

O RETORNO DOS ANCESTRAIS, OU ALGUMA COISA QUE SEI SOBRE O FLORESTAN DOS ANTROPÓLOGOS

Felipe Vander Velden¹

De muitos autores nas Ciências Sociais se diz que possuem várias facetas, diferentes para cada tipo de especialista, leitor ou interesse em sua obra, especialmente quando vasta. Assim, diz-se que há um Durkheim dos sociólogos – aquele do suicídio, das regras do método (sociológico) e dos estudos sobre educação – e um Durkheim dos antropólogos – o Durkheim do sacrifício, dos sistemas elementares de classificação e das formas primeiras da religião. De maneira análoga, há um Max Weber dos cientistas políticos – o Weber das racionalidades burocráticas, por exemplo – e um dos antropólogos – aquele que inspirou a antropologia interpretativa de Clifford Geertz, entre outros. Pode-se dizer, pois, que existe um Florestan Fernandes para cada um de nós, antropólogos, cientistas políticos e sociólogos. Ou, dito de outra forma, há Florestan suficiente para que seja partilhado entre as três áreas em que se dividem as Ciências Sociais no Brasil.

Meu comentário dirige-se aqui, naturalmente, ao Florestan dos antropólogos ou, melhor dizendo, ao meu Florestan. Mais particularmente, ao Florestan Fernandes dos etnólogos, aquele que construiu uma obra que se pode dizer monumental a respeito dos Tupinambá, grupo indígena que ocupava boa parte do que é hoje o litoral do sudeste do Brasil quando da conquista europeia a partir do século XVI. Em duas obras que marcaram a etnologia brasileira – na verdade, seus primeiros trabalhos publicados: *Organização social dos Tupinambá* (1949, segunda edição em 1963) e *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1952, segunda edição em 1970)² – o cientista social paulista encarou, pela primeira vez de modo teórica e metodologicamente orientado – e com enorme riqueza de detalhes – uma interpretação sócio-antropológica da complexidade desta sociedade indígena Tupi-Guarani que marcou, de forma indelével e duradoura, o processo de colonização portuguesa na América meridional, especialmente nos séculos XVI e XVII. Ademais, forneceu uma primeira explicação sistemática e abrangente de uma das práticas que mais impressionaram os portugueses que por aqui viajaram e se instalaram nos primórdios do Brasil – além de exercer impacto significativo na imaginação colonial mundo afora (cf. Lestringant 1997) e seguir, ainda hoje, fascinando a cultura popular (de Hans Staden e Guimarães Rosa) e instigando a reflexão antropológica: a guerra Tupinambá,

¹ Professor no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFSCar.

² Este último ganhou recentemente nova edição (2006), a terceira, pela Editora Globo.

seguida da tomada de cativos, sua execução profusamente ritualizada em terreiro e o consumo de sua carne em um elaborado festim antropofágico.

Não há como negar o emprego massivo das fontes quinhentistas e seiscentistas por Florestan Fernandes, e o modo como o autor fez uso altamente organizado e criterioso desta copiosa documentação. Uma breve mirada no artigo “Um Balanço Crítico da Contribuição Etnográfica dos Cronistas”, publicado como capítulo na coletânea *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios* (1975, com segunda edição em 2009), convence-nos da enorme erudição e da singular capacidade de manejar documentos de fazer inveja a qualquer historiador atento à tão necessária crítica de suas fontes. Não há, também, como negar a elegância da interpretação oferecida por Florestan do ritual antropofágico Tupinambá ainda nos anos 50, naquilo que foi sua tese de doutoramento, defendida em 1951, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo. No entanto, quero aqui – por força do modo como eu mesmo tomei contato com a interpretação fernandiana da guerra e do canibalismo Tupinambá, de modo, digamos, retrospectivo, ou *a contrário* – partir da crítica mais contundente que o modelo da sociedade e do ritual desta sociedade indígena forjado por Florestan Fernandes recebeu em tempos mais recentes, calcada no referencial funcionalista que então dominava as ciências sociais na primeira metade do século XX.

Sejamos, naturalmente, conscientes de que um homem é produto de sua época. E de que uma história das ideias, nas Humanidades, feita com cuidado certamente não deve apostar na pura e simples superação abrupta de paradigmas anteriores senão buscar avaliar não apenas o ambiente intelectual que veio a franquear esta ou aquela formulação teórica individual, mas também as trajetórias trilhadas por certas porções de um trabalho acadêmico que seguiram (e seguem, por vezes) valiosas. Dito de outra forma, deve-se sempre fazer justiça à contribuição de cada autor ao caudaloso rio do conhecimento humano. Tal atenção nos permite sugerir que, mesmo que uma interpretação tenha sido julgada morta e enterrada, ela pode, em certos sentidos, continuar apontando alguns caminhos, sobretudo porque novas abordagens de velhos materiais sempre podem fazer lembrar (ou *redescobrir*, melhor dizendo) autores e trabalhos à primeira vista relegados, empresa de modo algum estranha às Ciências Sociais e à Antropologia contemporâneas. Que o digam Gabriel Tarde e Gilbert Simondon, entre alguns outros.

Voltando a Florestan Fernandes e aos Tupinambá, vim a conhecê-los já diante da poderosa crítica que fez Eduardo Viveiros de Castro (1986: 84-88; 650-700; ver também Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985) ao modelo proposto anteriormente para a compreensão da guerra e da antropofagia indígenas no Brasil colonial em sua monumental e brilhante etnografia dos Araweté, no leste do estado do Pará, descendentes Tupi-Guarani amazônicos atuais dos antigos Tupi costeiros. Com efeito, a deparar-se com o que demonstrou ser uma transformação do extinto ritual

antropofágico Tupinambá entre os atuais Araweté – ali não mais um canibalismo real, mas um evento metafísico, cenário no qual são os deuses que devoram os mortos para convertê-los eles também em deuses –, Viveiros de Castro ofereceu-nos uma revisão completa da explicação do fenômeno, revisão esta que virtualmente demoliu a interpretação feita por Florestan Fernandes sem, é claro, deixar de prestar as devidas homenagens a um dos fundadores da moderna investigação etnológica no Brasil. Mas Florestan, segundo Viveiros de Castro, em resumo, estava errado.

Não tenho espaço e nem a pretensão de resumir, neste breve artigo, nem as detalhadas críticas feitas por Viveiros de Castro aos Tupinambá e seu canibalismo ritual tal como pintados por Florestan, nem o modelo proposto por aquele para tentar dar conta do longo e elaborado percurso que ia desde a captura do inimigo em combate até sua morte por meio do golpe de uma borduna no crânio, antecedido pelo célebre diálogo cerimonial entre matador e vítima e sucedido pelo esquartejamento do corpo e pela canibalização ritual do cativo abatido. Sobre isso remeto, sem hesitar, ao trabalho primoroso de Viveiros de Castro (além da etnografia já citada, ver também Viveiros de Castro 1984). Quero, nesta ocasião, atentar para somente um detalhe, que não é, no final das contas, um detalhe, ao menos na economia da obra de Florestan Fernandes: um dos pilares da interpretação fernandiana que, todavia, foi derrubado com notável rapidez por Viveiros de Castro. Falo da presença e da participação do *morto*, do *espírito do morto do grupo* ou do *ancestral* na máquina guerreira e canibal Tupinambá.

Com efeito, Florestan, em sua análise da *função social* da guerra entre os Tupinambá, faz intervir a figura dos *ancestrais* como peça fundamental na sofisticada engrenagem que movia a máquina guerreira daquela sociedade: efeito do sistema religioso, o homicídio em terreiro e a devoração dos cativos tomados em combate tinham como objetivo máximo conservar plenos os laços que vinculavam a sociedade ao sagrado, este constituído pelo conjunto do espíritos dos mortos do grupo, que Florestan também denomina antepassados ou ancestrais. Rito sacrificial por excelência – seguindo-se Marcel Mauss (Mauss & Hubert 2005 [1899]) – o canibalismo Tupinambá movia a guerra porque era por meio dele que a sociedade recuperava-incorporava os mortos perdidos em batalhas anteriores por meio do inimigo, restaurando-se a unidade do coletivo perdida nas intermináveis sequências de conflitos. O guerreiro morto nas mãos dos inimigos clamava pela vingança porque só assim poderia retomar seus vínculos com o coletivo – perturbados pela morte em terreiro alheio, levando ao que Florestan chamou de uma *heteronomia mágica* –, devolvendo a ele as “energias” perdidas com o parente morto e posicionando a si mesmo no lugar de ancestral guardado e venerado pela sociedade. O aparelho guerreiro e antropofágico Tupinambá, portanto, seria fundamentalmente um *culto aos ancestrais* ou aos *espíritos mortos do grupo*, e este culto acabava por movimentar as intermináveis ações guerreiras, uma vez posta a necessidade da captura perpétua de

vítimas sacrificiais. Um intercâmbio constante de mortos/ancestrais, pois, a guerra Tupinambá, movida pela necessidade que tinha o coletivo de observar a correta relação entre vivos e mortos, estes últimos com a função de “guardar a verdade da sociedade” (Viveiros de Castro 1986: 651). Os mortos do grupo – ancestrais ou antepassados –, desta forma, tinham uma *função*: clamando pelo preenchimento dos “espaços vazios” deixados pelas agressões dos vizinhos inimigos, eles garantiam o moto perpétuo da guerra e da vingança Tupinambá, a se desenrolar pela história até serem brutalmente interrompidas pelo horror que causavam aos colonizadores europeus, ciosos guardiães da moral cristã a qual aborrece o consumo de carne humana (mas não, ao que parece, a guerra...).

Eduardo Viveiros de Castro, em sua reinterpretação da guerra e da antropofagia Tupinambá, demole o modelo explicativo proposto anteriormente por Florestan Fernandes com uma penada, por assim dizer³: crítico severo do funcionalismo do modelo sacrificial-maussiano de Florestan, Viveiros de Castro faz intervir uma crítica etnográfica – baseada, ela também, óbvio, nas fontes documentais – na desautorização da leitura que Florestan fizera dos Tupi costeiros: nada nos autoriza, nas fontes quinhentistas e seiscentistas, segundo Viveiros de Castro, a falar na existência de ancestrais – no sentido de *mortos individualizados* a quem se rende *culto* – entre os Tupinambá. Os ancestrais ali não podiam clamar nada, nem tampouco movimentar nada, simplesmente porque não existiam: a noção da *ancestralidade* – da *continuidade* entre mortos e vivos, entre *certos* mortos e certos vivos, e da efetiva presença e interferência dos mortos, como seres que preservam após a morte as lealdades que tinham em vida, na vida social – haveria de ser extirpada da etnologia americanista, caudatária que era da equivocada (e deletéria) aplicação do instrumental desenvolvido em África para apreciar os materiais sul-americanos. Malfadada empresa, esta, que já havia sido denunciada por Joanna Overing (Overing Kaplan 1977) e, pouco tempo depois, pelo mesmo Viveiros de Castro em coautoria com Anthony Seeger e Roberto DaMatta (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979), em texto já clássico da etnologia das terras baixas da América do Sul.

Os mortos, aqui, são outros, advertira Manuela Carneiro da Cunha (1978) em livro de enorme impacto na disciplina. Desde então, o ancestral, aquela figura que permite transcender, em certo sentido, a morte, ao garantir a continuidade das gerações por meio do vínculo social perpétuo entre vivos e mortos, tornou-se anátema na etnologia sul-americana. Ancestrais, só lá do outro lado do Atlântico e do grande divisor, na Europa e no continente africano (Viveiros de Castro 1996). Aqui, os mortos tornam-se imediatamente alteridade radical, e se clamam perigosamente pela companhia dos vivos, ao sofrerem com a solidão *post-mortem*, é por um curto espaço

³ Estou, naturalmente, resumindo drasticamente não só a interpretação de Florestan Fernandes da sociedade e da guerra-antropofagia Tupinambá como também a crítica que Viveiros de Castro faz àquela. Meu objetivo, ao centrar fogo em um único aspecto desta crítica, ficará claro, espero, ao final deste ensaio.

de tempo antes de verem cortados todos os vínculos com os que ficaram e se converterem, por vezes em sucessivos processos – etnograficamente muito variados para serem sequer mencionados neste curto artigo – em *outros*: espectros sem carne ou sangue que aterrorizam os viventes, monstros sedutores que devoram ex-parentes sozinhos na mata, fantasmas sem memória que vagam por redemoinhos de vento, animais anômalos que rondam aldeias nas noites frias em que as fogueiras devem ser mantidas continuamente acesas, restos de tocos calcinados que assinalam tão somente uma pálida lembrança dos que já se foram obliterada por uma generalização coletiva no além-túmulo. Ou, alternativamente, os mortos se convertem em deuses – tal como os mortos Araweté – mas deuses a quem não se rende culto e nem se preserva em altares caseiros, posto que se fundem, ao longo de uma complexa cadeia de operações, ao panteão celeste que nada guarda da personalidade, dos afetos ou das alianças de quando esses (ex-)vivos andavam, respiravam, sorriam e guerrevam cá no mundo subllunar.

Não havia, portanto, ancestrais – enquanto mortos individualizados – entre os Tupinambá:

Ora, Florestan superestima, senão inventa, mediante uma colagem de fontes onde a solda do desejo teórico é maior que as partes documentais, a importância dos mortos do grupo como recipiendários individualizados do sacrifício. Os dados a respeito da interveniência efetiva de espíritos de mortos individuais no sistema são vagos, senão nulos (Viveiros de Castro, 1986: 656-657, grifos no original).

E, deste modo, todo o edifício sobre o qual Florestan Fernandes constrói sua interpretação da guerra e do canibalismo de vingança dos Tupi litorâneos haveria de ruir, ao perder, entre outras coisas, justamente o elemento que lhe serve como sustentação. Privados de ancestrais individualizados – ausentes, então, da América do Sul indígena – uma leitura funcionalista dos Tupinambá resta inadequada, equivocada, pois fundada em pressuposto etnograficamente ilusório. A compreensão destes fenômenos deve, pois, ser buscada em outro lugar, como demonstrarão Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha e Carlos Fausto (1992), entre outros.

Mas, eis que, quase sub-repticiamente, parece que assistimos, hoje na etnologia americanista, a uma espécie de *retorno dos ancestrais*, para usar o belo título de Nathan Wachtel (1990) que, outrossim, fala, precisamente, dos ancestrais que se preservam entre os atuais índios Uru no altiplano boliviano, antes tidos como completamente aimaraizados. De fato, a etnografia sul-americana vem, há tempos, registrando fatos que destoam, em grande medida, da formulação canônica de que os mortos são outros, de que uma cisão irreparável separa os vivos de qualquer identificação individualizada com os que se foram: longos registros de nomes dos antepassados sugerindo memórias genealógicas profundas, preservação dos corpos, fragmentos corporais e/ou ossos dos defuntos e sua disposição em locais de acesso amplo e franqueado, flautas “sagradas” que fazem as vezes dos mortos antigos quando

acionadas em certos contextos rituais, núcleos de concentração de poder político e prestígio preservados pela tradição imemorial e rememorados em longas linhagens de chefes que alcançam os dias de hoje, para mencionar apenas alguns. A proposição, ou petição de princípio, de que não haveria ancestrais nas terras baixas da América do Sul, parece encontrar seus limites etnográficos, talvez porque ela mesma tenha sido excessivamente calcada – não por descuido, claro, mas por dever de ofício de sua proponente, cuja pesquisa foi realizada entre os Krahó no atual Tocantins – nos materiais Jê do Brasil Central.

Efetivamente, conforme Jean-Pierre Chaumeil (2007, originalmente publicado em francês em 1997), o principal proponente desta reavaliação das modalidades de relação com os mortos nas terras baixas sul-americanas, talvez estejamos diante da coexistência, nas sociedades nativas da região, de diferentes modos de relação com os mortos – incluindo sua conversão em *ancestrais* ou *imortais* –, materializada em uma miríade de formas de tratamento funerário dos defuntos:

Our rapid examination of these topics [*formas de tratamento dos despojos e de relação com os mortos*] does not, therefore, provide total confirmation of the thesis [*proposta originalmente por Manuela Carneiro da Cunha*] that the archetypal form of mourning in the South American lowlands rests essentially on a relation of exclusion vis-à-vis the dead, transforming the latter within paradigms of alterity whereby no one would dream of consecrating a specific place to them or of fixing them in their memories. Although a large amount of empirical data can be cited to support this thesis, an equally large amount contradicts it (...). Rather than the *socius* being collectively defined in relation to the exterior by treating its own dead as strangers, the aim is to avoid losses by conserving the dead “at home” (Chaumeil 2007: 274-275, *italico no original*).

Os limites etnográficos da interpretação dos mortos como *alteridade radical*, veja-se, aparentemente sequer se desenham de modo a deixar de fora mesmo as sociedades de língua Tupi-Guarani (próximas, portanto, aos antigos Tupinambá ou aos Araweté contemporâneos): relatos históricos e etnográficos fazem menção à conservação dos ossos dos mortos entre os antigos Guarani e entre os Sirionó atuais, no leste da Bolívia (Chaumeil 2007: 261-264), atestando que, talvez alguma coisa assemelhada ao que chamamos de antepassados estejam, ali, vinculadas à preservação dos esqueletos daqueles que se foram e que, em tese, deveriam ser rapidamente esquecidos porque tornados estranhos aos vivos logo que encerradas as exéquias.

Eis que, então, talvez Florestan Fernandes não estivesse tão completamente equivocado, ou tão redondamente enganado – como querem alguns de seus leitores e comentadores – ao fazer figurar os ancestrais como peças fundamentais na mecânica da sociedade Tupinambá e das “razões misteriosas” de suas guerras, nas palavras de Américo Vespúcio (cf. Carneiro da Cunha 1993). Isso não significa, claro, aceitar integralmente a proposição funcionalista de Fernandes e consolidar acriticamente o papel central que este autor concedeu aos antepassados na guerra, na vingança e no canibalismo dos Tupi costeiros, às expensas de hipóteses posteriores, aparentemente mais elegantes e sofisticadas. Mas significa, sim, por outro lado, abrir-se para a

hipótese – pois, afinal, todas são hipóteses, pois as disciplinas interessadas na História assim devem ser pautadas ao fugirem das presunções de descrever a verdade do que se foi – de que os ancestrais poderiam ter algum papel de maior ou menor destaque na vida cotidiana e na experiência ritual dos Tupinambá, papel, talvez, ainda aberto ao confronto dialógico de interpretações. A demolição da leitura fernandiana dos Tupinambá por meio da constatação pura e simples de que ali não existiam ancestrais talvez possa vir a ser surpreendida pela localização de novas evidências documentais ou por novas leituras das fontes já disponíveis para os autores que sobre o tema se debruçaram até hoje.

Tal sugestão – e isso tudo aqui, registre-se, não passa de uma sugestão – implica em reconhecer que, quiçá, Florestan Fernandes estivesse certo por razões erradas. Ou, melhor dito, que estivesse errado pelas razões certas. O que antecipar dessas novas fontes históricas e etnográficas, e das novas releituras de fontes já conhecidas, com respeito aos papéis que mortos, antepassados ou ancestrais desempenhavam (e desempenham) nas sociedades nativas das terras baixas sul-americanas? Somente o tempo e o trabalho, claro, dirão. E talvez, diante de renovadas evidências, seja preciso reconhecer que os povos indígenas prestavam, de alguma forma, homenagem aos seus predecessores, do mesmo modo como aqui se presta singela homenagem a este notável ascendente da Etnologia brasileira, o Florestan Fernandes dos antropólogos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carneiro da Cunha, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- _____. 1993. “Imagens de índios no Brasil: o século XVI”. In: A. Pizarro (org.), *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo/Campinas: Memorial da América Latina/Unicamp, vol. 1.
- Carneiro da Cunha, Manuela & Viveiros de Castro, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXI (1-2): 191-208.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2007 [1997]. “Bones, flutes, and the dead: memory and funerary treatments in Amazonia”. In: C. Fausto & M. Heckenberger (eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 243-283.
- Fausto, Carlos. 1992. “Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, pp. 381-396.
- Fernandes, Florestan. 1963 [1949]. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro [segunda edição revista e atualizada].

- _____. 2006 [1952]. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. Rio de Janeiro: Editora Globo [terceira edição].
- _____. 2009 [1975]. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Global Editora [segunda edição].
- Lestringant, Frank. 1997. *O canibal – grandeza e decadência*. Brasília: Editora da UnB.
- Mauss, Marcel & Hubert, Henri. 2005 [1899]. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- Overing Kaplan, Joanna. 1977. “Introduction”. In: J.Overing (org.), “Social time and social space in lowland south american societies”. *Actes du XIIIe Congrès International des Américanistes, 1976*. Paris: CNRS/Fondation Singer-Polignac.
- Seeger, Anthony; DaMatta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. “A Construção da pessoa nas sociedades Indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, vol. 32 (1-2): 2-19.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1984. “Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté”. *Revista de Antropologia*, vol. 27-28 (3): 55-90.
- _____. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Anpocs.
- _____. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2): 115-144.
- Wachtel, Nathan. 1990. *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard.