte (não podemos esquecer que os jesuítas, e especialmente Montoya, foram os principais “tradutores”, em termos guarani, da palavra cristã). Antes disso, porém, há momentos de conflito em que o *karai* ameaça e chega a atacar a recém-nascida missão do Guairá, enquanto o chefe local Taiaoba se batiza e defende o jesuíta.

Aqui também, Hélène Clastres afirma que o episódio não pode ser comparado com um messianismo, e nisso pode-se concordar com ela, mas não se pode concordar com a idéia de que ele

*... em compensação, ilumina muito bem as rivalidades políticas que opunham morubixabas e carais. Não apenas Taiaoba não manifestou a mínima veleidade de resistência à penetração jesuítica como, desde o começo, viu nos padres possíveis aliados contra os carais, já que estava consciente que sua escolha implicava uma declaração de guerra contra estes; isto sem dúvida, porque o poder do chefe de província já andava algo enfraquecido, enquanto o dos carais tendia, pelo contrário, a afirmar-se. A relativa abundância de chefes-profetas significaria que, nessa região, o processo de transformação do poder (...) já estivesse em andamento? Esta é somente uma hipótese, mas permitiria vislumbrar uma lógica por trás desses acontecimentos. (H. Clastres, 1978: 78)*

Se a lógica é apenas a de uma antropologia política que procura no “poder” a razão primeira e última dos fenômenos culturais, a interpretação não pode ser senão esta, e a análise deve necessariamente utilizar-se de dicotomias irredutíveis, que remetem a realidades “objetivamente” opostas: uma exclusivamente religiosa e profética (a busca da Terra

sem Mal), outra unicamente política (a resistência aos espanhóis ou aos portugueses) (*Ibid.*: 60). Mas se mudarmos de perspectiva e, ao invés de categorias lógicas em oposição, observarmos dinâmicas históricas concretas, como o processo de evangelização do Guairá, e admitirmos a capacidade nativa de se inserir estrategicamente nessas dinâmicas, as atuações de Guiravera, Montoya e Taiaoba adquirem uma profundidade e um sentido diferentes.

#### AS CONTRIBUIÇÕES DOS ANOS OITENTA E NOVENTA: AS PESQUISAS HISTÓRICAS

A antropologia política dos Clastres exerceu grande influência na década de 70; a partir dos anos 80, porém, começaram a ser questionados o uso arbitrário de algumas teorias demográficas, a visão “filosófica” da cosmologia tupi-guarani e, sobretudo, a escassa atenção aos processos históricos. Paralelamente, iniciou a ser produzida uma literatura nova e diferente, de corte historiográfico, voltada justamente para a reconstituição dos processos vivenciados pelos diferentes grupos tupi e guarani.

A obra de Bartomeu Meliá é a pesquisa mais cuidadosa sobre a etno-história guarani, pesquisa que se baseia principalmente na análise atenta da primeira documentação jesuítica. Deve-se principalmente ao padre Meliá a crítica mais fundamentada à interpretação “clássica” de Métraux, bem como ao aprobe moderno de Hélène Clastres, ao mito da Terra sem Mal.

O ponto de partida de Meliá é que entre os Guarani “históricos” e os atuais ocorre um longo processo de mudança cultural, profundamente marcada pela colonização e pela evangelização jesuítica. Em um ensaio de 1981 (reeditado em 1988), o autor desvenda – mediante simples análise filológica – um dos

“pecados originais” apontados acima: a identificação do Mito da Terra sem Mal como algo irredutivelmente “guarani” desde a época pré-colombiana até hoje.

*En el Tesoro de Montoya la expresión yvy marane'y aparece traducida como “suelo intacto, que no ha sido edificado”; y ka'a marane'y como “monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado”. Estas acepciones indican uno uso ecológico y económico, que dista bastante del significado religioso y místico de “tierra sin mal” con que reaparece la expresión yvy marane'y entre los guaraní actuales (...). Si yvy marane'y en su acepción mas antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgen, su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos de los desplazamientos de los guaraní. La historia semántica de yvy marane'y, de suelo virgen hasta “Tierra sin Mal” probablemente no está desligada de la historia colonial que los guaraní han tenido que soportar.*

*En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas quanto la conciencia de los nuevos conflictos históricos. Yvy marane'y se convertía en “tierra sin Mal”, tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada. (Meliá, 1988: 107-108)*

De novo os motivos “ecológicos” de Florestan, aliás, citado por Meliá; mas sugere-se aqui a existência de um processo de transformação histórica que levou a uma mudança semântica. da linguagem guarani, de ecológica a mística.<sup>16</sup> Pressupõe-se assim algo nunca considerado até então: a possibilidade de que os grupos Tupi e Guarani possam ter “repen-sado” seus sistemas de significação e “transformado” seu universo cultural a partir do

impacto cultural com o Ocidente colonizador e evangelizador.

Trata-se, a bem ver, de outro exemplo da mesma “aventura semântica” (Meliá, 1988: 17-29) vivida pelo termo *karai* entre os Guarani e *Caraíba* entre os Tupinambá: da designação do grande xamã, o termo passou a indicar espanhóis e portugueses. Ou seja, o que fazia sentido dentro de um sistema de significação tradicional passa a construir significativamente o “novo” mundo, determinado pelas novas contingências históricas e pela presença de uma alteridade antropológica. E o processo de reconstituição semântica é duplo: os conquistadores também, e especialmente os jesuítas, precisam “reduzir” o Guarani às suas categorias.

A comparação à qual Meliá submete as fontes documentais é bem diferente da que vimos em Métraux, Schaden, Pereira de Queiroz e, de certa forma, Clastres. O objetivo é o mesmo, ou seja, “reconstituir a etnologia guarani”, mas o procedimento é outro, aliás, são dois:

*... uno consiste en la lectura atenta de las mismas fuentes, comparando textos análogos, analizando las divergencias, intentando desideologizar los trazos más prejuizados, valorando la mayor o menor autenticidad de los diversos autores, a fin de reencontrar las constantes de la visión que los jesuitas bajan podido tener de los guaraní. Con el otro se intenta semantizar distintamente los elementos suministrados por la documentación jesuítica según la totalidad cultural de los guaraní actuales. No se trata de buscar simples coincidencias ni de superponer rasgos semejantes, ya que entre los guaraní actuales e los históricos media un largo proceso de interferencias exteriores que ha producido cambios significativos; sino de procurar las categorías fundamentales para una reestructuración semántica que sea auténticamente guaraní. (Meliá, 1988: 100).*

Meliá, portanto, não renuncia à possibilidade de reconhecer o núcleo irreduzível do “modo de ser” guarani: este modo de ser, porém, é reconstituído historicamente, a partir da análise e da comparação rigorosa das fontes.

Dessa forma, Meliá descobre que o “modo de ser” guarani (o *teko*, testemunhado seja pela documentação antiga, seja na etnografia atual), remete a duas categorias fundamentais: a espacialidade e a tradição. É no interior dessas categorias que se pode ler significativamente o instituto cultural da “migração”, ao longo da “aventura semântica” mencionada.

Com isso, toma-se definitivamente distância de Hélène Clastres, bem como da sociologia e da antropologia anteriores que, como vimos, construíram o Mito da Terra sem Mal:

*Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que se refiere a los guaraní de esa época [a de Montoya], que “todo el pensamiento y la práctica religiosa de los Índios gravitan en torno de la Tierra sin Mal (Meliá, 1988: 107).*

Entre as interessantes propostas de Meliá, há a idéia clara de que, entre Guarani e brancos, houve um encontro, e uma “tradução” recíproca, de horizontes culturais, onde particularmente um, o jesuíta, era um horizonte utópico. Essa idéia, que já tinha sido proposta por Maxime Haubert (1969), ganha nova profundidade em Meliá, que nos conduz para dentro do cotidiano das *reducciones*, o “lugar” das utopias jesuíticas, onde se redefiniam as categorias de tempo e espaço dos índios, construindo assim o espaço de uma novo “modo de ser”, tanto das missionários quanto dos Guarani:

*La reducción, como nuevo producto espacial, producía un nuevo modo de ser, es*

*decir, se orientaba a crear cultura en todos los órdenes: político, económico y religioso (Meliá, 1988: 204).*

A problemática levantada por Meliá reflete uma mudança no interior das investigações etnológicas relativas aos tupi-guarani. A partir da obra do padre jesuíta, entre as preocupações dos pesquisadores não se encontra mais a de provar ou desmentir a suposta anterioridade do messianismo à chegada dos europeus. O que interessa, agora, é determinar as modalidades históricas com que os grupos tupi e guarani elaboraram maneiras específicas de construir sentido, no interior de processos diferenciados.

A preocupação de determinar mais claramente as instâncias do processo catequético na formação do conjunto mítico-ritual dos Guarani está na base do trabalho de Judith Shapiro (1987), por exemplo. Neste breve, mas interessante artigo, a autora mostra como, desde os primeiros contatos no século XVI, até as propostas da igreja progressista contemporânea, o trabalho missionário foi uma permanente obra de “tradução” da ideologia cristã nos termos cosmológicos tupi-guarani. Tal cosmologia, dessa maneira, tornou-se desde o começo, o instrumento da edificação do projeto eclesástico

Por outro lado, a necessidade de devolver ao conjunto da Terra sem Mal, que pertence aos Guarani modernos, seu caráter de resultado de um processo, lógico e histórico, é o ponto de partida metodológico de uma pesquisa minha de 1981.<sup>17</sup> Mediante a comparação entre a cosmogonia tupinambá e a “cataclismologia” dos Guarani contemporâneos, o trabalho tentou devolver aos diferentes grupos e às diferentes épocas os elementos culturais que, desde Métraux, foram confundidos em um único conjunto. Da mesma forma, relacionando a mitologia com o ritual pertencente aos grupos distintos e remetendo esta relação às específicas contingências

históricas (que levaram a formas diferenciadas de contato com os ocidentais), identificaram-se diferentes percursos culturais, ao longo da história dos Tupinambá e dos Guarani. Esses percursos vão das “migrações místicas”, aos ataques armados contra as fazendas, à constituição de religiões “sincréticas”, à absorção “para si” dos elementos da evangelização, até a “tanatomania”. A originalidade das culturas tupi e guarani, longe de residir numa ideologia profética que mantém cristalizado um conjunto de significantes ao longo dos séculos, consiste, ao contrário, em atribuir a estes significantes novos significados, frente à exigência de construir e reconstruir incessantemente seu ser cultural.

A partir de algumas das hipóteses contidas no trabalho mencionado, Gilberto Mazzoleni (1993) desenvolveu suas observações sobre os “messias” do Brasil. O texto realiza uma leitura crítica das obras mais significativas sobre o “profetismo tupi-guarani”, no interior de uma visão historicista que enfatiza a orientação “política” dessas obras, como no caso mencionado de Lanternari (cf. *supra*). Por outro lado, Mazzoleni desvenda uma contradição, à qual não escapam os próprios antropólogos, que consiste na aplicação de categorias formadas no decorrer da história do Ocidente (como a de “profeta”, ou de “messias”), na leitura de fatos culturais alheios, como os tupi-guarani e, ao mesmo tempo, definir estes mesmos fatos como algo intrinsecamente “nativo”.

Nessa direção, o autor italiano apresenta algumas reflexões que, justamente por levarem a marca da visão historicista, contribuem para uma formulação do problema em diferentes termos. Algumas dessas reflexões, por sua vez, voltam na impoção do presente artigo<sup>18</sup>; por exemplo a seguinte:

*Métraux funda sua hipótese no fato de que atualmente encontra-se entre os guarani a presença do tema mítico-ritual da “terra sem*

*mal”*: tema que teria sua antecipação no que os missionários e cronistas escreveram sobre a idéia do iminente fim do mundo nas mitologias indígenas desde o século XVI. Mas o fato de que os tupinambá de então, assim como os guarani modernos, viviam na convicção (respaldada por seu corpus mítico) do próximo fim “desta terra”, não implica absolutamente na presença de um “movimento messiânico”. Bastaria aqui lembrar que a visão “periódica” (ou seja por eras ou idades) existente em muitas mitologias não gerou imediatamente um “movimento messiânico”. Um corpus mítico, de resto, não é um repertório fóssil que nos documenta historicamente um passado longínquo, mas antes uma bagagem cultural que vem se enriquecendo, justamente para ser sempre atual, e responder aos eventos dos quais uma comunidade orientada pela mitopoiese<sup>19</sup> tem que dar conta. Daí as versões míticas sempre novas, para responder às inesperadas contingências de uma realidade complexa e mutável: e entre elas, a chegada dos missionários e cronistas europeus (Mazzoleni, 1993: 21-22).

A tese central do livro, pois, é uma proposta totalmente nova para os movimentos tupinambá: a da “releitura”, a partir da cosmogonia nativa, dos conteúdos proféticos da pregação cristã:

*Os primeiros (incertos e fragmentários) testemunhos destas pregações nos dizem como – no desenvolvimento do impacto colonizador – determinou-se primeiramente uma reação indígena inspirada pelas instituições xamanísticas e pelos instrumentos mítico-rituais tradicionais; em seguida, com a absorção progressiva (e original) do novo horizonte judaico-cristão, determinou-se o aparecimento de novos chefes carismáticos, que se referiam explicitamente ao parâmetro messiânico clássico (Mazzoleni, 1993:21).*

Finalmente, as idéias de Meliá, que já foram de Maxime Haubert, sobre o “encontro de horizontes”, entre Guarani e jesuítas, encontram-se no estimulante artigo de Eduardo Viveiros de Castro (1992), sobre a “inconstância da alma selvagem”, e, sobretudo, no livro de Ronaldo Vainfas (1995) sobre a “Santidade de Jaguaripe”.

O texto de Viveiros de Castro procura determinar as razões culturais da “inconstância” dos Tupinambá (tão sedentos de receber a catequese e tão rápidos em esquecê-la e voltar às práticas pagãs), da qual se queixam os missionários, nos documentos antigos.

Aqui também, as fontes são relidas não para recuperar um “ser” tupinambá originário, e sim para recompor o quadro multifacetado que opunha dialeticamente um “ser tupinambá” a um “ser europeu”, onde um e outro codificavam a alteridade antropológica nos termos de seus respectivos patrimônios culturais. Eis, então, que, enquanto para os evangelizadores os Tupinambá são “homens de cera, prontos para receber uma forma (...), vácuo religioso clamando por ser preenchido” (Viveiros de Castro, 1992: 27), nos Tupinambá aparece o “desejo de ser outro, mas segundo os próprios termos” (*Ibid.*: 26). E esses termos remetem à cosmologia tupi, que ao fundar a disjunção entre homens e heróis, funda a mortalidade, mas, ao mesmo tempo, considera uma e outra como algo não definitivo.

Daí o apelido de *Caraíba*, ou *Maíra*, dado aos missionários, errantes “senhores da fala” como os grandes xamãs, poderosos como as personagens míticas, já que os europeus “vieram partilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos atributos se intercomunicavam” (*Ibid.*: 32). Daí, também o encontro entre mensagem apocalíptica cristã e tema nativo da catástrofe cósmica. Mas não se trata apenas de “convergências de

escatologias”, como quer Hélène Clastres; é algo mais profundo, que remete, mais uma vez, à história e às experiências:

*A explicação para a receptividade (inconstante...) ao discurso europeu não me parece dever ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquele das formas de relação com a cultura e a tradição, de um lado, e naquele das estruturas sociais e cosmológicas globais, de outro. Uma cultura não é um “sistema de crenças”, mas – já que deve ser algo – um conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: é um dispositivo “culturante” de processamento de crenças (Viveiros de Castro, 1992: 33)*

Atrás dessa afirmação, está a denúncia do autor contra uma antropologia incapaz de perceber as culturas como algo *dinâmico*:

*Nossa idéia de cultura desenha uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de estátuas de murta. Acreditamos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser (...) Mas sobretudo cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. (*Ibid.*: 26-27).*

Finalmente, também a última pesquisa sobre o “messianismo” tupinambá coloca-se na linha das investigações que procura entender, por um lado, a especificidade de cada manifestação, e por outro, as modalidades do “encontro de horizontes”, que possivelmente definiram esta especificidade. Trata-se do trabalho histórico de Ronaldo Vainfas sobre a “Santidade de Jaguaripe”, de 1585.

O olhar histórico de Vainfas permite uma crítica punctual e convincente às interpreta-

ções que – a partir de Métraux – codificaram o caráter puramente indígena, independente do contato colonial, do “messianismo tupi”, e inseriram a “Santidade” nesse esquema.

A “Santidade” é recolocada por Vainfas em seu contexto histórico e cultural: o litoral brasileiro do final do século XVI, quando a introdução da lavoura canavieira, os massacres, a escravidão, a catequese e as epidemias delineavam o quadro daquela que Balandier chamou de “situação colonial”. Nessa situação, o movimento não levou a migrações “místicas”, mas elaborou uma nova religião, com conteúdo fortemente anticristão mas com símbolos às vezes cristãos, cujos adeptos não foram apenas índios, e sim mamelucos, colonos, escravos.

O que interessa é mostrar a transformação do conjunto mítico-ritual tradicional, entre cosmogonia e apocalipse e mais, em geral, o dinamismo da cultura tupi que, longe de permanecer idêntica a si mesma, reuiu seus conjuntos simbólicos e os reutilizou em função da resistência anticolonial.

O mérito principal de Vainfas é o de ter desvendado o papel da evangelização na construção simbólica da Santidade. Com Fausto (1992: 386), ele recusa a definição simplória de “sincretismo”, que acaba por tornar incompreensível o sutil e multifacetado trabalho cultural de produção de símbolos, frutos de leituras cruzadas e de traduções da alteridade étnica e cultural em termos familiares: do catolicismo para o tupi, do tupi para o catolicismo. Seria esse o sentido profundo da utilização jesuítica, no trabalho cotidiano de catequese, de termos como *Tupã*, ou *karai*, ou *Tupanaçu*. Seria esse o sentido profundo do “batismo ao avesso”, dos nomes de santo juntos aos nomes tradicionais, da igreja, do ídolo cultuado na Santidade.

Linguagens, traduções: uma “colonização do imaginário”, para usar as palavras de Gruzinski, um “processo aculturador”, para usar

as do próprio Vainfas, que funcionava nas duas direções, pois, segundo Vainfas, foi nas misturas que os Tupinambá e os jesuítas construíram o “catolicismo tupinambá” e teceram, juntos, a teia da Santidade.

E essa circulação de olhares e de leituras não é apenas bilateral (índios-jesuítas), mas é multivocal. No processo de definição da Santidade, estão outros atores: os mamelucos, expressão da ambivalência cultural e espelho da própria fluidez da situação colonial, homens e mulheres brancos, portugueses e brasileiros, cristãos velhos e cristãos novos. A Santidade seria, portanto, uma formação híbrida, pois os colonos também inscreveram o catolicismo na mitologia tupi, a ponto de despertar nela a religiosidade popular lusitana, embebida de magia. Tudo isso representado no “Teatro da Inquisição”, onde um outro olhar se acrescenta aos demais: o do Inquisidor, em busca de formas “familiares” de heresia ou de bruxaria, que não encontra na idolatria tropical.

Poder-se-ia imputar ao historiador uma excessiva confiança em aceitar, às vezes acriticamente, as conclusões de certos antropólogos – como quando, influenciado por H. Clastres (1978: 49-50) –, acaba por admitir que nas festas da Santidade falava-se na “promessa da nova terra” (Vainfas, 1995: 60-61), o que não está nas fontes. Contudo, Vainfas trabalha com a historicidade e a especificidade de um movimento definido e nos devolve um exemplo da teia de significações tridimensional em que negros, colonos, jesuítas, Tupi e inquisidores “tornavam familiares” alteridades culturais.

Finalizando, os trabalhos dos anos 80 e, principalmente, dos anos 90, apontam todos para uma mesma direção: a recuperação da historicidade das manifestações religiosas até então arroladas no rótulo de “messianismo tupi-guarani”. As migrações tupinambá do século XVI não são as rebeli-

ões dos Guarani das *haciendas* do século XVII; Oberá não é Viarazu, nem Guiravera, apesar de serem todos “grandes *pajés*” ou *Karaís*, ou *Caraibas*; as migrações apocócua não são a Santidade de Jaguaripe. É preciso fazer clareza, como sugere também, com outra perspectiva, Isabelle Silva (1997), remetendo cada elemento cultural a seu contexto histórico específico, e relacionando-o com outros elementos pertinentes. Por isso, torna-se indispensável a releitura das fontes, para desvendar as dinâmicas culturais, as escolhas funcionais, as estratégias individuais e coletivas produzidas nas diferentes situações.

Estas últimas indicações declaram explicitamente a inutilidade interpretativa e a definitiva renúncia metodológica aos rótulos classificatórios e generalizantes que marcaram, quase desde o começo, o estudo desses movimentos e que construíram esse incrível objeto antropológico denominado “Terra sem Mal”.

Agradeço a Eduardo Diatahy B. de Menezes pela cuidadosa leitura e pela revisão deste texto.

## NOTAS

<sup>1</sup> De acordo com as fontes de Métraux (principalmente os textos publicados por Jimenez de la Espada em Madrid, entre 1881 e 1897, sob o título de *Relaciones Geográficas de Indias*), esta migração teria levado cerca de dez mil índios a deixar o litoral brasileiro, rumo ao ocidente. Os trezentos remanescentes da marcha chegaram, dez anos mais tarde, à cidade de Chachapoyas, no Peru. Os cronistas assinalam como sua causa o insaciável desejo de guerras e de aventuras. O acontecimento provocou muita impressão nos espanhóis que acolheram os migrantes, sobretudo porque estes últimos teriam narrado acerca de regiões fabulosamente ricas em ouro e pedras preciosas encon-

tradas no caminho. Por isso, alguns dentre eles foram guias da expedição de Pedro de Ursua para o Amazonas, em 1560, em busca do Eldorado.

<sup>2</sup> A releitura contextualizada das fontes antigas sobre o “profetismo tupi-guarani” é objeto de outro trabalho meu (Pompa, 1997).

<sup>3</sup> A este respeito, remeto à intuição de Ronaldo Vainfas sobre o caráter de “rito”, e não apenas de “movimento” da Santidade de Jaguaripe (Vainfas, 1995: 51), bem como às recentíssimas observações de Isabelle Silva (1995: 65-70), nas páginas desta revista.

<sup>4</sup> “Os movimentos messiânicos representam, pois, um fenômeno particular de aculturação. Ocorre no momento crítico em que determinada população se sente incapaz de sustentar a ruína ameaçadora e angustiante” (Métraux, 1979: 195). É a partir destas observações que Eduardo Viveiros de Castro pode afirmar que Métraux “termina por tomá-los (os movimentos) como reação à conquista européia” (Viveiros de Castro, 1985: 9). Pelo que foi exposto até aqui não se pode concordar com Viveiros de Castro. A aparente contradição entre as duas afirmações de Métraux, em um mesmo capítulo, deve-se ao fato de que a segunda refere-se a uma série de movimentos de aberta *revolta* contra os espanhóis entre os Guarani (o de Oberá e o de Yaguariguay, citados por Lozano, o de Juan Cuara, citado por Del Techo), entre os Chiriguano (como o de Apiawaiki, de 1892, citado por Bernardino de Nino) e entre os Guarayos da Bolívia (de 1799, citado por Cardús). Esses movimentos, assim como outros mais recentes, como os dos “Cristos” do Rio Negro, sempre citados por Métraux, *incluem* o branco, pois o *prevêem* no plano cosmológico (frequentemente os “messias” se dizem Cristo e utilizam símbolos católicos) e o identificam como inimigo no plano histórico. Neste caso, evidentemente, Métraux deve falar em *reação ao branco*. Quanto ao termo *aculturação*, deve-se notar que Métraux utiliza esta expressão no prefácio à edição brasileira de sua obra, publicada muitos anos depois da primeira edição francesa. O capítulo relativo ao “mito da Terra sem mal” apresenta-se

- profundamente modificado e ressentido de toda a discussão sobre o problema da “aculturação”, desenvolvida pelas ciências sociais neste intervalo.
- <sup>5</sup> Os dados de Nimuendajú sobre o xamanismo apapocuva constituem também o pressuposto dos trabalhos de Métraux sobre os “profetas”, aqueles que ele chama *les hommes-dieux* (Métraux, 1967, cap. I e III).
- <sup>6</sup> O suporte das etnografias modernas é utilizado raramente por Fernandes, mesmo porque nelas não há informações relativas à guerra, que é seu alvo de interesse. Contudo, sobretudo no que diz respeito ao conjunto religioso e ao estatuto do *pajé*, o autor remete aos estudos modernos, com afirmações como esta: “Tais aspectos da questão poderão ser melhor apreendidos nas descrições de etnólogos contemporâneos (veja-se particularmente Curt Nimuendajú, *Leyenda de la Creación*)” (Fernandes, 1963: 343 n. 154).
- <sup>7</sup> Em um trabalho sobre a contribuição etnográfica dos cronistas, F. Fernandes explica seu método, que consiste em: 1) a aplicação da estatística à comparação do conteúdo das fontes; 2) a comparação qualitativa do conteúdo das fontes. A primeira permite determinar a) a freqüência das informações discriminadas por tópicos gerais, b) a extensão da variedade de informações fornecidas pelas mesmas fontes, sobre cada tópico geral; a segunda conduz à sistematização dos dados disponíveis e à indicação das principais possibilidades de aproveitamento científico das mesmas (Fernandes, 1975: 210-215). Dessa forma, o autor chega a analisar noventa e três problemas – exceção feita aos aspectos ergológicos – em conexão com o sistema guerreiro da sociedade tupinambá. Com relação a seis problemas, é possível isolar trinta e nove tópicos distintos. (*Ibid.*: 208). Tal procedimento é, no mínimo, um tanto artificial: o ponto de partida para reconstituir um “sistema integrado” como o da guerra na sociedade Tupinambá acaba por ser uma absoluta fragmentação das fontes e sua recomposição em unidades arbitrárias. Tal arbitrariedade, observa E. Viveiros de Castro (1984-85: 19, n. 3) é em tudo semelhante à das “tábuas” dos “traços” elaboradas por Métraux em seu texto sobre a cultura material tupinambá (Métraux, 1928).
- <sup>8</sup> Já Nimuendajú, apesar de sua teoria “nativa” do messianismo, apontava para alguns motivos desse aporte cristão ao conjunto mítico-ritual apapocuva, como no caso da cruz e do batismo.
- <sup>9</sup> Esta terminologia vem do pensamento da sociologia “dinamista” francesa, bastante influente na época no Brasil, pela mediação de Bastide.
- <sup>10</sup> Cf. Vainfas (1985) e Silva (1995).
- <sup>11</sup> Esta posição funda-se no pressuposto de que os movimentos messiânicos se desenvolvem *sempre* em sociedades cuja estrutura é regida pelo sistema de parentesco. A partir daí, a análise visa a descobrir que tipo de sociedade os movimentos pretendem construir. Se dá, assim, a seguinte tipologia geral:
1. movimentos que dizem respeito à formação de sociedades globais e que pretendem retornar à antiga organização;
  2. movimentos que dizem respeito à configuração interna de sociedades globais, ora reagindo contra processos de mudança social (revolucionários), ora reagindo contra processos de *anomia* (reformistas);
  3. movimentos que dizem respeito ao mesmo tempo à formação e à configuração de sociedades globais, pretendendo subverter a estrutura hierárquica interna (movimentos revolucionários).
- Os movimentos “primitivos” brasileiros (divididos entre tipos “puros” e de Santidade, estão variamente distribuídos nessas categorias. (Pereira de Queiroz, 1977: 152, 330 e *passim*)
- <sup>12</sup> As citações de Lanternari, bem como as de Mazzoleni são traduções minhas dos originais italianos.
- <sup>13</sup> Contudo, esta identificação é feita claramente quando, para mostrar a importância de Tupã na cosmologia tupinambá, a autora recorre à comparação com os Guayaqui (visitados por ela e por Pierre Clastres na década de sessenta), para os quais a personagem mais importante é Chono, o trovão. A comparação justifica-se, para a autora, “pois os Guayaqui nunca estiveram em contato com os brancos” (H. Clastres, 1978:28).

- <sup>14</sup> Esta falta de agricultura é inferida por Clastres das palavras de Gandavo que citamos anteriormente. A partir delas, a autora sustenta que durante a viagem de dez anos (que, como vimos, contrasta com a informação de Gandavo) os Tupinambá nunca pararam para cultivar.
- <sup>15</sup> “É muito provável, como sugere Métraux, que migrações semelhantes (...) tenham acontecido antes da chegada dos europeus: sem dúvida, essa hipótese não poderá nunca ser demonstrada: contudo, a mera existência de *Karaí*, atestada já pelos primeiros observadores, basta para torná-la muito plausível” (Clastres, 1978: 56). Por que a presença do *Karaí* é sintoma, em si mesmo, da migração para a Terra sem Mal? Porque o postulado de Clastres é o da ligação indissolúvel e prioritária entre essas personagens e aquele complexo mítico-ritual, como se o próprio surgimento do grande xamã fosse, *em si*, o anúncio do colapso social tupinambá. Sobre o mesmo postulado se basearam também as conclusões (diferentes) de Métraux e Schaden. Poderíamos perguntar até que ponto a base desse postulado está na tradução “etnocêntrica” feita pelos cronistas da personagem do *Caraíba* com o termo “profeta”.
- <sup>16</sup> Em um trabalho posterior (Meliá, 1989), o autor retoma e desenvolve esta relação, sublinhando a complexa trama de significações cosmológicas à qual remete a idéia de “terra” entre os Guarani.
- <sup>17</sup> A publicação “marginal” (o arquivo histórico da ordem dos jesuítas) do trabalho de Meliá, sobre o “modo de ser” guarani, não o tornava de fácil acesso; meu artigo saiu no mesmo ano, sem que tivesse conhecimento da obra do padre Meliá. Mesmo assim, há algumas interessantes convergências, sinal da mencionada mudança nas preocupações etnológicas.
- <sup>18</sup> Este trabalho, de fato, constitui-se como mais um capítulo de um diálogo estabelecido com G. Mazzoleni, desde a orientação de minha *tesi di laurea*, em 1980.
- <sup>19</sup> Do grego *μυθος* (mito) e *ποιησις* (construção) = geração de mitos.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTES ANTIGAS

- D'Abbeville, Claude, OFM - *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo — Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1975 (*Histoire de la Mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnon et terres circunvoisines*. Paris, Huby, 1614)
- Anchieta, José de, SJ “Enformação do Brasil e de suas capitánias. 1584”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, VI, 1844, pp. 412-444.
- Cardim, Pe. Fernão, SJ - *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978 (1625)
- D'Evreux, Yves, OFM - *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução do Dr. César Augusto Marques (1874). Rio de Janeiro: Livraria Leite Ribeiro, 1929 (*Voyage dans le nord du Brésil*, Paris, Franck, 1864, Publié d'après l'exemplaire unique conservé à la Bibliothèque Imperiale de Paris)
- Gandavo, Pero de Magalhães - *Tratado da terra do Brasil - História da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. (1ª publicação do *Tratado*: 1826; 1ª publ. da *História*: 1576)
- Léry, Jean de - *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. (*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil (1578)*, La Rochelle, A. Chuppin, 1580)
- Nóbrega, Manuel da, SJ - «Informação das terras do Brasil» (carta aos padres e irmãos de Coimbra; Bahia, agosto (?) de 1549) *in*: Leite, Serafim, SJ: *Cartas dos Primeiros Jesuítas no Brasil (1538-1553)*. São Paulo, Comissão do IV centenário da Cidade de São Paulo, 1954, vol. I, pp. 145-154.

## BIBLIOGRAFIA

- Bastide, Roger:  
1956 "La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 21 (3), Paris, pp. 77-99.
- Carneiro da Cunha, Manuela - Viveiros de Castro, Eduardo B.:  
1985 "Vingança e Temporalidade: os tupinambá". *Anuário Antropológico*, pp.57-78
- Clastres, Hélène  
1978 *Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense (1ª ed. Paris, 1975).
- Clastres, Pierre:  
1978 *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves (1ª ed. Paris, 1974).
- Fausto, Carlos:  
1992 "Fragmentos de História e Cultura tupinambá", **in:** *História dos Índios do Brasil* (org. M. Carneiro da Cunha), São Paulo: Fapesp/SMC, Companhia das Letras, pp. 382-396.
- Fernandes, Florestan:  
1963 *Organização social dos tupinambá*. São Paulo: DIFEL (1ª ed. 1949)
- 1970 *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora - EDUSP (1ª ed. 1952).
- 1975 "Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas", **in:** *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes. (1ª ed.1949).
- Haubert, Maxime:  
1969 "Indiens et Jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes". *Archives de Sociologie des Religions*, 27, Paris, pp. 119-133.
- Lanternari, Vittorio:  
1977 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano, Feltrinelli (1ª ed. 1960).
- Mazzoleni, Gilberto:  
1993 *Maghi e Messia del Brasile*. Roma, Bulzoni.
- Meliá, Bartomeu:  
1988 *El guaraní conquistado e reducido*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropologia.
- 1989 "La tierra sin mal de los guaraní: economía y profecía" *América Indígena*, vol. XLIX, México.
- Métraux, Alfred:  
1927 *Migrations historiques des tupi-guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine.
- 1928 *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris.
- 1979 *A religião dos tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (1ª ed. Paris, 1928; 1ª ed. bras. São Paulo, 1950).
- 1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard
- Monteiro, John:  
1992 "Os guarani e o Brasil meridional", **in:** *História dos Índios do Brasil* (org. M. Carneiro da Cunha), São Paulo: Fapesp/SMC, Companhia das Letras, pp. 475-498.
- Nimuendajú, Curt:  
1987 *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. (Introd. de E. Viveiros de Castro) São Paulo, Hucitec (1ª ed. "Die sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, Berlin, 1914, pp. 287-399).
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura:  
1977 *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Omega (1ª ed. 1965).
- Pompa, Cristina:  
1981 "Il mito della Terra senza Male: aspetti del profetismo tupi-guarani", **in:** Pom-

- pa, C. - Mazzoleni, G.- Santiemma, A. *L'America rifondata*. Roma: La Goliardica, pp. 3-120.
- 1997 *Mito, história e profecia entre os Tupinambá*. PPGSC-UNICAMP, mimeo, 42 p.
- Ribeiro René
- 1982 *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife: Massangana (1ª ed. 1962).
- Silva, Isabelle Brás Peixoto da:
- 1995 "A Santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena?" *Revista de Ciências Sociais*, Universidade Federal do Ceará, v. 26, n. 1-2, pp. 65-70
- Schaden, Egon:
- 1969 *Aculturação Indígena*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora - Editora da Universidade de São Paulo (1ª ed. 1964)
- 1974 *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, EPU-EDUSP (1ª ed. 1962).
- 1989 *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (1ª ed. 1959).
- Shapiro, Judith:
- 1987 "From Tupã to the Land without Evil: the christianization of tupi-guarani cosmology". *American Ethnologist*, 14, 1, pp. 126-139.
- Vainfas, Ronaldo:
- 1995 *A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Viveiros de Castro, Eduardo:
- 1984-85 "Bibliografia etnológica básica tupi-guarani", *Revista de Antropologia*. São Paulo, pp. 7-4.
- 1992 "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, 35, São Paulo - USP, pp. 21- 74.