

Cativo e caraíba: uma negociação cosmopolítica tupinambá

JOÃO MARCOS CARDOSO 
Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
joaomarcosc Cardoso@gmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v33i1pe214183

resumo Este artigo revisita o episódio do século XVI em que os Tupinambá capturaram o alemão Hans Staden (1525-1576) e o destinaram à morte num ritual antropofágico. Libertado após nove meses de cativeiro, Staden voltou à Europa e publicou um relato sobre sua experiência entre seus captores. Embora o testemunho de Staden, o único existente, seja construído à luz de uma história cristã da salvação, tentarei demonstrar que o relato revela que o protagonismo efetivo dos eventos foi dos Tupinambá e que as negociações entre captores e cativos tiveram uma dimensão cosmopolítica, isto é, foram travadas num espaço aberto à possibilidade do indeterminado, de mundos múltiplos, onde vigora a recusa de uma univocidade dogmática e de sínteses finais. Uma abordagem etnológica desse evento pode contribuir para compreender como os Tupi da costa se relacionaram com os brancos europeus no início da invasão europeia na América do Sul.

palavras-chave Ameríndios; Tupinambá; Cosmopolíticas; Xamanismo; Tupi-Guarani; Hans Staden.

Captive and shaman-prophet: a tupinambá cosmopolitical negotiation

abstract This article revisits the 16th-century episode in which the Tupinambá captured the German Hans Staden and destined him for death in an anthropophagic ritual. Released after nine months of captivity, Staden returned to Europe and published an account of his experience among his captors. Although Staden's testimony, the only one existing, is built in the light of a Christian history of salvation, I will try to demonstrate that the account reveals an effective protagonism of the events on the Tupinambá's side and that the negotiations between captors and captives had a cosmopolitical dimension, that is, they took place in a space open to the possibility of the indeterminate, of multiple worlds, where the refusal of dogmatic univocity and final syntheses prevails. An ethnological approach to this event can contribute to understanding the relationship between Tupi da costa and the Europeans at the beginning of the European invasion of South America.

keywords Amerindians; Tupinambá; Cosmopolitics; Shamanism; Tupi Guarani, Hans Staden.

Quando, em 1554, o mercenário alemão Hans Staden (1525-1576), que trabalhava para os portugueses num forte em Bertioga, São Paulo, foi capturado pelos Tupinambá e em seguida levado à aldeia de Ubatuba, mais ao norte, o mundo com o qual ele se deparou era fundamentalmente tupi. Seu destino, como o de qualquer inimigo capturado, era viver por algum tempo entre seus captores até um dia ser morto e ingerido num ritual antropofágico. No entorno da aldeia de Ubatuba, vivia apenas um francês, já bastante integrado ao mundo tupinambá, a ponto de ser mencionado apenas por seu nome tupi, *Caruatá-uara*. Os portugueses e franceses que eventualmente se aproximavam de Ubatuba e



das aldeias vizinhas não podiam ou não desejavam fazer muito para libertar o cativo, seja porque não tinham poder para tanto, seja porque se arriscassem nessa tarefa, a reação tupinambá poderia trazer consequências indesejadas. Assim, ainda que os Tupinambá se relacionassem com seus aliados franceses e com seus inimigos portugueses, o que prevalecia era o código nativo e era apenas dentro dele que Staden podia agir, inclusive quando se referia às alianças e rivalidades dos Tupi com os europeus.

Neste artigo, pretendo revisitar uma das mais importantes fontes quinhentistas sobre os Tupi da costa, escrita pelo próprio Hans Staden (1942 [1557]), após ter sido libertado do cativo e retornado à sua terra natal. Nessa História verdadeira, o alemão atribui à intervenção divina sua sobrevivência a nove meses de cativo e posterior libertação. Ou seja, o cativo torna-se um mártir e a agência que o livrou de seus captores passa a provir do Deus cristão. Tomando sentido inverso, pretendo desconsiderar a validade desse pressuposto cristão do livro de Staden e ao mesmo tempo assumir seu relato como válido para elaborar uma reflexão sobre as formas de relação política dos Tupi da costa do século XVI com os brancos. A hipótese que fundamenta essa inversão é que, ao longo de todo o cativo do alemão, o protagonismo efetivo dos eventos foi dos Tupinambá e isso pode ser evidenciado no próprio texto de Staden, desde que sua leitura busque substituir o pressuposto cristão do autor-personagem pelo esforço de alcançar os pressupostos tupinambá. Essa leitura tem, certamente, uma forte dimensão especulativa, que, no entanto, é controlada por dados etnográficos oriundos de outras fontes quinhentistas e seiscentistas e por estudos etnológicos feitos a partir dessas fontes.

Antes de avançar nessa reflexão, é preciso retomar os momentos principais do cativo de Staden. O alemão trabalhava no forte de Bertioga, limite da área ocupada pelos portugueses, que tinham os Tupiniquim como seus aliados. Seus companheiros eram mestiços e indígenas tupiniquim, com os quais Staden aprendeu razoavelmente bem a língua tupi, pois, quando os Tupinambá o capturaram, o alemão logo se mostrou capaz de dialogar com seus captores. Ao passar pelas cerimônias de recepção de cativos na aldeia de Ubatuba, o alemão acreditou, a princípio, que sua morte num ritual antropofágico seria iminente. Contudo, as cerimônias de recepção do inimigo não se seguiam imediatamente à morte ritual. Entre elas havia sempre um lapso de tempo que variava de alguns meses a vários anos (ver, por exemplo, Clastres, 1972; Fernandes, 2006 [1952]).

A vida de cativo permitiu que Staden conhecesse mais a fundo seus captores. Rituais antropofágicos, ataques dos e aos Tupiniquim, diálogos com os principais das aldeias, enfrentamento de uma epidemia, relações comerciais e diplomáticas dos Tupinambá com franceses e portugueses são algumas das experiências que teve o prisioneiro alemão. De maneira mais ou menos ativa, Staden estava sempre presente nesses eventos, aos quais ele atribuiu dois grandes núcleos de sentido: quando os Tupinambá estavam no polo agentivo era para anunciar uma violência iminente contra o cativo-mártir e, quando os papéis se invertiam, era para que Staden manifestasse os poderes de seu Deus; ele era, então, um cativo-profeta.

Esse último ponto é decisivo para a compreensão do relato de Staden sobre seu cativo: sua relação com os Tupinambá era permeada por elementos que chamarei de sobrenaturais e que, evidentemente, nas referências do alemão eram manifestações do

Deus cristão. Acontece que, como ficou dito acima, era no código tupinambá que as ações entre cativo e captores tomavam sentido, isto é, era com referência ao conjunto de pressupostos tupinambá sobre o que existe (sua ontologia, no sentido mais amplo) que se desdobravam os atos pragmáticos (encontros com o que existe) de ambas as partes (Almeida, 2021). Assim, a interpretação de Staden não estaria propriamente errada, mas equivocada, no sentido teórico que Viveiros de Castro (2004) dá ao termo. A equivocação não impede, mas funda a relação, é a forma da positividade relacional da diferença, cuja posição oposta (a errada ou falsa) seria a univocidade:

Um erro ou engano só pode ser determinado como tal a partir de um determinado jogo de linguagem, enquanto um equívoco é o que se desdobra no intervalo entre diferentes jogos de linguagem. Os enganos e os erros supõem premissas já constituídas – e constituídas como homogêneas – enquanto um equívoco não apenas supõe a heterogeneidade das premissas em jogo, mas também as apresenta como heterogêneas e as pressupõe como premissas. (Viveiros de Castro, 2004: 11).

Dessa forma, entre os Tupinambá e Staden havia a interposição de eventos que eram lidos a partir de pressupostos ontológicos diversos e, por conseguinte, eram submetidos a diferentes encontros pragmáticos (Almeida, 2021). Contudo, no momento em que a interação entre captores e cativo se realizava, a eficácia pragmática decisiva era a dos Tupinambá; a eles, em última instância, cabia decidir o sentido dos eventos e era no código deles que Staden, equivocado ou não, podia produzir ações consequentes. Em outras palavras, por mais que o alemão agisse em função de sua convicção cristã e interpretasse sua libertação final em termos cristãos, sua eficácia dependia de uma leitura nos termos tupinambá, e apenas neles. É essa equivocação que permite dizer que Staden produziu bons dados etnográficos, mas os interpretou equivocadamente. Pelo mesmo motivo, é possível investigar a outra face desse equívoco.

Se a relação do alemão com fenômenos meteorológicos, sucessos ou fracassos em campanhas guerreiras ou desdobramentos de uma epidemia foi interpretada pelo cativo alemão como sinais da presença de seus Deus, os Tupinambá parecem tê-la interpretado como algo próprio de um caraíba, o xamã-profeta dos Tupi da costa (Clastres, 1978; Sztutman, 2012). Isso é notado por quase todos os comentadores da História verdadeira. Essas interpretações, contudo, contêm uma falha decisiva. Seja a obra tomada em sua dimensão literária, histórica ou etnológica, o foco sobre esse vínculo tende a recair sobre a agência do cativo Staden. É assim, por exemplo, que Villas Bôas (2004: 193) ressalta, no cativo, a “habilidade de performar os papéis de guerreiro, curandeiro e profeta”; Duffy e Metcalf (2012: 97), por sua vez, o veem “capaz e disposto a interpretar sinais e maravilhas como expressões de suas próprias habilidades como xamã e profeta” e Whitehead (2000: 728) observa a eclosão da epidemia entre os Tupinambá como oportunidade para que Staden “agisse como xamã-curador”. Sem negar a relevância da agência do cativo para a compreensão desse vínculo, creio que colocar o foco analítico nela põe a perder o que lhe dá sentido: a agência tupinambá e seus pressupostos ontológicos.

O entendimento tupinambá de que o cativo alemão era uma espécie de xamã, que a própria agência de Staden confirma por meio de equívocos sistemáticos, leva a relação entre cativo e captores a uma arena cosmopolítica, para evocar um conceito que, tomado dos science studies (Isabelle Stengers (2007) e Bruno Latour (2007) notadamente), têm oferecido interpretações instigantes à etnologia das terras baixas sul-americanas (cf., por exemplo, Lima, 2012; Sztutman, 2009, Sztutman, 2012 e o dossiê organizado por Gibram; Vanzolini; Sztutman, 2020). O que estava em jogo era justamente um cosmos com sentido desconhecido, de mundos múltiplos, divergentes, de articulações possíveis, sem uma paz final (Stengers, 2007: 49). Partindo dessa inspiração inicial, cabe passar mais detidamente por alguns casos da negociação cosmopolítica presentes no relato de Staden.

O chefe Cunhambebe dialoga com o cativo

Cunhambebe era um grande chefe tupinambá e seu poder derivava de seus feitos guerreiros. Mas quais seriam o fundamento e a extensão do poder de um chefe tupinambá? A célebre resposta dada por Pierre Clastres, em grande parte baseado nos povos tupi-guarani do presente e do passado, é que as sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas rejeitavam uma chefia política que se assentasse de maneira estável num poder coercitivo exercido sobre os chefiados, salvo em períodos de guerra (Clastres, 2013 [1974]: 49). É isso também o que informa Gabriel Soares de Sousa: “Em cada aldeia dos tupinambás há um principal, a que seguem somente na guerra, onde lhe dão alguma obediência” (Sousa, 1879 [1587]: 281). Contudo, um morubixaba, isto é, o chefe temporal de um agrupamento, também tinha seu poder estendido à esfera doméstica: “cada oca destas há sempre um principal a que têm alguma maneira de obediência, (ainda que haja outros mais somenos). Este exorta a fazerem suas roças e mais serviços, etc.” (Cardim, 1925: 307). Num e noutro caso, diz o jesuíta Fernão Cardim, o domínio da palavra é fundamental para o exercício da chefia. O principal deve ser um “senhor da fala”: “faz-lhes estas exortações por modo de pregação, começa de madrugada deitado na rede por espaço de meia hora, em amanhecendo se levanta, e corre toda a aldeia continuando sua pregação, a qual faz em voz alta, mui pausada, repetindo muitas vezes as palavras.” (Cardim, 1925: 307-308.)

Pierre Clastres (2013 [1974]), em consonância com as fontes sobre os Tupinambá do passado, está de acordo que nas terras-baixas da América do Sul a fala é uma prerrogativa quase exclusiva do chefe. Essa leitura contrasta com estudos etnológicos mais recentes, que apontam a tendência de muitos povos ameríndios em traduzir política com termos relacionados a conversa, diálogo, reunião (Gibram, Vanzolini; Sztutman, 2020). Nas falas de chefe das terras baixas sul americanas haveria, portanto, uma ética da dialogicidade, a recusa de uma voz autoritária (Cesarino, 2020). Cunhambebe parece situar-se entre esses dois polos. Ele não produz um monólogo, ao contrário, ele quer ouvir o cativo alemão, mas o diálogo que se estabelece é assimétrico e sua autoridade de chefe é exibida e reconhecida pelo cativo. A questão se complica ainda mais se lembrarmos que o já limitado poder dos chefes tupi fora do contexto bélico não parecia exceder as fronteiras de uma aldeia (Fernandes, 1962). Ora, Staden é levado de Ubatuba a Ariró para encontrar-se com Cunhambebe. Embora não seja possível abrir aqui uma investigação

nessa frente, não haveria no chefe de Ariró um indício de um poder supralocal, mais relevante até que os conselhos de chefe típicos dos Tupi da costa? (Fernandes, 1962).

Sendo o relato de Staden o único testemunho de um evento dessa natureza, as motivações mais profundas para o encontro não podem passar de hipóteses. Ainda assim, os detalhes sobre o encontro de Cunhambebe com Staden parecem ser muito sugestivos sobre as esferas de ação que o determinaram. O morubixaba é o centro de gravidade do episódio: é a ele que o cativo é levado e é ele quem “perguntou muito e contou muito” (parte 1, cap. 28). Ele quer saber e falar da guerra, das suas condições e das suas consequências. O cativo está diante do principal porque teria informações importantes a dizer a esse respeito. Cunhambebe estaria de fato interessado em examinar a veracidade da versão de Staden sobre sua identidade? Estaria ele mais interessado em saber dos planos guerreiros de seus inimigos Tupiniquim, com os quais Staden até há pouco convivia? Num ou noutro caso, o interesse nativo domina a negociação e Staden sai do episódio do mesmo jeito que entrou: fisicamente dominado, zombado por todos, tomado por mentiroso.

Cumprir ainda dizer que esse episódio demonstra como os limites da ação do cativo estavam determinados pelo mundo tupinambá. A Staden, por sua vez, não era possível nem, talvez, desejável agir plenamente conforme os códigos tupi, que previa uma reação ativa do cativo, a qual, aliás, Staden presenciou mais de uma vez: “Guerreiros valorosos morrem na terra dos seus inimigos. E a nossa terra ainda é grande. Os nossos logo nos vingarão em vós”, disse, diante de Staden, um cativo tupiniquim a seus captores (parte 1, cap. 44). No caso de Staden, de um e de outro lado da relação e por um ou outro meio, havia um limite à tupinização do inimigo. Esse limite, válido, de modo geral, para todos os cativos não-tupi, não impedia que eles fossem mortos. Ao mesmo tempo, enquanto eles viviam – é o que sugere o caso de Staden – era possível que ambos os lados da relação explorassem a condição não-tupi do cativo. É, evidentemente, o que fez Staden, ao tentar, nos momentos de negociação que lhe cabiam, embaralhar sua identidade fora do mundo tupi. Esta, por se constituir num outro mundo, poderia inspirar nos captores tupinambá uma dúvida com efeitos promissores ao cativo não-tupi. Para que tais efeitos se atualizassem, não é menos evidente que os captores nativos devessem introduzir componentes não nativos na teia de significados sociocosmológicos. Isso significa que aquela porção do cativo Staden que lhe permitia negociar politicamente estava subordinada aos termos, determinados pelos Tupinambá, em que o mundo colonial era introduzido na sociedade nativa. Assim, o que Cunhambebe disse e perguntou a Staden sugere que o morubixaba tinha plena consciência de que aquele cativo era capaz de colaborar com o grupo de seus captores de uma forma que não estava prefigurada nos ritos tradicionais de incorporação dos prisioneiros, mas tampouco estava submetida aos termos coloniais.

Em suma, a relação de Cunhambebe (dos Tupinambá em geral) com Staden são eventos pragmáticos que podiam levar a transformações dos pressupostos ontológicos (Almeida, 2021: 140) dos Tupinambá. Tomando a questão em outros termos, a presença do cativo alemão tornava mais saliente a relação entre evento e estrutura no mundo tupinambá. Por si só, esse encontro particular serviria para iluminar a experiência histórica dos Tupinambá diante do encontro com os europeus num momento de definição de estratégias e estruturas coloniais. As reflexões de Marshall Sahlins feitas a partir das

relações entre povos polinésios e conquistadores europeus no século XVIII são aqui de grande utilidade. A ideia central de seu livro *Ilhas de História* (Sahlins, 1994 [1985]), por exemplo, é compreender como objeto histórico aquilo que os antropólogos, como ele, chamam de estrutura, “as relações simbólicas de ordem cultural” (: 5). Para levar adiante essa ideia, Sahlins parte de eventos particulares para questionar a interação entre a estrutura como ordem cultural que propicia a ação e as ações propriamente vivenciadas pelas pessoas (: 7). Nesse quadro, diz ele,

Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação. (Sahlins, 1994 [1985]: 7)

O encontro entre Cunhambebe e Staden pode ser encarado como o primeiro exemplo, na História, daquilo que Sahlins chama de “reavaliação funcional das categorias” (1994 [1985]: 7), isto é, os grupos tupinambá que habitavam a costa ao norte da capitania de São Vicente viram-se impelidos a agir diante de um cativo de uma maneira nova, diferente daquela prescrita pelo conteúdo de sua estrutura. A agência individual do cativo Staden tem certamente seu grau de influência nessa ação nova e diferente, mas ela só se compreende como parte de inter-relações de grupos sociais e suas respectivas ontologias, entre as quais se destacam o aprendizado do alemão nas margens do processo de normalização colonial operado em São Vicente e as formas desenvolvidas pelos Tupinambá para reavaliar suas categorias e pressupostos ante uma sucessão mais ou menos estável de eventos relacionados com o encontro com os brancos. Em outras palavras, a agência de Staden é fruto de um processo cujas condições de possibilidade estavam dadas antes de sua captura, tanto do seu lado quanto do lado tupinambá.

Como aplacar uma epidemia

Certa noite, os chefes tupinambá se reuniram para conferenciar e deliberar quando matariam Staden, que assistia à reunião. Olhando para a lua, o cativo invocava em silêncio seu Deus. Seguiu-se então um diálogo entre Staden e Nhaepepo-oaçu, um dos homens que o havia capturado, que queria saber a razão de o cativo fitar a lua. Staden deu a entender que ela estava aborrecida, especificamente com Nhaepepo-oaçu, que ansiava pela morte do alemão. Ante a reação de desagrado de seu interlocutor, Staden recuou e redirecionou o aborrecimento da lua a escravos carijó: “sobre eles caia toda a desgraça. Assim seja.” (parte 1, cap. 30).

O missionário capuchinho Claude d’Abbeville, escrevendo sobre os Tupinambá do Maranhão no início do século XVII, dá informações sobre um mito tupi relacionado à lua. Por vezes, a estrela vermelha *Iauare* (jaguar) persegue a lua para devorá-la. Quando isso acontece, homens, mulheres e crianças ficam em grande alvoroço. Querendo saber o motivo desse comportamento, o capuchinho descobre que os indígenas “pensam morrer quando veem a Lua assim sanguinolenta após as chuvas. Os homens batem então no chão em sinal de alegria porque vão morrer e encontrar o avô a quem desejam boa saúde”

(Abbeville, 2008 [1614]: 334). Ao evocar uma interpretação para o aborrecimento de uma força sobrenatural, estaria o alemão testando, com base em seu conhecimento do mundo tupinambá e em benefício da salvação de sua vida, possibilidades de leitura do vínculo privilegiado com poderes sobrenaturais, identificado desde sempre por seus captores?

Se a hipótese é válida, as condições de sucesso dessa estratégia dependiam de fatores externos a Staden. E elas, justamente, se apresentaram. Pouco depois do conselho dos chefes, uma epidemia se abateu em Mambucaba, aldeia em que vivia *Nhaepepo-oaçu*. Um de seus irmãos foi então ter com Staden para pedir que ele interviesse junto a seu Deus, que devia estar irado. Vendo retornar um ponto em relação ao qual ele tinha recuado, o cativo aproveitou para confirmar o poder de seu vínculo e associá-lo à sua negociação política:

Sim, meu Deus está irado porque teu irmão queria comer-me, e foi para Mambucaba para lá preparar a minha morte. Vós asseverais que eu sou um português, e eu não o sou absolutamente. Torna ao teu irmão. Ele deve voltar à sua choça. Então implorarei ao meu Deus para que ele sare. (parte 1, cap. 33)

Dias depois, *Nhaepepo-oaçu* retornou a Ubatuba e disse a Staden que “se lembrava ainda que eu lhe havia dito que a lua fitava irada sobre sua cabana” (parte 1, cap. 34). No mito aludido por Abbeville, a lua desempenha o papel de presa numa relação de predação, o que torna a relação de Staden com ela bastante oportuna, ainda mais quando a epidemia se abateu sobre os familiares de um de seus captores. Os estragos causados pela epidemia teriam permitido que *Nhaepepo-oaçu* relembresse a alusão ao aborrecimento da lua num quadro interpretativo distinto: uma relação de predação imprópria teria tido como efeito a morte dos matadores, provocada pela presa. De alguma forma, é essa a interpretação que Staden dá a *Nhaepepo-oaçu*: “Ficastes todos doentes porque tu me querias comer, embora eu não seja teu inimigo. Disto vem tua infelicidade.” (Parte 1, cap. 34). Aqui, Staden não questiona a antropofagia, mas o fato de que ela se dirige à presa imprópria. Na interpretação proposta por Viveiros de Castro (1986: 668), aquilo que os Tupi da costa comiam em seus rituais antropofágicos era a natureza e a condição de inimigo do cativo. Por essa explicação, fazia sentido que Staden buscasse associar seu vínculo privilegiado com forças sobrenaturais à manifestação de reprovação, da parte dessas forças, em relação à morte de um não-inimigo.

Tomado por outro ponto de vista, o mito citado por Abbeville oferece uma explicação diferente para a eficácia das agências potenciais de Staden, que estariam relacionadas ao seu vínculo com a lua, as quais beneficiariam os dois lados da relação, captores e cativo. Para os Tupinambá, diz Abbeville, o mito enquadra a interpretação de que certas aparições da lua eram o prenúncio da morte. Vendo a epidemia grassar entre seus parentes, *Nhaepepo-oaçu* temeria não tanto a morte em si, mas sua forma desonrosa. Para o homem tupinambá, era o conflito bélico e o ritual antropofágico a ele associado que ofereciam as únicas formas dignas de morrer. O exemplo dado a esse respeito por Yves d'Évreux, missionário capuchinho companheiro de Abbeville, contrapõe justamente a morte por doença e a morte ritual:

Se esses escravos morrem de doença natural, sendo assim privados da cama de honra, isto é, de serem publicamente mortos e comidos, um pouco antes de expirarem, arrastam-no até o mato, onde lhes racham a cabeça e espalham os miolos, ficando o corpo a certos grandes pássaros, como os corvos daqui, que comem os enforcados e supliciados na roda (...). (Évreux, 2009 [1615]: 149)

A epidemia em Mambucaba provavelmente teve como causa o contato, direto ou indireto, dos indígenas com colonizadores europeus. É provável também que os estragos causados pela epidemia (apenas *Nhaepepo-oaçu* perdeu filhos, mãe e irmãos) estejam associadas à mudança de status do cativo alemão, que se tornou o mensageiro da morte. Com efeito, é a perspectiva da morte que faz Staden ser abordado primeiramente pelo irmão de *Nhaepepo-oaçu*, em seguida pelo próprio *Nhaepepo-oaçu* e enfim por dois chefes, *Guaratinga-açu* e *Carimã-cui*. O primeiro contou ao cativo que este “tinha ido a ele e dito que ele ia morrer” (parte 1, cap. 34). O segundo narrou-lhe que

Numa expedição guerreira, tinha aprisionado um português. Havia-o matado com suas próprias mãos, e comido tanto dele que até agora por isso lhe estava doente o peito. Em consequência, não queria comer mais nenhum. E agora tinha tido um sonho horrível comigo, dizendo que necessariamente ia morrer. Também a ele falei que não existia nenhum perigo, apenas não comesse mais carne humana. (Parte 1, cap. 34)

As mulheres mais velhas de váriasocas fizeram um discurso semelhante: Não nos deixes morrer. Tratamos desse modo a ti por que pensamos que eras português, contra os quais temos rancor. Já aprisionamos e comemos também alguns portugueses, porém o seu Deus não se irou tanto como o teu. Reconhecemos que tu não és português. (Parte 1, cap. 34)

Ainda que seja evidente que antes do contato com os brancos os Tupinambá não morressem sempre nas condições em que desejavam, os efeitos devastadores das epidemias impactaram profundamente a configuração de sua sociedade. Nesse cenário, Staden seria um elemento externo ao *socius* tupinambá capaz de resolver, em termos nativos, o problema causado por outro elemento externo a esse mesmo *socius*. No encadeamento dos eventos em que o cativo Staden tomou parte, sua tentativa de demonstrar uma vinculação com a lua, representante de um poder sobrenatural, era uma aposta arriscada, da qual ele recuou num primeiro momento, para ver em seguida seu retorno compensado pela boca daquele mesmo sujeito que o havia feito hesitar. Staden age, nega sua ação e a vê afirmada por quem o tinha feito negá-la. Entre a negação e a afirmação, há a epidemia, o evento casual e causal que reveste a agência do cativo com um novo significado. Do lado dos Tupinambá, que passaram a ver Staden como mensageiro da morte, houve também uma aposta, por cuja ressonância social e histórica se explica, em última instância, a agência do cativo. Nesse ponto é válido retornar às reflexões de Sahlins (1994 [1985]) sobre as relações entre evento e estrutura. A ação, ao ser viabilizada pela estrutura, a reproduz ao mesmo

tempo que a modifica, na medida em que os signos que a ação mobiliza não equivalem ao mundo concreto (risco objetivo da reprodução cultural) e em que os sujeitos se apropriam dos signos de formas diferentes (risco subjetivo da reprodução cultural). A ação, pois, empreendida por sujeitos específicos e em contextos determinados, leva a reavaliações práticas de categorias tradicionais, que são continuamente postas em risco.

Os Tupinambá, diante de uma epidemia que punha a perder em larga escala as condições de reprodução de sua estrutura social, teriam optado por reavaliar a identidade do cativo Staden. Este, ao sugerir um vínculo com a lua, dera a seus captores a inspiração inicial para a reavaliação, mas a sugestão só produziu efeitos porque se ligava a uma categoria nativa e porque permitia aos Tupinambá projetar uma (re)organização de sua sociedade em seus próprios termos. Por esse ponto de vista, deixa de ser relevante a questão, tão frequente entre os comentadores da *História verdadeira* (cf. Duffy; Metcalf, 2012; Whitehead, 2008), sobre Staden ter se tornado, em alguma medida, um nativo. A questão decisiva repousa no fato de que Staden começou a ser visto como alguém capaz de mobilizar forças sobrenaturais em razão de pressupostos e projetos dos Tupinambá. Isso quer dizer que eles incluíram Staden, suas ações e sua identidade em uma forma própria de organizar passado, presente e futuro, numa palavra, na história tupinambá. Nesse sentido, importa pouco saber se Staden conseguiu ser tomado por um nativo, o relevante é perceber que ele foi *introduzido* na história e na estrutura tupinambá (o que não é o mesmo que dizer que ele foi integrado socialmente) para que ela pudesse seguir seu próprio percurso.

Seguindo essa linha argumentativa que proponho, essa introdução tem algo de paradoxal. Antes de abordar a questão, convém lembrar o ensaio de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985) sobre a vingança tupinambá, elemento central dos Tupi da costa em geral, e sua articulação com a dimensão temporal impressa nas formas de continuidade social. O ponto principal da argumentação dos autores é que a compreensão do papel da vingança na sociedade tupinambá rejeita a ideia de que havia uma ausência de consciência histórica no seu processo de auto-inteligibilidade. Ao contrário,

A vingança tupinambá, longe de remeter àquelas máquinas de suprimir o tempo que povoam a fábrica social primitiva (mito e rito, totem e linhagem, classificação e origem), é ao contrário uma máquina de tempo, movida a tempo e produtora de tempo, vindo a constituir a forma tupinambá integralmente nessa dimensão. (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1985: 205)

Assim, concluem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985), a vingança é uma técnica da memória, mas uma memória dos inimigos que, por circular perpetuamente entre os grupos, não remete a uma origem à qual se deve retornar, mas à criação e à produção: “É abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro.” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1985: 205). Ora, a epidemia em Mambucaba colocava em risco justamente essa positividade necessária da morte, que poderia ser restaurada pela agência do cativo alemão.

O que há de paradoxal nisso é que para que o futuro pudesse ser produzido por meio da morte positiva (do inimigo, como inimigo) era preciso abrir mão da morte daquele cativo. Aqui entra, sem dúvida, a astúcia individual de Staden, que condiciona sua capacidade de sustar as mortes (negativas) por doença à manutenção de sua vida: “Consolei-o,” disse o cativo a *Nhaepepo-oaçu*, “não haveria perigo nenhum, mas não devia também querer matar-me, nem aconselhar tal a outrem.” (Parte 1, cap. 34). Mas não é menos astuciosa a posição de *Nhaepepo-oaçu* e outros chefes, que aceitam arriscar sua mais importante categoria social no varejo (não matar um cativo específico) para preservá-la no atacado (poder aprisionar, matar e comer outros cativos).

Nesse episódio, a negociação entre captores e cativo, realizada dentro de um quadro referencial fundamentalmente nativo, chega a um certo equilíbrio, que não aponta, contudo, para um desenlace, uma paz final (Stengers, 2007). Do ponto de vista de Staden, uma certa virada cosmológica da negociação (agora ele era tomado por um profeta) não anulou sua dimensão política (ser ou não um francês, um aliado ou inimigo). Isso porque, para os Tupinambá a questão foi desde o princípio encarada em termos cosmopolíticos, ou, em outras palavras, eles não pensaram e agiram segundo uma divisão entre um domínio político e um domínio cosmológico distintos.

Cativo e caraíba

Já argumentei acima que a agência de Staden baseada num certo vínculo com o “sobrenatural” dependia fundamentalmente de uma agência coletiva tupinambá, tanto por sua pré-configuração estrutural (a agência baseada nesse tipo de vínculo era um pressuposto nativo estabelecido e não uma invenção de Staden) quanto por sua realidade prática (aos Tupinambá cabia o poder de incluir o cativo em uma de suas categorias sociocosmológicas, ainda que este pudesse fazer “sugestões” a seus captores). Para compreender melhor o status de Staden entre os Tupinambá e os desdobramentos das ações de cativo e captores após o episódio da epidemia é preciso investigar quais os papéis atribuídos pelos Tupinambá a seus mediadores cosmológicos (a quem Staden foi, em algum grau, identificado) e quais os efeitos práticos da intromissão de elementos externos em seu mundo (a presença colonial ao redor e no interior mesmo do território tupinambá).

As reflexões de Hélène Clastres (1978) sobre a hierarquia dos xamãs tupi oferecem um bom ponto de entrada para a discussão. Em sua leitura das fontes quinhentistas e seiscentistas sobre os Tupi, a antropóloga sublinha a distinção que haveria entre os pajés e os caraíbas. Os pajés cumpriam uma “função propriamente xamânica” (incluindo o poder de cura), sendo que alguns deles ascenderiam ao status de caraíba, que estava centrado na “função profética” (e desobrigado da função de cura) (Clastres, 1978: 38-39). Embora essa distinção não seja um ponto pacífico na discussão etnológica sobre os povos tupi-guarani, ela é útil para abordar o caso de Staden.

Entre as características que a autora observa nos caraíbas estão sua vida errante e seu isolamento dos núcleos populacionais tupi, que lhe davam um “estatuto à parte”: eles “não pertenciam verdadeiramente a uma comunidade”, “não eram de lugar nenhum” (Clastres, 1978: 40). Como resultado da ausência (territorial e genealógica) de lugar próprio, as peregrinações dos caraíbas eram franqueadas entre aldeias inimigas – privilégio

único no universo tupi. A indefinição da origem e a livre circulação entre os inimigos aplicavam-se bem a Staden, a partir do momento em que sua agência fundada no vínculo com o sobrenatural foi identificada pelos Tupinambá. Essas características explicavam sua presença em território inimigo e colocavam em segundo plano sua “nacionalidade”. Ou melhor, o termo caraíba oferecia aos Tupinambá uma possibilidade de definição do branco em termos nativos: caraíba, diz José de Anchieta, “quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses [e, por extensão, aos brancos em geral], logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas” (Anchieta, 1933: 332).

É justamente na relação de Staden com o sobrenatural que residem os elementos que enquadrarão as ações de cativo e captores após o episódio da epidemia. Essa relação, aliás, não sustenta a distinção entre pajés e caraíbas proposta por Helène Clastres, pois os poderes atribuídos a Staden (e invocados por ele) oscilarão entre a cura e a profecia. A fonte de ambos se resume pela fala que ouviu o padre Anchieta “de um feiticeiro de grande fama entre os Índios”: “Eu conheço não só Deus, como o filho de Deus” (Anchieta, 1933: 105). De iniciativa própria ou instado pelos Tupinambá, Staden não cessou de desempenhar o papel de mediador cosmológico, que se desdobrou de duas formas.

Em primeiro lugar, manteve-se a identificação de Staden como o mensageiro da morte e a ela se ligou o seu poder de cura, próprio dos pajés. Doente dos olhos, *Alkindar-miri*, um dos irmãos que o capturou, “dizia-me sempre que eu devia pedir ao meu Deus que lhe ficassem os olhos outra vez sãos.” (Parte 1, cap. 37). Mais tarde, quando um escravo carijó caiu doente “seu amo pediu-me para ajudá-lo a fim de que sarasse” (parte 1, cap. 39). Em segundo lugar, o cativo passou a assumir uma agência profética, que estava ligada à predição do tempo futuro e à intervenção no tempo meteorológico. Como disse André Thevet (1575: 922b), “as coisas mais grandiosas que os Pajés demandam ao espírito são sobre a guerra, para saberem de que lado será a vitória”. É essa previsão justamente que os Tupinambá esperavam de Staden: a caminho de uma expedição guerreira “me perguntaram muitas vezes os índios se eu achava que eles aprisionariam alguém.” (Parte 1, cap. 41). Quando, nessa mesma expedição, o alemão acertou uma profecia sobre a vinda dos inimigos tupiniquim, os Tupinambá “disseram que eu era melhor profeta do que os seus maracás.” (Parte 1, cap. 41). Irônica reviravolta, já que o alemão acabou por ocupar um posto cuja validade ele questionou no início do cativeiro – a diferença era que ele agora dizia a verdade enquanto os maracás mentiram quando disseram que Staden era um inimigo.

A atribuição ao cativo alemão de um poder sobre o tempo meteorológico que, já o vimos, estava presente desde o primeiro momento da sua captura, é o outro elemento importante do poder profético atribuído a Staden. Vale lembrar o relato feito por Claude d’Abbeville (2008 [1614]) sobre uma longa e penosa migração de um grupo tupinambá até o Maranhão, conduzida por um profeta, que o capuchinho francês dá a entender tratar-se de um português. Esse profeta dizia “ser ele quem fazia a terra produzir, para o que mandava sol e chuva; e era o autor de todos os bens e alimentos que tinham e gozavam” (Abbeville, 2008 [1614]: 84). Staden não conduziu os Tupinambá a parte alguma, mas o controle que teria sobre o tempo era o principal meio de manifestação de sua agência

cosmológica. Assim, chegado o tempo de plantar, uma chuva incessante – castigo de Deus porque alguns indígenas profanaram uma cruz – ameaçava o futuro alimentar da aldeia: Logo depois começou a chover fortemente, durante muitos dias. Vieram então à minha choça e exigiram que eu devia entender-me com o meu Deus para que a chuva cessasse. Pois o seu tempo de plantação já havia chegado, e se não parasse a chuva, não poderiam plantar. (parte 1, cap. 46). O cativo também interveio no tempo para permitir uma necessária pescaria, “pois sabia eu bem que na cabana não tínhamos nada para comer”: “Chovia não longe de nós, e o vento trazia-nos a borrasca. Pediram-me então os dois nativos que falasse com o meu Deus para que a chuva não nos atrapalhasse.” (Parte 1, cap. 46).

Portanto, a Staden eram atribuídos, pelos Tupinambá, deveres para cujo cumprimento ele tinha os poderes necessários. Profeta capaz de intervir na vida política e econômica do grupo, o alemão nem por isso deixaria de estar ameaçado por seus senhores. A mesma inconstância tupinambá, que Viveiros de Castro (2002) analisou a partir de sua problemática (para os olhos missionários) adesão à fé cristã, entrevê-se na relação entre captores e cativo-profeta. A ausência de centralização política e a indisposição para relações de sujeição, que estavam entre os obstáculos para a conversão dos Tupinambá, colocavam também em permanente instabilidade a eficácia dos poderes religiosos de pajés e caraíbas: “No modo de crer dos tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia” (Viveiros de Castro, 2002: 217). Valendo-se de Staden como exemplo, Sztutman (2012: 316) mostra como os xamãs tupi eram continuamente incitados a comprovar seus poderes e, caso não conseguissem, podiam ser ridicularizados, ostracizados e mesmo mortos. De fato, desde que a agência cosmológica de Staden foi reconhecida, ela foi tanto acionada pela vontade do cativo quanto pela de seus senhores. O alemão traduzia as mensagens de seu Deus aos Tupinambá, mas não menos importante que isso era sua obrigação de agir cosmologicamente a partir de diretrizes dadas por seus captores. Nota-se aqui, novamente, um relativo equilíbrio de forças, que estabelecia os contornos de um espaço de negociação cosmopolítica: de um lado um certo domínio dos Tupinambá sobre o corpo e a vida do cativo, de outro um certo domínio do cativo sobre o futuro de seus captores.

Há um conjunto de ações ocorridas após o episódio da epidemia em Mambucaba que conecta o novo status de xamã-profeta do cativo alemão às relações entre os mundos nativo e colonial. Essas ações dizem respeito à possibilidade de trocar o cativo alemão por certa quantidade de bens europeus. A possibilidade foi aventada pela primeira vez logo após o fim do episódio da epidemia, quando o francês Caruatá-uara – que havia antes sugerido aos Tupinambá que Staden fosse morto, já que ele não era um francês – visitou novamente Ubatuba. Nessa segunda passagem, o alemão e o francês se entenderam melhor e este se mostrou disposto a interceder pelo cativo junto aos Tupinambá. Caruatá-uara lhes disse então que o cativo era alemão, amigo dos franceses e que

Queria levar-me consigo ao porto no qual estavam os seus navios. A isto replicaram os meus amos: não, não queriam entregar-me a ninguém, a menos que viessem em pessoa meu pai, ou meus irmãos, e lhes trouxessem um navio cheio

de mercadorias, principalmente machados, espelhos, facas, pentes e tesouras, e lhas dessem. (parte 1, cap. 35)

Tempos depois, um navio português foi ao território tupinambá fazer trocas comerciais. A tripulação quis conversar com o alemão, que tentou convencer seus senhores a deixá-lo dialogar com um suposto irmão francês seu: “Quero recomendar-lhe, quando estiver de volta, que dê parte ao nosso pai, para que venha com um navio buscar-me, e traga muitas coisas.” (Parte 1, cap. 35). O interlocutor de Staden diz: “Conhecendo que ainda vives, precisamos saber primeiro se os índios querem vender-te; se não querem, precisamos capturar alguns deles, a fim de resgatar-te.” (Parte 1, cap. 35). O mesmo processo se deu quando da vinda de um bote francês: a perspectiva de uma troca do cativo por mercadorias é o argumento usado por Staden para se aproximar do navio e, num segundo momento, para justificar sua tentativa de fuga: “Fui ao bote para dizer à gente da minha terra que deviam preparar-se e juntar para vós muitas mercadorias, até que voltásseis da guerra e me levásseis a eles’. Isto os agradou e ficaram novamente satisfeitos” (parte 1, cap. 40).

O exemplo mais claro da interpenetração entre o plano cosmopolítico tupinambá e o econômico delineado pelas interações coloniais se dá quando Staden é levado à aldeia de *Taquaraçutiba* para ser dado de presente ao principal *Abati-poçanga*. Os presenteadores disseram ao presenteado que nenhum mal devia ser feito ao cativo, sob pena de vingança promovida por seu Deus. Staden completa a recomendação com esta advertência: Logo viriam meus irmãos e amigos com um navio cheio de mercadorias, e se me tratassem bem, eu lhes daria; eu sabia certamente que o meu Deus logo faria vir o navio de meus irmãos. Isto lhes agradou. O chefe chamou-me de filho, e com os seus filhos ia à caça. (Parte 1, cap. 49)

A perspectiva da troca tornou-se mais palpável quando chegou a notícia de que um navio francês havia chegado a Niterói, não longe de Taquaraçutiba. Dessa vez, Staden conseguiu chegar a bons termos com a tripulação do navio. O plano acordado entre Staden e o capitão do navio realizou-se da seguinte maneira: estando a embarcação carregada, o capitão chamou *Abati-poçanga* e outros indígenas a bordo para presenteá-los por terem cuidado bem do cativo (na verdade, um aliado). No entanto, quando os indígenas e Staden, que também estava a bordo, se aprontavam para voltar à terra, cerca de dez tripulantes, dizendo-se irmãos do alemão, se opuseram ao seu retorno. Disseram eles que precisavam levar o irmão à sua terra natal para que ele visse o pai ainda uma vez. O capitão dirigiu-se então a *Abati-poçanga* para dizer-lhe que não estava de acordo com aquele desígnio, mas nada podia fazer para impedi-lo. Aborrecido, o principal redarguiu que, sendo inevitável a partida, Staden deveria retornar no primeiro navio. “Depois de tudo isto, deu-lhe o capitão algumas bugigangas, facas, machados, espelhos e pentes, no valor de cinco ducados mais ou menos, com o que partiram à terra em busca de suas habitações.” (parte 1, cap. 51).

O principal de Taquaraçutiba, tanto quanto os outros senhores de Staden, seguramente não tinha aberto mão de matar e comer prisioneiros de guerra para trocá-los pelas mercadorias dos colonizadores. Também parece seguro dizer que a questão desse tipo de troca se colocava apenas para um caso específico de um cativo que foi tomado por um

xamã-profeta por força da conjugação de sua própria agência, da agência dos Tupinambá e de circunstâncias mais ou menos contingentes. Se os Tupinambá não eram indiferentes aos machados, espelhos, facas, pentes e tesouras do colonizador, nem por isso estavam eles dispostos a entregar qualquer coisa em troca desses objetos. Sobretudo, não dispunham daquilo que lhes era mais fundamental: a vingança, para a qual necessitavam dos prisioneiros de guerra. Staden, em algum momento após o episódio da epidemia, já não estaria mais destinado, como inimigo, à morte ritual. Ainda assim, seu status de xamã-profeta, sendo continuamente posto à prova, não lhe dava a garantia da salvação. Caraíba, cativo ou ambos, parece certo que Staden, no momento da farsa do resgate, já não era um sujeito destinado à vingança.

A propósito do xamanismo tupinambá, Carlos Fausto (1992) aponta que ele “permitia gerenciar certas relações com o exterior da sociedade: com os espíritos, com os animais, com os agentes patogênicos, com um outro mundo onde não havia morte e escassez.” (1992: 387). De certa forma, Staden era ao mesmo tempo um gerenciador e um elemento exterior da sociedade tupinambá. A identidade ambígua de Staden, muitas vezes lembrada (por exemplo, Villas Bôas, 2008; Whitehead, 2008), está ligada à sua passagem a um outro mundo, do qual, contudo, retornou. Mas além – ou melhor, antes – dessa ambiguidade de quem tem o pé em dois mundos, há outra, circunscrita ao mundo nativo. Para esta, contava sem dúvida o fato de o cativo ser um branco europeu (e, portanto, assimilável a um caraíba), mas o ponto vital, literalmente, era ele ser ao mesmo tempo um cativo e um caraíba. Ambiguidade anterior à outra e mais decisiva, pois foram seus desdobramentos práticos que decidiram o destino individual de Staden e, em alguma medida, o destino coletivo daquele grupo tupinambá.

Staden aprendeu a lição de *Caruatá-uara* antes que ela lhe tivesse sido dada: “deviam os franceses adaptar-se aos selvagens, tinham que admitir o modo pelo qual tratavam os seus contrários” (Parte 1, cap. 35). Outros sim, antes que o alemão pudesse contar a sua história, foi preciso participar de uma outra, ancorada num outro regime ontológico e, em decorrência disso, em um outro regime de historicidade (Hartog, 2003). Para que pudesse se salvar, não havia outra alternativa ao cativo alemão senão agir em regimes outros. Era neles que residia toda possibilidade de negociação, incluindo seus contatos com o mundo colonial (a tripulação das embarcações portuguesas e francesas e *Caruatá-uara*). Staden soube ler muito bem a circunstância na qual estava inserido e, com muita habilidade e alguma sorte (ou o contrário), pôde se safar dos seus captores e contar sua história à luz de seus próprios regimes ontológico e de historicidade. Essa já é outra história, que busca se superpor à primeira, mas não a apaga.

Para dar uma síntese da argumentação que segui neste artigo, a vantagem de uma análise que busca entender o percurso do cativo Staden e de seus captores Tupinambá (os personagens centrais da *História verdadeira*) como algo não plenamente coincidente com sua organização discursiva é, em primeiro lugar, acessar um nexo de significados que não é apenas a projeção de ideologias europeias – coloniais, cristãs, científicas etc. A essa vantagem negativa segue uma segunda, positiva: aproximar-se da lógica cosmopolítica que

permeia esse evento particular. Somadas, essas vantagens me levam a concluir que é possível produzir uma especulação sólida sobre as negociações envolvidas durante o cativo de Staden entre os Tupinambá a partir do ponto de vista dos pressupostos ontológicos nativos. Do poder cosmopolítico dos Tupinambá sobre o cativo alemão decorre a necessidade de explicar o cativo nos termos daquela sociedade: eis o substrato empírico dessa opção teórica.

O fato de ser possível e necessário compreender como os brancos e os poderes coloniais tomaram seu lugar na cosmopolítica tupinambá e como ela, no caso de Staden, enquadrou as ações do prisioneiro e de seus senhores não significa desconsiderar os efeitos avassaladores do colonialismo e tampouco o movimento de inserção desse outro ameríndio na cosmologia europeia. O esforço deste artigo foi buscar um certo equilíbrio recomendado por Beatriz Perrone-Moisés (2002), qual seja, prevenir-se tanto contra uma tomada de posição que só considere as intenções e poderes do colonialismo europeu quanto a suposição de que os povos indígenas são os únicos agentes da sua história: “mantendo o bom senso, trata-se de ter sempre em mente que nessa história, como em toda história, é a ação conjugada de vários agentes que dá aos eventos a sua feição” (Perrone-Moisés, 2002: 31). Sem negar o papel de negociador de Staden, o protagonismo tupinambá no seu mundo e em seus termos é uma *História verdadeira*.

Referências bibliográficas

- ABBEVILLE, Claude d'. 2008 [1614]. *História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.
- ALMEIDA, Mauro. 2021. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu.
- ANCHIETA, José de. 1933. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARDOSO, João Marcos. 2022. *O cativo e o exilado: Hans Staden e Jean de Léry entre os Tupinambá*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 191-208.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2020. “Poética e política nas terras baixas da América do Sul: a fala do chefe”. *Ameríndia*, 24, no. 1: p. 5-26.
- CLASTRES, Hélène. 1972. Les beaux-frères ennemis. *À propos du cannibalisme tupinamba*. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no. 6: 71-82.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 2013 [1974]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- ÉVREUX, Yves d'. 2009 [1615]. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614 por Yves D'Evreux; tradução de Marcella Mortara, revisão da tradução de Vera A. Harvey*. Rio de Janeiro: Batel; Fundação Darcy Ribeiro.
- DUFFY, Eve M.; METCALF, Alida C. 2012. *The return of Hans Staden: a go-between in the Atlantic world*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- FAUSTO, Carlos. 1992. "Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: História dos índios no Brasil editado por Manuela CARNEIRO DA CUNHA, 381-396. São Paulo: Companhia das Letras.
- FERNANDES, Florestan. 2006 [1952]. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo.
- FERNANDES, Florestan. 1962. [1948] *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão europeia do livro.
- GIBRAM, Paola Andrade; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato. 2020. "Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas". Campos - Revista de Antropologia, 21, no. 1: 09-19.
<http://dx.doi.org/10.5380/cra.v21i1.76606>.
- HARTOG, François. 2003. Régimes d'historicité. *Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.
- LATOUR, Bruno. 2007. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?" In: L'émergence des cosmopolitiques, editado por Jacques LOLIVE e Olivier SOUBEYRAN, 69-84. Paris: La Découverte.
- LÉRY, Jean. 1578. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*. S.l.: Antoine Chuppin.
- LIMA, Tânia Stolze. 2012. "Por uma cartografia do Poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". Revista de Antropologia, 54, no.2: 601-646.
<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39641>
- MÉTRAUX, Alfred. 1979 [1928]. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo.
- MONTEIRO, John Manuel. 1999. *Armas e armadilhas: história e resistência dos índios*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 237-250.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1996. "O Mito do Bom Francês: Imagens Positivas das Relações entre Colonizadores Franceses e Povos Ameríndios no Brasil e no Canadá". Estudos Avançados, Série Estudos Brasil França. São Paulo, 3: 1-9.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2002. "Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial". Sexta Feira, 7: 24-34.
- SAHLINS, Marshall. 1994 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SAHLINS, Marshall. 2004. "Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial". In: Cultura na prática, 503-534. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- SOUSA, Gabriel Soares de. 1879 [1587]. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva.
- STADEN, Hans. 1942 [1557]. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. São Paulo: Hans Staden-Gesellschaft.
- STENGERS, Isabelle. 2007. "La proposition cosmopolitique". In: L'émergence des cosmopolitiques, editado por Jacques LOLIVE e Olivier SOUBEYRAN, 45-68. Paris: La Découverte.
- SZTUTMAN, Renato. 2009. "De caraíbas e morubixabas: A ação política ameríndia e seus personagens". Revista de Antropologia da UFSCar, 1, no.1: 16-45.

- <https://doi.org/10.52426/rau.v1i1.2>.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp, Fapesp.
- THEVET, André. 1575. *La cosmographie universelle*. Paris: Guillaume Chaudiere.
- VILLAS BÔAS, Luciana. 2004. "Wild stories of a pious travel writer". *Daphnis*, 33, no. 1-2: 187-212.
- VILLAS BÔAS, Luciana. 2008. "The Anatomy of Cannibalism: Religious Vocabulary and Ethnographic Writing in the Sixteenth Century". *Studies in Travel Writing*, 12: 7-27.
- <https://doi.org/10.3197/136451408X273817>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, Anpocs.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. "Etnologia indígena". In: *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. Antropologia, organizado por Sérgio MICELI, 109-223. São Paulo: Sumaré; Anpocs; Capes.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, no. 1: 3-22.
- WHITEHEAD, Neil L. 2000. "Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism". *Hispanic American Historical Review*, 80, no. 4: 721-751.
- WHITEHEAD, Neil L. "Introduction". 2008. In: STADEN, Hans. *Hans Staden's True History: An Account of Cannibal Captivity in Brazil*. Traduzido por Michael Harbsmeier Neil L. Whitehead, 14-123. Durham; London: Duke University Press.

sobre o autor

João Marcos Cardoso

Doutorando em Antropologia Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; mestre em História Social pela FFLCH/USP; graduação em Letras (Português/Francês). Atua na curadoria do acervo da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Nesta instituição, coordena o projeto Atlas dos viajantes no Brasil. Organiza o levantamento de uma coleção amazoniana, de itens do acervo relacionados à região amazônica.

Autoria: O autor é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: Não houve financiamento.

Recebido em 10/07/2023.

Aprovado para publicação em 15/02/2024.