

## NOTÍCIAS DE UMA CERTA CONFEDERAÇÃO TAMOIO\*

Beatriz Perrone-Moisés

Renato Sztutman

Quand tout ce qui est venu par rapport du passé, jusques à nous, seroit vray, et seroit sçeu par quelqu'un, ce seroit moins que rien, au prix de ce qui est ignoré. Et de cette mesme image du monde, qui coule pendant que nous y sommes, combien chetive et racourcie est la cognoissance des plus curieux ? Non seulement des evenemens particuliers, que fortune rend souvent exemplaires et poisans : mais de l'estat des grandes polices et nations, il nous en eschappe cent fois plus, qu'il n'en vient à nostre science. [...] Si nous voyions autant du monde, comme nous n'en voyons pas, nous appercevriens, comme il est à croire, une perpetuelle multiplication et vicissitude de formes. Il n'y a rien de seul et de rare, eu esgard à nature, ouy bien eu esgard à nostre cognoissance : qui est un miserable fondement de nos regles, et qui nous represente volontiers une tres-fauce image des choses.

Montaigne. "Des coches", *Essais*, Livre III, Ch. 6

Dos Tamoyos o intrepido ardimento,

Tão fatal à colonia portuguesa,

Do olvido sorvedor hoje exumemos

Gonçalves de Magalhães. *A Confederação dos Tamoios*, Canto I

Costa brasileira, 23 de abril de 1563. Os padres jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, tendo partido de São Vicente, núcleo colonial português, chegavam a Iperoig, núcleo de aldeias tupi situado nas imediações do que hoje é a cidade de Ubatuba, estado de São Paulo. Vinham em missão diplomática ao encontro de Caoquira, um dos chefes que integravam uma coalização de diversos grupos tupi — espalhados por um vasto território compreendido entre Bertioga e Cabo Frio — unidos em guerra contra os portugueses. Ficaram conhecidos como Tamoio, eram aliados dos franceses e inimigos dos Tupiniquim de São Vicente e dos Temiminó de Niterói, estes

aliados dos portugueses. Representavam uma séria ameaça ao projeto colonial lusitano e, inclusive, colocavam em risco a sobrevivência de São Paulo de Piratininga, situada no planalto. O objetivo de Nóbrega e Anchieta era negociar a paz com Caoquira e os seus, pondo fim à assim chamada Guerra dos Tamoio. A missão dos jesuítas culminou, em Iperoig, num assim chamado acordo de paz, celebrado em setembro daquele ano, o qual não pôs fim à guerra, contudo: outros tantos Tamoio, sobretudo aqueles da região da Guanabara, mais ao norte, prosseguiram com ações hostis até serem violentamente vencidos.

Este episódio integra com lugar de honra as narrativas da história do Brasil, uma vez que diz respeito à expulsão dos invasores franceses da costa e às "duas fundações" (em 1560 e 1567) da cidade do Rio de Janeiro. A região da Guanabara vinha sendo frequentada por franceses aliados aos Tupi havia décadas, e só começaria a ser definitivamente incorporada à colônia portuguesa quando, em 1560, o governador-geral Mem de Sá destruiu o Forte Coligny, "capital" da França Antártica, projeto de colônia que durou apenas cinco anos. Ao longo dos anos que seguiram 1560, sonhando em recuperar a "sua" Guanabara, vários franceses que ali tinham permanecido entre seus aliados indígenas continuaram resistindo. Simão de Vasconcelos, autor da *Crônica da Companhia de Jesus* e responsável por grande parte das informações que temos acerca deste episódio, qualifica essa aliança entre ameríndios e franceses de "confederação", tendo à sua frente chefes poderosos como Cunhambebe e Aimbire. Algo próximo teria escrito Jean de Léry, em *Histoire d'un voyage*, quando se refere aos "franceses seus [dos Tupinambá] confederados" (Léry 1994[1578]:135). Essa intrigante experiência bélica perdurou até 1567, quando Estácio de Sá, sobrinho de Mem de Sá, com apoio do chefe temiminó Arariboia, derrotou na batalha de Uruçumirim a brigada franco-tupi, consolidando a fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Não seria exagerado afirmar que este episódio atua na historiografia nacional como um mito fundador. A Guerra dos Tamoio foi cantada pelo poeta romântico Gonçalves Magalhães no momento mesmo — meados do século XIX — em que o Brasil Imperial buscava para si uma identidade nacional. Como sugere Puntoni, em sua análise do contexto do romantismo oitocentista em que foi escrito o poema "A confederação dos Tamoyos", o nascimento da nação brasileira era atribuído ao sacrifício "heróico" dos índios. "Nobres selvagens cujas qualidades são constantemente louvadas, os Tamoyo de Magalhães ocupam o lugar de entrave moral ao livre curso da história nacional" (1996:125). Tal como os troianos fizeram despertar um sentimento grego, os Tupi inimigos faziam despertar um patriotismo "brasileiro". Sob a égide

dessa ideologia nacionalista, os Tamoio eram representados como povos martirizados do passado que permitiam as glórias no presente, dizimados, afinal, pelo bem supremo da nação que já existia como pressuposto e como germe. Nota-se o caráter político do retrato oferecido por Magalhães. Ainda que inteiramente baseado nas cartas e nas crônicas jesuíticas para compor a sua peça literária, ele vai além da imagem veiculada pelos missionários quinhentistas, de indígenas “confederados” com os invasores calvinistas, para ressaltar um papel ativo desses mesmos indígenas na composição da tal confederação. O que leva a uma das perguntas que nos animam aqui: o que, exatamente, todas essas descrições chamam de confederação? O termo possui, em todas elas, o mesmo sentido?

Os Tamoio, que os portugueses viam como rebeldes confederados aos franceses, permanecem uma imagem profícua para o Brasil. Não apenas para pensar o nascimento da nação mas, recentemente, inclusive, para pensar os destinos dos povos indígenas atuais que, aos poucos, encontram formas de se representar como um “conjunto” e como um “movimento”. Carregado deste aspecto metafórico — evento que se presta a pensar outros eventos — o episódio que acabamos de trazer à baila é pouco conhecido do ponto de vista historiográfico e, ainda menos, do ponto de vista etnológico. As dificuldades para reconstituí-lo e compreendê-lo são muitas. As fontes são escassas: dispomos apenas das cartas, informações e crônicas jesuíticas da década de 1560, marcadas por um forte viés ideológico. De saída, a descrição que elas oferecem para a aliança entre Tupi e franceses é carregada pelo sentimento de oposição aos calvinistas, exacerbado nas guerras de Religião, bem como pela imagem de ausência de organização por parte dos indígenas.

Dos próprios Tamoio não possuímos descrição alguma dos eventos que os tornaram famosos. Como os demais grupos tupi da costa, foram varridos do litoral para dar lugar à expansão da colonização portuguesa e, em meados do século XVII, já não havia notícia de grupos tupi ao longo da costa de que antes eram senhores. Seu depoimento está dissolvido no discurso de missionários e viajantes. Como poderíamos compreender o que para eles significariam tais alianças e oposições políticas, tais confederações? Esse aspecto lacunar do material empírico faz com que nosso trabalho de análise seja menos uma reconstituição de fatos do que um questionamento, uma interrogação sobre o que teriam sido essas experiências de aliança, guerra e/ou confederação, experiências que poderiam lançar luz não apenas sobre um capítulo da história colonial brasileira, mas — e este é o nosso foco — sobre os agenciamentos políticos indígenas e o seu papel em formações políticas diversas. Por meio de um esforço de imaginação antropológica,

buscaremos recompor esse quebra-cabeças, tendo como peças tanto fontes primárias como secundárias, relidas à luz de etnografias de populações tupi-guarani atuais.<sup>1</sup>

Apesar de toda essa indeterminação, com base nos documentos disponíveis, um ponto pode ser afirmado desde já. A guerra dos Tamoio não consistiu num movimento "nativista", contra a colonização e pela retomada da terra e da liberdade dos índios. Não foi uma guerra de "índios" contra "europeus". As fontes descrevem claramente a guerra que estourou na região da Guanabara configurada como um duplo sistema de alianças, havendo "índios" e "europeus" de ambos os lados. De um lado, os chamados Tupiniquim (em São Vicente) e os Temiminó (ao norte da Guanabara) com seus aliados portugueses, de outro, os chamados Tamoio (ou Tupinambá) e seus aliados franceses.

Como veremos, a questão dos etnônimos aplicados a esses grupos, falantes de línguas da família tupi-guarani e imersos num universo cultural compartilhado, como ocorre com os etnônimos de modo geral, é bastante complexa. Tanto os colonizadores quinhentistas quanto os modernos de hoje insistimos em nomear entes. No caso moderno, trata-se, além disso, de projetar um ideal de unidade política sobre povos que revelam outras modalidades de segmentação e liderança. Nosso imaginário político e a reflexão acumulada acerca das formas políticas ameríndias fazem com que a ideia de uma confederação entre populações avessas a formas estatais coloque imediatamente a questão da propriedade do termo para expressar o observado. Poderiam tais alianças ser pensadas como extensão ou desdobramento de formas ameríndias? Ou, seguindo grande parte dos documentos e das análises que afirmam a ingerência europeia como fonte dessas formações com ares de quase-estado (os Tupiniquim teriam sido organizados pelos portugueses, e os Tamoio, instigados pelos franceses), deveríamos ver aí contaminação ou ainda imposição de formas políticas europeias?

### **Notícias da costa tomada**

As fontes que nos dão a conhecer a guerra ou confederação dos Tamoio são, em sua maioria, portuguesas; trata-se sobretudo de documentos produzidos pelos missionários da Companhia de Jesus, na forma de cartas, informações e crônicas. É graças às cartas de Anchieta e Nóbrega, nas décadas de 1550 e 1560, bem como aos escritos posteriores de Simão de Vasconcelos (1977 [1663] e 1943 [1672]) que temos acesso a boa parte das notícias desses terríveis inimigos, "contrários" aos portugueses, aliados aos franceses.

Não podemos esquecer, todavia, do valor das fontes francesas para compor essa paisagem. Os escritos de André Thevet, frei franciscano e cosmógrafo do rei de França, e de Jean de Léry, huguenote, são, nesse sentido, fundamentais.<sup>2</sup> Ao lado deles, destaca-se o relato de Hans Staden, soldado alemão que também viveu — desta vez como cativo de guerra e não como agente colonial ou aliado político — entre os Tupi da costa. É bastante provável que o chefe Cunhambebe, retratado por Thevet e Staden, seja um desses chefes tamoio temidos pelos missionários portugueses, e por eles tidos como cabeça da “confederação”. Tudo indica que Staden, Thevet, Nóbrega e Anchieta tenham estado na mesma região — Ubatuba — em um intervalo máximo de dez anos. Nóbrega e Anchieta, diferentemente dos outros cronistas, tomavam conhecimento da ameaça tamoio por intermédio de seus aliados Tupiniquim, muitos deles catecúmenos em São Vicente e em Piratininga. Decerto, é preciso incorporar todos esses aspectos e níveis no escrutínio das fontes que nos conduzem tortuosamente ao caso tamoio.

Numa célebre passagem, Nóbrega escrevia que os indígenas “estão papel branco para neles escrever à vontade”, o seu problema maior sendo a falta de polícia — de política, leia-se — daí a obrigação de corrigi-los, conduzi-los ao caminho da civilização cristã (“Carta ao Rei D. João III, 14/09/1551”, Nóbrega 1988:125). Sabe-se que foi ele um dos principais responsáveis pela investida final de Mem de Sá, tendo apressado a ação bélica contra os Tamoio — passíveis de serem combatidos em guerra justa — com o intuito de povoar a região da Guanabara.<sup>3</sup> Anchieta narra os combates finais entre o exército de Estácio de Sá e as hostes franco-tupi, inscrevendo-os na guerra entre nações e religiões e tomando-os como solução inevitável para a conquista de almas. Insistia na urgência de “desarraigar dali a sinagoga dos contrários Calvinos, como porque ali é a melhor força dos Tamujas [Tamoios] e seria grande porta para a sua conversão: o Senhor que tem as chaves lhe abra presto, para que lhes entre o conhecimento de seu Criador e Redentor” (“Carta ao Geral Diogo Lainez, março de 1562”, Anchieta 1933:237). Para os jesuítas, o mal maior eram os calvinistas, inimigos da fé católica, bastava expulsá-los para “abrir alguma porta para a palavra de Deus entrar nos Tamoios” (idem:253).

Vasconcelos, em consonância com Anchieta, identifica o mal entre os franceses, que se aliam aos indígenas por estarem interessados em explorar o pau-brasil da região, e os tornam inimigos dos portugueses. Pautando-se nessa imagem do selvagem inocente e manipulado, o jesuíta afirma que Villegagnon, chefe dos franceses, valendo-se de estratégias de sedução, teria assentado “liga” com os Tamoio, essa “nação guerreira de natureza”. “Com palavras e dádivas liberais se fez senhor dos corações de todos, feitos em um corpo contra os portugueses” (Vasconcelos 1943 [1672]:68).

“Liga” seria aqui sinônimo de “confederação”, os Tamoio e sua “multidão de arcos” sendo “confederados” dos franceses. O problema, segundo Vasconcelos, era o fato de a confederação aumentar vertiginosamente, representando um enorme perigo para a missão jesuítica e para o projeto colonial, daí a inevitável guerra de retomada, o inevitável massacre. Note-se que, para Vasconcelos, a confederação tamoio é confederação de indígenas com franceses, ou melhor, de indígenas aliciados por franceses. Ele utiliza o termo para se referir também aos Tupi confederados dos portugueses, os Tupiniquim, o que sinaliza que o sentido quinhentista e seiscentista da palavra confederação talvez não se situe muito além da ideia de aliança. Veremos abaixo que o termo parece ter guardado a mesma imprecisão e, portanto, a mesma capacidade de significar qualquer forma de conjugação política.

De modo geral, nas fontes jesuíticas, a confederação dos Tamoio aparece como imposição de uma forma política francesa sobre uma ausência de “polícia”. A definição dos Tamoio pela ausência de qualquer princípio de organização social e política — clássica versão do “sem fé, nem lei, nem rei” aplicado indistintamente aos “naturais” americanos — não resiste a investigações mais detalhadas. Neste caso, basta examinarmos as crônicas de Hans Staden, Jean de Léry e André Thevet, relendo-as à luz da literatura etnológica.

As crônicas destes viajantes referem-se à década de 1550, portanto, a um período anterior à derrocada da França Antártica e à intensificação da guerra dos Tamoio. Todos eles escrevem sobre os Tamoio, ou Tupinambá — como eram chamados nas fontes os Tupi da costa aliados dos franceses — pois viveram entre eles em contextos alheios aos aldeamentos jesuíticos. Ainda que comentem a aliança entre franceses e indígenas, Staden, Léry e Thevet não chegam a delinear a imagem de uma confederação propriamente organizada ou em vias de se organizar. Léry, como já assinalado, alude aos franceses como “confederados” dos Tupinambá, mas é só. Todos eles descrevem, cada qual a seu modo, personagens e formas políticas indígenas, como chefes ou “principais”, anciãos, guerreiros eminentes, conselho de anciãos, expedições de guerra. Não é raro depararmos, ao longo destes textos, com o termo “província” para designar territórios compartilhados entre diversos grupos locais e seus chefes, mas este não parece ter exatamente o mesmo sentido político que “confederação”, pois não denota um sistema de organização política propriamente dito, mas apenas uma delimitação territorial.<sup>4</sup>

Entre Léry e Thevet chega a haver um debate a propósito do poder entre os Tupi da costa. Léry alega que a gerontocracia — o termo é de Florestan Fernandes (1989 [1948]) — é a forma de dominação vigente entre eles. Não haveria, assim, figuras fortes e permanentes de chefes centralizadores, mas

sim um espaço de decisão conjunta garantido a todos os homens maduros, ou seja, aqueles que participaram de muitas expedições guerreiras e mataram muitos inimigos, tendo obtido para si muitos nomes e marcas. Léry ilumina, nesse sentido, o Conselho dos Anciãos como lugar por excelência de decisão política, afastando a ideia, veiculada por Thevet, de que os chefes de guerra — referidos por todos eles como “morubixabas” ou “principais” — seriam verdadeiros “reis”. Com efeito, Thevet destaca-se pelas suas hipérboles — descreve Cunhambebe como um homem enorme, exageradamente paramentado — o que revela um esforço de buscar analogias com o mundo europeu por meio de figuras do próprio imaginário europeu (Lestringant 1991).

O grande chefe de guerra Cunhambebe, referido por ele como Quoniambec, é retratado como um monarca detentor de jurisdição sobre todo um território, especialmente temido e mesmo venerado. Staden descreve este mesmo personagem, agora referido como Konian Bebe, como “um grande tirano”, e se espanta diante da frieza com que ele parece executar e devorar seus inimigos. Mas Staden é menos incisivo que Thevet. Quando de seu primeiro encontro com Cunhambebe, ele afirma estar diante de alguém que tem a “aparência de um chefe”, uma vez que se mostra inteira e excessivamente adornado. O cativo alemão costuma usar a palavra *Hauptling* (chefe) para designar tanto líderes residenciais — descrevendo aldeias com vários chefes — como este personagem temido e eminente que é Cunhambebe (Staden 1557). Note-se que, em relação a este último, Staden acrescenta um adjetivo que indica um grau mais elevado — “supremo”, tal a solução de uma tradução brasileira — antes da palavra “chefe”.<sup>5</sup>

O termo “principal”, presente nas fontes, revela um espectro semântico tão amplo quanto parece ser o do *Hauptling* de Staden, incluindo chefes de maloca, chefes de grupo local ou aldeia, chefes de guerra com influência — poder? — sobre todo um conjunto de aldeias aliadas. Cunhambebe, em Ubatuba, e Aimbire, na Guanabara, poderiam ser classificados como chefes de guerra, e o que deve ser posto em questão é se eles possuíam algum poder político coercitivo (Clastres 2003), e se representavam alguma unidade. Pode-se também ver neles — com maior probabilidade — figuras da circunstância, tendo sido *magnificados*<sup>6</sup> pelas alianças que lograram atrair e manter, o que não significa, no entanto, nem poder de decisão e coerção, nem representação de uma unidade política fixa. De todo modo, se o termo “principal” revela um alto grau de fluidez para quem supõe a política na figura da centralização, não seria incorreto afirmar que ele foi empregado de maneira sagaz pelos cronistas que, à sua maneira e quiçá a despeito de suas intenções, nomeavam o que viam diante de si: homens que aglutinam outros numa rede de prestígio, os primeiros da fila, os principais, em suma.

## Qual confederação?

Imortalizada pela historiografia, a confederação dos Tamoio não foi a única a ser assim designada. Lê-se, por exemplo, que com a derrota na Guanabara, franceses e indígenas teriam fugido para a região de Cabo Frio, onde teriam se organizado mais uma vez, para serem massacrados alguns anos depois. No Maranhão, meio século mais tarde, o grande evento Tamoio como que se repete: aldeias tupi, aliadas aos franceses, opõem-se a aldeias tupi, aliadas dos portugueses. Identificam-se, em cada um desses blocos, líderes que se ampliam, se magnificam, inclusive (e sobretudo) mediante dádivas e casamentos com oficiais franceses. Florestan Fernandes aponta que, com a expulsão pelos portugueses dos franceses do Maranhão em 1615, houve tentativas de constituição de novas confederações envolvendo, além dos Tupinambá e dos franceses, povos Tapuia da região. Segundo Fernandes, essa confederação teria sido derrotada em março de 1619 pelos portugueses, resultando num enorme extermínio e em fugas em massa em direção à região amazônica e ao sertão. Conforme o autor, outro exemplo de confederação seria o de uma união entre diferentes grupos, tupi e tapuia, na região do rio São Francisco no final dos Quinhentos (Fernandes 1989 [1948]:41-ss). Embora empregue constantemente o termo confederação, o autor jamais precisa o seu sentido.

Como vemos, quando aplicado a realidades indígenas, o termo confederação tem sido usado, do século XVI aos dias de hoje, de maneira variável. Em linhas gerais, tem sido empregado para se referir ao passado indígena, que nos é acessível apenas por meios fragmentários. Suspeita-se, diante de fontes históricas e arqueológicas, que este passado tenha abrigado formas políticas “mais sofisticadas” do que as presentes. No entanto, poucos conseguiram desenvolver análises adequadas para dar conta dessa suposta sofisticação. A razão para a perda de “sofisticação” — ou “involução”, termo decerto discutível — é no mais das vezes atribuída à Conquista.<sup>7</sup> É preciso ir além dessa oposição entre um passado “complexo” e um presente “simplificado”, na medida em que complexidade e simplicidade são termos que dizem respeito menos ao que seria a natureza das formas sociais e políticas em questão do que a uma escala predefinida de caráter transcultural.<sup>8</sup> Poderíamos inclusive desconfiar que a palavra confederação atende, antes de tudo, a uma dificuldade de descrição, visto que coloca em pauta uma série de antinomias, dentre elas, sociedades “com” e “sem” Estado.

É já clássica a tese de Pierre Clastres da “sociedade contra o Estado”, recusando a ideia de “sociedades sem Estado” e positivando a ação política ameríndia por seus mecanismos de conjuração do poder político — como o



esvaziamento do lugar da chefia e o processo de fragmentação social movido pela guerra. Note-se que, se "contra" o Estado não é "sem", permanece a oposição em relação às sociedades "com" Estado, ou "pelo" Estado — que na América do Sul encontrar-se-iam nas Terras Altas. Tendo essa imagem em vista, Clastres jamais deixou de se espantar com as informações sobre os antigos Tupi da costa e os Guarani do Paraguai, uma vez que entre eles parecia ter-se delineado uma espécie de movimento de centralização política, seja pela emergência de imponentes chefes de guerra que passavam a gozar de influência supralocal, como Cunhambebe, Japiaçu e Aimbire, seja pela cristalização de arranjos territoriais, as tais chamadas "províncias". Clastres identificou entre os antigos Tupi e Guarani uma "tendência a construir um modelo de autoridade que ultrapassava muito o âmbito da aldeia em si" (2003:89), resultando em movimentos de centralização que, de sua parte, não implicavam o enfraquecimento das autoridades domésticas e locais, tais como os membros dos assim chamados Conselhos dos Anciãos. Em suma, Clastres vislumbrou uma "verdadeira expansão territorial e política, com exercício da autoridade de certos chefes sobre várias aldeias" (idem:90).

Clastres não chegou a aprofundar uma leitura crítica das fontes quinhentistas e seiscentistas; apenas constatou uma transformação em marcha que, segundo ele, teria se iniciado antes da presença dos colonizadores, provavelmente no século XV, movida, entre outros fatores, pelo excessivo crescimento demográfico.<sup>9</sup> Baseado nas descrições de Léry, Thevet e Staden sobre investidas guerreiras e alianças políticas que envolviam milhares de homens, o autor sugere que "havia entre os Tupinambá [de meados do XVI] verdadeiras *federações*, agrupando de dez a vinte aldeias" (grifo nosso), o que o leva a concluir que

Os Tupi, particularmente os da costa brasileira, revelam uma nítida tendência à constituição de sistemas políticos amplos com chefias poderosas, cuja estrutura deveria ser analisada: de fato, ao estender-se, o campo de aplicação de uma autoridade central suscita conflitos agudos com os pequenos poderes locais; surge então a questão sobre a natureza das relações entre chefia principal e subchefias: por exemplo, entre o "Rei" Quonianbec e os reizinhos, "seus vasos" (2003:91).

A ideia de que os Tupi da costa quinhentista viviam uma séria transformação, o que poderia tê-los conduzido ao desenvolvimento de algo como um "proto-Estado", acompanhou Clastres em muitas de suas reflexões.<sup>10</sup> Se, de um lado, isto colocava em risco a oposição entre sociedades "pelo" Estado e sociedades "contra" o Estado, de outro, permitia desenvolver a tese,

igualmente cara ao pensamento clastriano, de que o poder político não é um desconhecido entre os povos indígenas e tem suas maneiras de irromper.

Perseguindo as hipóteses de Pierre Clastres sobre a transformação política entre os antigos Tupi e Guarani, Hélène Clastres (1975) analisa a emergência de chefes de guerra que, aos poucos, estendiam sua influência para todo um território. A tal "perigo" a sociedade tupi responderia, segundo a autora, com a intensificação de movimentos proféticos. Hélène Clastres situa a centralização política e a delimitação territorial, que salta das fontes sobre os antigos Tupi da costa e sobre os antigos Guarani, como elementos contingenciais, que acabam por ser neutralizados pelos mecanismos "contra o Estado", como as migrações proféticas em busca da terra sem mal.

Permanecemos sem compreender ao certo o que são essas formas políticas por assim dizer potenciais, apontadas tanto nos escritos dos Clastres como em análises arqueológicas e históricas. Federações, confederações, cacicados, proto-Estados, territórios... Talvez o único elo capaz de unir estes termos, declarados menos ou mais próximos do Estado, seja a necessidade de descrever algo que não se deixa formular por nosso vocabulário político. A própria noção de "sociedade contra o Estado" pode parecer empobrecedora se não for entendida como máquina abstrata de conjuração do poder político. E a crítica aos modelos arqueológicos e etno-históricos pode se tornar estéril se não atinar para uma constante transformação das formas políticas ameríndias. Todos esses termos foram bastante aproveitados ao longo da história da antropologia sob um viés evolucionista — e ainda o são, se considerarmos certos trabalhos de arqueologia, ecologia cultural e etno-história — ou seja, como instrumentos para pensar a passagem histórica do "sem" ao "com" Estado, do pré-político ao político. Se levarmos a sério a "revolução copernicana" proposta por Clastres (2003 [1974]) — o descentramento da questão da antropologia política em relação à apreensão moderna do político — indo, aliás, além do próprio Clastres, teremos de reformular a questão, tentando redefinir *nos termos indígenas* o que poderiam significar essas formas e experiências.

Mas antes de prosseguirmos com o exame do material tupi, propomos visitar algumas definições da noção de "confederação". Se, no *Dicionário Houaiss*, a confederação dos Tamoio é utilizada como exemplo no verbete "confederação", vocábulo definido como "liga dentro de um país, em defesa de uma causa determinada", a mais famosa de todas as assim chamadas confederações ameríndias não é a tamoio, mas sim a Liga dos Iroqueses, estudada por Lewis Morgan em *The league of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (1922 [1851]). A formação que Morgan descreve e nomeia confederação parece estar entre as definições de "federação" e de "confederação"

do *Dicionário de política* (Bobbio *et alli* 1992). Segundo uma acepção mais restrita, a primeira possuiria um “centro superior de decisão política [conformando um modelo centrípeto], ao passo que, na segunda, Estados associados manteriam sua soberania e independência [conformando um modelo centrífugo]” (Levi *apud* Bobbio *et alli* 1992:218-220).

Segundo o autor do verbete, se retirarmos o Estado desta definição, resulta que a confederação seja definida como associação entre unidades soberanas — ou seja, que não se submetem a um centro de decisões políticas — sendo assim uma realidade circunstancial. Nesse sentido, confederação apresentaria um campo semântico diverso do de cacicado e chefatura. Ora, a Liga dos Iroqueses, segundo Morgan, seria uma organização hierarquizada e centralizada na qual os poderes “executivo, legislativo e judiciário” se encontravam nas mãos do Conselho (também chamado de Congresso) dos Sachems, encarregado de tudo o que “dizia respeito ao bem-estar público” de todas as nações da Liga (1922 [1851]:58, 70, 71 *et passim*). Por outro lado, “no que diz respeito ao caráter local e doméstico, e muitas vezes político, as nações eram inteiramente independentes umas das outras” (*idem*:65). De modo que haveria na Liga Iroquesa tanto o movimento centrífugo, que no dicionário se associa à ideia de “confederação”, quanto o movimento centrípeto, associado à ideia de “federação”. Em outras palavras, ela seria ao mesmo tempo descentralizada e centralizada.

O autor do verbete em questão acrescenta a observação de que as confederações seriam formas políticas “instáveis”, *condenadas a dissolverem-se ou a se consolidarem* como federações, e as associa a formas antigas, como as cidades-Estado da Grécia ou o Império Germânico. Aqui a comparação com a análise de Morgan é especialmente interessante.<sup>11</sup> Pois Morgan parece concordar com isso quando conclui que a força da Liga dos Iroqueses estava no fato de não ser uma “mera confederação” (1922 [1851]:72). E o que a distinguia, segundo ele, era justamente a existência de centralização *com* manutenção de independência das “soberanias nacionais”. Vale a pena citar na íntegra o seu comentário a respeito:

Numa mera confederação de nações indígenas, a tendência constante seria a ruptura, dadas as distâncias de localização e interesses e devido à fragilidade inerente a tal composição. No caso aqui considerado, visava-se algo mais duradouro do que a simples união de cinco nações na forma de uma aliança. Uma junção das soberanias nacionais num governo único era o que buscavam — e realizaram — tais estadistas da floresta. A Liga fez dos Ho-de'-no-sau-nee um povo, com um governo, um sistema de instituições, uma vontade executiva. Contudo, os poderes de governo não eram inteiramente centralizados, a

ponto de provocar o desaparecimento das independências nacionais. Muito longe disso. A característica principal da Liga, como estrutura política, era a completa independência e individualidade das soberanias nacionais, no seio de um governo central e englobante, cujo aspecto exterior era tão sólido que dificilmente suas subdivisões poderiam ser descobertas nas transações gerais da Liga (1922[1851]:72-73).

Para desafiar ainda mais nossas categorias classificatórias, na sociedade iroquesa, em que se poderia ver um germe de Estado, Morgan chama a atenção para um fato que caracteriza as sociedades "contra o Estado", tal como definidas por Clastres:

Toda a sua política (*civil policy*) era avessa à concentração do poder nas mãos de um único indivíduo, tendendo ao princípio oposto da divisão entre um certo número de iguais; a mesma política aplicavam à sua organização militar tanto quanto à organização civil (1922 [1851]:68).

Morgan apontava ainda para o fato de que, não tendo nem os Sachems poder real, a palavra que os designava significava "simplesmente" "conselheiro do povo" (1922 [1851]:66). E sugeria que os chefes iroqueses haviam surgido como uma necessidade, no contexto colonial, acabando por se tornar quase tão importantes quanto os Sachems. Algo próximo ao que lemos sobre os Tupinambá e os Tamoio, entre os quais a influência de chefes de guerra se sobrepunha em certos momentos ao Conselho dos Anciãos. Com os Tamoio, de todo modo, estamos longe do aparentemente bem estabelecido sistema de hierarquias e níveis sucessivos de inclusão da Liga Iroquesa que Morgan saúda como "uma bela e notável estrutura — o triunfo da lei indígena" (1922 [1851]:71).

Os Iroqueses possuíam instituições bastante sofisticadas para o comércio e para a paz, todas elas baseadas numa etiqueta diplomática. A oratória era fortemente associada à função tradicional da política externa, constituída por um sistema de delegados que representavam seus respectivos coletivos. Entre os iroqueses, mesmo o comércio só poderia ser realizado depois de uma série de discursos e festas que confirmavam a qualidade das relações, "porque o comércio supõe a aliança, e sua realização se conforma aos rituais, diplomáticos, de renovação desta" (Perrone-Moisés 1996:95). Se a comparação entre a realidade tamoio e a iroquesa revela seus limites, visto que os últimos contam com estruturas mais afiadas para promover a "paz" — ainda que esta seja similarmente concebida como um estado relativamente precário — é preciso ter em mente que a diferença posta é menos de natureza

do que de grau. Afinal, como já ressaltado nas linhas acima, para além de uma suposta anomia política e aquém de uma projeção estatal, havia, entre os Tupi da costa, mecanismos centrípetos sutis que precisam ser mais bem esmiuçados e conceitualizados.

Quem melhor descreveu e analisou em termos positivos a organização política dos Tupi da costa foi certamente Florestan Fernandes, ainda que suas reflexões sobre esses povos, carregadas de funcionalismo, tenham emperrado em temas como a transformação social e a própria questão da "unidade" tupi, constituída que era pela guerra. Em "Os Tupi e a reação à Conquista" (1975), o autor volta ao episódio da confederação dos Tamoios para concluir que se trata ali de uma "reação ativa" à Conquista, o que significa conferir agência aos indígenas, contraposta a uma "reação passiva", baseada em movimentos de migração e fuga em direção ao sertão e à Amazônia. Note-se que a relação dos indígenas com o mundo colonial é, para este autor, sempre reativa; eles não compõem com ela. A abordagem de Fernandes sobre a guerra dos Tamoio redundava, ademais, num paradoxo. De um lado, ele assegura que os indígenas, embora imersos em ambiente bélico, tinham toda a possibilidade de se organizar política e militarmente, não padeciam de limitações nem tecnológicas nem organizacionais e estavam aptos a enfrentar os novos inimigos, os colonizadores portugueses (Fernandes 1989 [1948] e 1970 [1952]). De outro lado, no entanto, o autor sugere que os Tupinambá não lograram conduzir até o fim as alianças necessárias para a tal confederação, ou seja, revelaram-se incapazes de compor uma unidade maior, mesmo em se tratando de grupos todos muito próximos do ponto de vista cultural e linguístico.

No contexto dessa discussão, Fernandes (1989 [1948]) ilumina uma instituição política básica, descrita sobretudo por Jean de Léry: o Conselho dos Anciãos, baseado no princípio da gerontocracia. Homens mais velhos, maduros, pertencentes à categoria *tujuaé*,<sup>12</sup> homens que já tinham matado alguns inimigos e que já possuíam filhos casados, reuniam-se no Conselho e tentavam estender sua influência por meio da oratória e da exibição dos feitos guerreiros. Fernandes (1970 [1952]) focaliza a figura dos morubixabas, chefes de guerra,<sup>13</sup> selecionados entre esses *tujuaé* por um processo de "peneiramento": aquele que possuísse maior prestígio por ter matado mais inimigos — e obtido, por conseguinte, mais nomes e incisões no corpo — seria escolhido como chefe de casa ou de aldeia. As confederações tupi, como a Tamoio, seriam compreendidas por Fernandes como uma espécie de cristalização das alianças formadoras dos grandes bandos guerreiros, compostos por homens adultos de diferentes grupos locais ligados por obrigações recíprocas entre cognatos e afins. Ou seja, elas existiriam apenas em contextos bélicos; no caso, o de guerra permanente com os portugueses.

Quando Florestan Fernandes trata de responder por que, afinal, os Tamoio perderam a guerra, deságua num paradoxo. Para ele, como já salientado, os Tupi da costa eram capazes de se organizar politicamente, de coordenar suas diferenças. Por outro lado, ele constata que tais formas de organização não conseguiam perdurar, revelando de súbito sua própria inviabilidade. As alianças logo seriam desfeitas e, a despeito de proximidades culturais e linguísticas, critério suficiente, segundo ele, para se criar uma nação, não se alcançaria a construção de uma unidade propriamente dita. Aí residiria para ele a causa da derrota dos Tamoio, bem como a inexorabilidade de seu extermínio.

[A] importância histórica da [guerra dos Tamoios] provém de comprovar que as populações indígenas tinham capacidade de opor resistência organizada aos intuítos conquistadores dos brancos. Ela também revela a inconsistência do sistema organizatório tribal para atingir semelhante objetivo. Na ocasião, ainda que temporalmente, a desvantagem tecnológica dos indígenas podia ser amplamente compensada pela supremacia oriunda da preponderância demográfica e pela iniciativa de movimentos, combinada ao ataque simultâneo a diversas posições dos brancos, do litoral ao planalto. Tudo parecia indicar que os brancos seriam varridos da região [...]. No entanto, o êxito dos índios foi parcial e efêmero. As fontes de funcionamento eficiente da sociedade tribal impediram a formação do sistema de solidariedade supratribal, exigido pela situação. As alianças fragmentaram-se e a luta contra o invasor retornou ao antigo padrão dispersivo, que jogava os índios contra os índios, em benefício dos brancos. É que os laços de parentesco, que promoviam a unidade das tribos, engendravam rivalidades insuperáveis, mesmo em ocasiões de emergência no âmbito mais amplo da cooperação intertribal (1975:28).

A confederação dos Tamoio era possível, dada a capacidade de organização dos indígenas. *E impossível*, porque atravessada por mecanismos de fragmentação. Se o transportarmos para as discussões anteriores sobre a oscilação, por vezes simultânea, entre um movimento centrífugo e outro centrípeto, poderemos nos aproximar de uma compreensão mais razoável dos fatos. O modelo iroquês parece revelar um caráter centrípeto muito mais estável quando comparado com o tupi, no qual o processo de "despedaçamento" não cessa, como havia concluído Pierre Clastres (2004 [1980]). No entanto, como já salientado, essas diferenças podem dizer respeito menos à natureza do que ao grau, e a questão passa a envolver também o aspecto da temporalidade. Ao tomar como meramente negativos os mecanismos de fragmentação, Fernandes acaba por negligenciar um dado fundamental da

vida social e política tupi, que é, como evidenciaram Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985), a lógica da vingança, a necessidade de uma troca de mortes para a constituição tanto da pessoa como da socialidade tupi. Os Tupinambá eram “muito belicosos [e] todos os seus fundamentos [são] como farão guerra aos seus contrários”, já dizia Gabriel Soares de Sousa (1971 [1587]:320). Se a inimizade é mesmo o princípio fundamental que nos permite pensar a produção das identidades sociais e das unidades políticas tupi, o paradoxo posto por Fernandes nos leva a indagar se os indígenas alguma vez desejaram essa unidade que o autor julga alcançável ainda que nunca alcançada.

## O mistério Tamoio

### A armadilha das unidades

O problema não é apenas conceitualizar o termo confederação, é compreender o que poderia vir a ser Tamoio menos para os seus inimigos, que assim os batizaram, do que para eles mesmos. Tamoio ou Tamuja, como os chama Anchieta, é um cognato de *tamo* que, em muitas línguas tupi-guarani, significa “avô”, “homem velho”, e não raro também chefe, líder doméstico, espiritual e/ou político.<sup>14</sup> Entre os Guarani atuais, como salienta Pissolato, *tamoi* significa, em princípio, “avô”, mas costuma ser utilizado de modo mais amplo para se referir a “homens mais velhos, em particular líderes de grupo de parentesco ou xamãs prestigiosos. De modo geral, denota respeito para com aquele que é referido então como *xeramoi* (xe: marcador de 1ª pessoa, -*amoi*: ‘avô’)” (Pissolato 2007:45).<sup>15</sup> *Tamoi* é também aquele que possui capacidade de liderança, que pode ou não ser estendida para além de uma parentela.

No caso dos Guarani atuais, tais capacidades estão muito ligadas ao conhecimento xamânico. Entre os antigos Tupi da costa (e talvez entre os antigos Guarani do Paraguai), se este conhecimento era ainda constitutivo do processo da liderança, não era possível dissociá-lo da dimensão mais fundamental, a guerra. Tanto em um caso como em outro, estamos diante de uma “forma de dominação gerontocrática”, como descrita por Léry e interpretada por Fernandes. De certo modo, os Tamoio do século XVI nada mais seriam do que a extensão, ou melhor, a magnificação, da estrutura local do Conselho dos Anciãos, baseada na reunião de líderes de parentelas (*tujuaé*), para um âmbito supralocal abrangendo um vasto território.

A palavra Tamoio designaria, assim, não um etnônimo constituído ou em constituição, mas um coletivo de líderes ou chefes provenientes de dife-

rentes grupos locais que se aliaram entre si e com os franceses, realizando uma possibilidade familiar de organização e de ação política. Mas antes de levar adiante esta proposição é preciso esmiuçar melhor os equívocos acerca da delimitação de uma identidade tamoio. Se para os portugueses eles eram Tamoio, para os franceses eram Tupinambá.<sup>16</sup> Mas nem Tupinambá nem Tamoio são identidades substanciais; pelo contrário, só existem (como tudo) por oposição, por exemplo, aos Tupiniquim seus contrários, aliados dos portugueses.

Segundo a lógica moderna da ação política, os Tamoio deveriam representar-se como uma entidade una que se contrapunha a outra, a dos colonizadores portugueses, subordinados a uma Coroa, a um Estado-nação. O que se passava na guerra dos Tamoio dizia respeito, no entanto, a um cálculo político que envolve um número maior de termos e de níveis de relação. Os Tamoio definiam-se, antes, como inimigos mortais dos Tupiniquim (ao sul) e dos Temiminó (ao norte), aliados dos portugueses. Eles mesmos eram aliados dos franceses. A guerra descortinada apresentava, assim, um duplo caráter: de um lado, manifestava-se como recusa do tipo de relação que lhes propunham os portugueses,<sup>17</sup> de outro, reproduzia o motor da vingança, em que o inimigo continuava a ser, por excelência, um Outro Tupi. Que guerra seria essa, aliás? Teria a ação tamoio configurações passíveis de serem distintas de outras guerras tupi costeiras em outros contextos?

A mesma relatividade manifestada no uso do termo Tamoio pode ser verificada a respeito de termos como Tupiniquim, Temiminó, Tupinaé, Carijó, entre tantos outros etnônimos que surgem de maneira flutuante nas páginas dos missionários, cronistas e viajantes dos séculos XVI e XVII em pontos diversos da costa brasileira. De certo modo, todos eles teimam em encontrar unidades sociopolíticas, tribos, etnias bem delimitadas e seus respectivos chefes provinciais, representantes políticos. No entanto, tudo o que têm é um processo de fissão e fusão constante, dado pelo jogo das vinganças e das alianças.

Staden evidencia que muitos nomes pelos quais os Tupi costeiros chamavam os seus inimigos eram, antes de tudo, qualidades de relações. Tabajara, por exemplo, significava "simplesmente inimigo" (Staden 1941 [1557]:54). Tabajara — ou *tovajar*, *tabayara*, *tabagerre* etc. como aparece em outras fontes — pode ser traduzido como "aquele que está adiante", o "meu contrário" e, em muitas ocasiões, utilizado para se referir ao cunhado, o que evoca a associação entre afinidade e inimidade (H. Clastres 1972; Viveiros de Castro 2002). Note-se, nesse sentido, que todos esses supostos etnônimos eram termos que expressavam relações de parentesco, de afinidade, de inimidade; seriam, antes, qualificativos de posição (Perrone-Moisés 2008:49). Tamoio, vale repetir, significava avô, velho. Temiminó, neto, descendente.



Todos esses Tupi da costa eram, afinal, os mesmos, na aplicação constante e consistente de princípios de diferenciação recíproca ao longo do tempo. Para seus contemporâneos europeus como para especialistas de séculos seguintes, colocaram o paradoxo: que unidade pode ser essa, cuja dinâmica inclui e exclui alternadamente grupos que, do ponto de vista moderno, tudo deveria unir? Iguais nos modos como constantemente se opunham, se juntavam, se separavam, unidos pela guerra, em suma, os Tupi costeiros sempre foram refratários a qualificações de tipo "tribo" ou "etnia". Tamoio é, em suma, um nome dado pelos colonizadores, que tanto insistem em nomear grupos e chefes (pois o poder político só se exerce sobre o poder político), para uma configuração possível de uma aliança para a guerra. Estamos diante de um problema discutido por Wagner (1974): como descrever coletivos que não se apresentam como grupos, tal como gostaríamos, ou seja, com limites bem demarcados? Wagner pensava a dificuldade a partir da Melanésia, mas a mesma questão se coloca aqui. Segundo Wagner, para evitar uma abordagem "grupo-cêntrica", na qual recaem tanto os estudos clássicos de antropologia política como os estudos mais contemporâneos de etnicidade, é preciso pensar em associações que não tencionam se constituir em corpos políticos propriamente ditos. É preciso pensar um vocabulário que dê conta de situações em que as relações não sejam facilmente capturadas pelos termos.

A miríade de etnônimos que invade as fontes é causa muitas vezes de mal-entendidos. Povos como os Guaianá, do planalto paulista, e Caetés, da foz do São Francisco, são referidos ora como Tupi, ora como Tapuia (Monteiro 2001). Com base nas fontes, o que podemos dizer é que Tupinambá é o nome dos aliados dos franceses, abrangendo, no século XVI, um território que vai de Bertioiga a Cabo Frio, do Recôncavo baiano até a foz do São Francisco e, no século XVII, do Rio Grande do Norte ao Maranhão. Tupiniquim, de sua parte, é o nome dado aos aliados dos portugueses, compreendendo o planalto paulista e o litoral norte do atual estado do Rio de Janeiro, estendendo-se pelo Espírito Santo. Não se pode, ademais, negligenciar o papel fundamental das migrações na recomposição constante desses quadros. O que algumas fontes definem como unidades sociopolíticas — províncias, tribos — eram muitas vezes blocos migratórios constituídos por mecanismos de fusão e fissão, blocos espaço-temporais,<sup>18</sup> diríamos. A tentativa de reduzir essas descontinuidades a unidades políticas, étnicas (ou tribais) ou culturais fixas advém certamente de uma exigência de sociedades que se organizam pela gramática do Estado.

Se não podemos reduzir os Tamoio a uma entidade étnica e política, tampouco podemos concebê-los em uma oposição estática em relação aos

Tupiniquim (ou Temiminó, ou...). É preciso compreender todas essas oposições e todo o processo de diferenciação sob a lógica da vingança, esta que se aproxima de um regime de multiplicidade, visto que, se há unidades, estas existem contextualmente e são incessantemente gestadas para se entredevoar.<sup>19</sup> A oposição é o fato primeiro, grupos há porque se opõem e na medida em que se opõem. Conforme mudam as oposições, mudam os grupos. A ocupação permanente do planalto paulista pelos portugueses provocava também cisões entre os próprios Tupiniquim, opondo os catecúmenos de Piratininga, reunidos pelos jesuítas, e os chamados Tupi do sertão, avessos ao movimento de aldeamento. Este evento aparentemente menor é crucial, como veremos, para entender o evento maior, a guerra e a confederação dos Tamoio.

### Fazendo parentes e inimigos

Na capitania de São Vicente, os jesuítas ganhavam como grandes aliados os principais Caiuby e Tibiriçá, o último batizado Martim Afonso. Segundo Anchieta ("Carta ao Geral Diogo Lainez, março de 1563"), num período de graves epidemias e guerras intensas, Tibiriçá teria logo se deixado convencer pela mensagem cristã, passando a pregar aos seus, alegando que o Deus dos padres garantiria o seu sucesso diante dos inimigos. Assim, o principal teria juntado a sua gente, então repartida por três aldeias pequenas, e conduzido-a a Piratininga, onde havia sido erguido o colégio jesuíta. A criação de Piratininga, em 1554, produziu, contudo, uma grave ruptura entre os próprios Tupiniquim, fazendo irromper inimizades onde havia parentesco e aliança. Anchieta e Nóbrega oferecem relatos perplexos sobre a onda de revoltas que punham cerco ao povoado e, sobretudo, sobre a batalha travada entre parentes. Alguns destes relatos contam as desavenças entre Tibiriçá e seu irmão Araray, que passara para o lado dos "insurgentes" na luta pela expulsão dos portugueses. Araray tinha um sobrinho, Jagoanharo, que acabou sendo morto numa dessas investidas. Como evidencia Monteiro, entre 1560 e 1563, "os Tupiniquim, liderados por Piquerobi e Jagoanharo, respectivamente irmão e sobrinho de Tibiriçá, fizeram cerco à nova vila, ameaçando-a de extinção" (1994:39).<sup>20</sup>

A "guerra entre parentes" que ali tinha lugar evidenciava como a inimizade podia ser rapidamente produzida, inclusive dentro de um grupo de cognatos ou aliados próximos. Simão de Vasconcelos resume a perplexidade dos padres:

Era para ver pelejar às flechadas *irmãos contra irmãos, primos contra primos, e filhos contra pais*. Foram vários os sucessos da guerra: até que, por fim cansados,

e desbaratados, se retiraram os contrários, com morte de muitos, e muitos mais feridos; e sem que morresse um só da nossa parte, posto que ficaram muitos flechados, aos quais acudiram os padres, curando-os; e fizeram todos ação de graças por tão grande sucesso. Entre os que morreram *da parte do inimigo*, foi um sobrinho de Martim Afonso Tibiriçá, chamado por sua valentia Jagoanharo, que vem a dizer, o Cão bravo, que capitaneava um troço: este sabendo que as mulheres se tinham recolhido em nossa igreja, e que ali havia de roubar, veio a dar combate nela pela parte da cerca da horta dos padres, que ele bem sabia: pagou porém o atrevimento; porque dali lhe atirou uma flecha um escravo, tão bem empregada, que deu com ele em terra, e a pouco espaço acabou a vida. Foi este sucesso grande parte de desmaiar o inimigo; porque considerando os nossos resolutos, e os seus feridos, e mortos muitos, ao segundo dia do cerco, e combate, destruindo o que puderam nos arredores, sobre a tarde deram a fugir com tanta pressa, que *não esperava pai por filho*. Saíram-lhes os nossos em alcance, e tomaram dois deles, que vendo-os abarbados com a morte, gritaram pelos padres, e alegaram catecúmenos seus: porém em balde; porque Martim Afonso Tibiriçá lhes quebrou a cabeça com a espada, dizendo que tal delito não era merecedor de perdão (1977 [1663]:77, itálicos nossos).

Os Tupiniquim contrários opunham aos habitantes de Piratininga um ódio fresco e voraz. “Seguindo o caminho da carne, afastando-se do caminho de Deus” (idem), declaravam guerra aos portugueses e recusavam a vida em núcleos coloniais. Com a extinção, por ordem de Mem de Sá, da vila de Santo André da Borda do Campo, Piratininga sofria um grande inchaço. Composta pelos aliados dos portugueses, via-se cercada de inimigos por todos os lados. Como concluía Vasconcelos, a gente de São Vicente que, logo após um lapso de paz, voltava a se entregar às delícias da guerra, deveria ser mesmo “cheia de contradição”.

Diante desse quadro de tensão, da guerra entre parentes em Piratininga e das notícias de uma confederação de contrários com apoio dos invasores franceses, os padres Anchieta e Nóbrega partiam em missão de paz entre os Tamoio, dirigindo-se à região de Ubatuba. Retornamos, assim, ao episódio da “paz de Iperoig”, com o qual abrimos este ensaio. O episódio parece bastante revelador da especificidade desse suposto grupo que nas fontes jesuíticas é chamado de Tamoio. Os habitantes de Iperoig, provavelmente um adensamento de dois ou três grupos locais vizinhos — que tinham como principais Caoquira, Pindobuçu e Cunhambeba — embora aliados aos revoltosos da Guanabara, deixavam-se seduzir pelos padres, uma vez que estes lhes prometiam libertar parentes que tinham sido submetidos a cativeiro em São Vicente e, sobretudo, porque os padres representavam uma possi-

bilidade de vingança contra seus antigos e odiados inimigos, os Tupiniquim do sertão, que haviam se rebelado contra Piratininga. Teriam os Tamoio de Iperoig traído a “confederação” e a luta contra os portugueses?

### De traições e trapaças

Depois de certa resistência e desconfiança, Nóbrega e Anchieta acabaram sendo acolhidos pelos principais de Iperoig. Os padres ergueram ali uma pequena capela e tentaram, com muito esforço, iniciar o seu trabalho de catequese. Durante o cativeiro, Anchieta recebia notícias dos feitos dos Tamoio no Rio de Janeiro e dos estragos causados em Piratininga. Enquanto isso, ele e Nóbrega eram frequentemente ameaçados de ser devorados, sobretudo quando da visita de principais da região da Guanabara, como o próprio Aimbire. Conforme a correspondência de Anchieta, que passou mais tempo do que Nóbrega em Iperoig,<sup>21</sup> tudo indica que houvesse comunicação de fato entre as diversas aldeias tupinambá. O trânsito intenso de canoas e visitas de principais e guerreiros vindos da região da Guanabara, que hora ou outra metiam medo no refém, vinha atestar a vigência desta rede bélica, comercial e política — aliança, em suma. O jesuíta mostrava-se atônito diante dessas formas de organização política, em que todos e ninguém pareciam ter autoridade:

[...] é coisa certa que para ser um principal basta ter uma canoa [...] em que se ajuntem doze ou quinze mancebos, com que possa vir a roubar e saltar, de onde parece quão particular cuidado teve Nosso Senhor o tempo que entre eles estivemos de nos conservar a vida (“Carta a Diogo Lainez, janeiro de 1565”, 1933:234-235).

Anchieta relata, além disso, de que maneira a guerra de vingança persistia ali, persistindo também o trânsito de cativos e os festins canibais.

Dos do Rio já tínhamos o desengano que não queriam pazes, porque tínhamos certas notícias que eu havia mui bem alcançado em Iperoig dos mesmos Índios que tinham cerca de 200 canoas juntas, com as quais determinavam com este título de pazes entrar em nossas vilas, que já muitos deles tinham mui bem miradas, e pôr tudo a fogo e a sangue, se pudessem, e ainda que isto não se soubra por outra via, suas obras o estavam pregoando, porque, ultra deles virem sempre com propósito e vontade de nos matar enquanto estivéssemos entre eles, em Iperoig, depois de eu vindo, estando cá muitos deles, vieram outros por duas vezes e saltaram, levaram e comeram alguns escravos, depois vinham umas 40

ou mais canoas, para começar a efetuar a sua vontade, mas não chegaram cá mais de dez ou onze, os quais logo descobriram que vinham com determinação de tomar um dos lugares do campo, de nossos discípulos (idem:235).

Num tal contexto de desengano quanto à possibilidade de paz, em se tratando de tão ferozes canibais, Anchieta vê a Iperoig de Caoquira, Pindobuçú e Cunhambeba como uma frágil ilha de constância num mar de inconstância. “Só os moradores dos lugares de Iperoig não são constantes até agora e alguns deles ainda estão entre nós outros; mas por fim farão o que a maior parte dos seus fizeram” (idem:236). Em seu cativeiro, ainda que em desesperança, o jesuíta consegue o apoio dos habitantes do local sob a condição de protegê-los contra os portugueses e ajudá-los na luta contra os Tupiniquim do sertão. Um tanto incertos quanto à palavra do padre, que prometia trégua, os indígenas permitiram que Anchieta retornasse a São Vicente e trouxesse, enfim, ajuda dos portugueses. Nesse desfecho, notam-se duas traições — ou melhor, uma “traição” e uma “trapaça”, para utilizar uma distinção deleuziana:

O traidor é o personagem essencial do romance, o herói. Traidor do mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida. É bem diferente do trapaceiro: o trapaceiro pretende se apropriar de propriedades fixas, ou conquistar um território, ou até mesmo instaurar uma nova ordem. O trapaceiro tem muito futuro, mas de modo algum devir. O padre, o adivinho é um trapaceiro, mas o experimentador, um traidor. O homem de Estado ou homem de corte é um trapaceiro, mas o homem de guerra (não marechal ou general), um traidor (Deleuze 1998 [1977]:55).<sup>22</sup>

A traição advinha dos habitantes de Iperoig para com os confederados Tamoio, pois que aceitavam se aliar aos padres com o desejo de voltarem a se enfrentar com os Tupiniquim do sertão, inimigos de longa data. Preferiam perpetuar a vingança, que se mantinha no cerne da constituição de coletivos e pessoas, a projetar uma forma política enrijecida. A trapaça advinha dos próprios padres, que prometiam apoiá-los, mas nada fizeram senão dar continuidade a um plano de ação em massa com o intuito de derrotar todos os contrários e sua aliança com os franceses e, assim, promover um bom futuro para a colônia. Os padres, bem se pode imaginar, jamais pensaram em se aliar com os habitantes de Iperoig contra os Tupiniquim contrários. Para eles, não se tratava, evidentemente, de perpetuar a lógica da inimizade ali vigente, mas de subjugar os inimigos da empresa portuguesa sob a lógica da unidade — uma só colônia, uma só fé.

Os habitantes de Iperoig aliavam-se aos padres tendo em vista o ódio que nutriam contra os Tupiniquim do sertão de São Vicente. Não por quere-rem unir-se contra quem quer que fosse, antes para perpetuar o opor-se que os fazia quem eram. As configurações das alianças mudavam no contexto da guerra e isto explicava por que os habitantes de Iperoig dispunham-se a negociar com os padres, opositores principais dos Tupiniquim de São Vicente. Se os padres pediam paz, os indígenas viam neles, contrariamente, um meio de continuar a fazer guerra, uma guerra em seus próprios termos, e não a guerra que se conformava sob a imposição de uma unidade confederada, de uma unidade étnica porque política, os Tamoio.

Anchieta e Nóbrega foram a Iperoig na ilusão de que, conquistando o apoio de duas ou três aldeias e de alguns principais, conseguiriam promover a paz de “todos” os assim chamados Tamoio. O que eles obtiveram de fato — e Anchieta parece tê-lo percebido — foi uma aliança sem adesão dos demais “insurgentes” da Guanabara. Afinal, Aimbire e os seus manti-nham-se ativos em sua revolta contra os portugueses e em sua aliança com os franceses, assegurada, inclusive, por fortes laços matrimoniais. Este é um exemplo claro de que a lógica indígena das alianças, bastante avessa ao princípio de identidade e outros alicerces formais vigentes no Ocidente, não costumava contar com a fidelidade a uma unidade posta para durar, ou seja, era uma lógica que já pressupunha a possibilidade da traição, porque tem na transformação sua força motriz. Os habitantes de Iperoig traíam a “união” dos Tamoio porque sua máquina política tinha na fragmentação outro vetor crucial.

O exemplo aponta para a ficção implícita na noção de Tamoio. Eficaz em muitos momentos, ela não pode se justificar por si só. A traição dos habitantes de Iperoig oferecia mais um exemplo da inconstância epistêmica e política que Viveiros de Castro tão bem notou entre os antigos Tupi da costa:

Aparentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi ven-diam as almas aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo da vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, como as que vicejavam na Europa do século, praticavam uma religião da guerra (2002:212).

Nesse sentido, é preciso separar os Tamoio como ficção necessária para o colonialismo — e para a reação contra ele — de um conjunto de coletivos como o dos habitantes de Iperoig, que procuravam, antes de tudo, continuar guerreando. Assim, se há reação à Conquista, um projeto de resistência — e

certamente há — esta não pode ser separada do que era a forma mais plena de existência: a relação com o inimigo, o “átomo da vingança” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985), a segmentaridade “não-segmentar” ou “rizomática” porque independente de unidades preestabelecidas como clãs, linhagens etc., e porque flexível, aberta a traições e fugas, e que descreve um movimento pendular entre momentos de concentração e dispersão.<sup>23</sup> Tudo isso pressupunha a presença de inimigos, não quaisquer, mas aqueles que se dispunham a aceitar as regras de seu jogo.

Os habitantes de Iperoig aceitaram a paz proposta pelos padres para continuar com a *sua* guerra, os padres aproveitavam-se da guerra *dos índios* para estabelecer a sua paz, ou seja, por meio da declaração de uma guerra justa capaz de banir os povos contrários e, junto com eles, os franceses insurgentes. A trapaça dos padres consistia no fato de que não era a aliança com os habitantes de Iperoig que eles buscavam, mas o compromisso de extermínio da oposição dos Tamoio, que colocava em risco a integridade e o futuro da colônia portuguesa. Os Tupi faziam guerra “para haver futuro” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985), os jesuítas queriam guerra também para haver futuro, mas um futuro em que a guerra tupi não tinha lugar.

## Considerações finais

Diante de tantas inconstâncias e traições, o que se pode afirmar, finalmente, sobre todos esses eventos?

A imagem da confederação dos Tamoio, tal como foi veiculada na historiografia brasileira, é impregnada de figuras da unidade: a “tribo” ou “liga” tamoio, unida em sua reação à Conquista, à colonização, e seus heróis guerreiros, como Aimbire, suposto chefe supremo, símbolo necessário da integridade de um povo. Uma variação desta narrativa, que corta os séculos, pode ser encontrada hoje no discurso indigenista católico que incita o despertar de uma nova consciência da indianidade, capaz de conduzir a um projeto de ação política. Tudo se passa, novamente, como se a ação política indígena necessitasse de um critério de unidade para existir, como se ela não pudesse se definir, justamente, por outros termos. Ou melhor, outras relações, como as suas linhas de fuga, as suas traições, o próprio da vingança.

A confederação dos Tamoio, figura da multiplicidade, acaba por ser reinventada como vanguarda do movimento indígena organizado do século XX, como primeira reivindicação pelos direitos e pela posse da terra. Fazemos referência, mais especificamente, a um caderno produzido em 1984 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), intitulado *Confederação dos*

*Tamoios: a união que nasceu do sofrimento.* Aqui a leitura da história dos Tamoios prossegue na chave cristã presente nos textos jesuíticos e no poema de Gonçalves Magalhães, uma vez que se trata de pensar a criação da unidade por meio de um ato sacrificial. Os Tamoio são recuperados como emblema da reação nativa organizada contra a dominação colonial. Propõe-se, assim, um paralelo entre o caso quinhentista e as assembleias e as organizações pan-indígenas da atualidade. Em ambos os casos, os diferentes povos tomam consciência, diante da ameaça do mundo não-indígena, de sua condição comum, o que lhes permitiria constituir unidades mais fortes.

Mais uma vez, a ideia de reação à Conquista e, por conseguinte, de uma necessidade urgente de uma forma política, parece nublar os mecanismos próprios da ação política indígena. É possível extrair das fontes e dos estudos incompletos e plenos de projeções alguma positividade da organização tupi, contanto que a "forma Estado", que orienta as suas descrições, seja subtraída. Tendemos, com efeito, a projetar na confederação ou guerra dos Tamoio a figura de uma aliança militar e jurídica de tipo moderno e, assim, vislumbrar nela a união política entre unidades discretas, independentes, estáveis, devidamente representadas. Mas as coisas não pareciam funcionar bem assim entre os antigos Tupi, pouco afeitos a essa imagística da unidade e da hierarquia como englobamento e supressão dos contrários.

Se a tantos pareceu haver um problema político de organização e de representatividade entre esses povos, este não residiria na impossibilidade de compor uma unidade supralocal ou territorial coesa, que se poderia qualificar como tribo, etnia ou nação, mas sim na destreza em descompor quaisquer unidades por meio das linhas de fuga e das traições acima descritas. Temos em vista aqui a ideia da incompletude ontológica, na qual existir é devir, mais especificamente devir-inimigo, como bem notou Viveiros de Castro (2002). Devir-contrário a serviço não da unidade, mas da multiplicidade; não da extensão, mas da intensidade. Ora, podemos pensar essa incompletude, que é multiplicidade, num sentido ao mesmo tempo ontológico e sociopolítico. Os Tamoio não são uma unidade, pois contêm em si a multiplicidade, essa possibilidade de uma explosão de diferenças, mesmo entre pessoas próximas. No mundo Tamoio, qualquer unidade, local ou supralocal, não importa, conteria em si o seu contrário, ou melhor, traria sempre em si o movimento necessário em direção ao seu oposto, assumindo em seu caráter necessariamente efêmero uma recusa do Uno, da identidade, da fixidez. Toda unidade apresentada, bem como sua representatividade, consistiria numa realidade momentânea já tendendo a uma traição inevitável.

Recusa do Uno. Isto nos conduz de volta aos escritos de Pierre Clastres. Mas de uma forma heterodoxa. Pois quando Clastres se referia aos antigos



Tupi da costa, entrevia um movimento sem volta. A partir das evidências de transformação das formas políticas “contra o Estado” — grupos locais dispersos e autônomos, chefes de paz impotentes — em formas “mais complexas” — fortes alianças supralocais, chefes de guerra e profetas capazes de mobilizar uma grande população — Clastres supunha um processo de desnaturação, um malencontro definitivo, tal como imaginado por La Boétie. O que propomos, diferentemente de Clastres,   que a confedera o dos Tamoio não constituía um movimento em dire o a um cacicado, um proto-Estado, enfim, uma forma o do tipo Estado. Sinalizava, antes, a possibilidade de transforma es reversíveis, que não podem ser compreendidas como meras rea es   Conquista e que dizem respeito a mecanismos pendulares próprios da a o política indígena, esta que teima em subordinar o contorno das formas a forças heterog neas.

Relendo *A sociedade contra o Estado* pelo viés do “dualismo em eterno desequilíbrio”, tal como desvelado por Lévi-Strauss (1991), seríamos levados a concluir que os antigos Tupi da costa, ameríndios que são, evitavam a fixa o, quer no polo da dispersão, quer no da unifica o, mantendo-se num vai e vem pendular entre um e outro. A unifica o era uma possibilidade concreta, repetidamente realizada e sempre fadada ao desmantelamento, constituindo-se apenas como vertigem com que a dispersão, resposta mesma dessa recusa, teria de conviver. Sempre quase unidade, interrompida por dispersão que tampouco chega a termo. Relendo Clastres através da metáfora da “máquina de guerra” de Deleuze e Guattari (1980), diríamos que em toda linha de fuga, em toda dissolu o, reside a possibilidade de uma nova composi o de coletivos, de uma nova segmenta o, de uma reterritorializa o.

A sugestão de Clastres de que os Tamoio confederados talvez estivessem a caminho de uma aglutina o que eventualmente uniria os antigos Tupi da costa numa unidade política não parece totalmente descabida. Não   possível, decerto, saber o que teria acontecido se os Tamoio não tivessem sido derrotados pelos portugueses e, assim, varridos da costa sudestina.   possível que tudo voltasse a ser como antes, que os grupos voltassem ao seu estado de dispersão e que novas inimizades estourassem entre os aliados, tais como aquelas que estouraram entre os Tupiniquim de São Vicente.   possível, por outro lado, que esse conjunto de alianças encontrasse uma forma mais estável, algo como a replica o de um estado de paz no interior de uma rede multicomunit ria, o que pressupõe a emergência de chefias supralocais mais fortes e mais representativas. Nada disso seria impossível. E nada disso haveria de ser totalmente irreversível. Os antigos Tupi eram decerto capazes de se organizar politicamente e, inclusive, de encontrar

soluções circunstanciais para o dilema da representação. No entanto, se eram fiéis a algo, era à recusa de abrir mão de uma multiplicidade e do devir-Outro, devir-inimigo, pois residia ali o nexos de sua existência, o que implicava assumir qualquer unidade e identidade — objeto da representação política — como estado passageiro, algo que não deve durar.

As fontes históricas e arqueológicas que versaram sobre as terras baixas da América do Sul estão repletas de referências a grandes formações socio-políticas ameríndias, denominadas confederações, cacicados, chefaturas e até mesmo impérios. O que une todas é o fato de terem invariavelmente se dissolvido, não raro num lapso de poucas décadas após as primeiras descrições. Têm cabido aos americanistas o desafio de explicar esses desaparecimentos; as causas avançadas são variáveis: desastre ecológico ou esse outro desastre que foi da invasão europeia, ou ainda eventos igualmente imprevisíveis mas de menor escala, como rompimentos de alianças em função de casamentos malfadados. Seria absurdo afirmar que fatores como esses não influenciam de modo algum as transformações em curso. Mas reduzi-las a uma causalidade totalmente externa e sempre imprevisível é, mais uma vez, esvaziar a ação política indígena de algo próprio, desconsiderar seus movimentos internos. Ou talvez continuar supondo que somente eventos alheios ao que seria um movimento “natural” desses coletivos poderiam dar conta de aparentes “desvios” de rota.

Uma explicação bastante antiga talvez se aproxime mais daquilo que fundamenta todas essas histórias. Diz-se, por vezes, que os indígenas simplesmente não se mantêm unidos. De fato, suas uniões, bem como suas desuniões, são perenemente inconstantes. Não em decorrência de uma incapacidade — que justificaria medidas como a tutela e o assistencialismo — mas graças à sua capacidade de gerar modos outros de agenciamentos, modos outros de subjetivação, modos outros de compor e dissolver coletivos, de fazer e transformar gentes.

Recebido em 28 de outubro de 2009

Aprovado em 09 de abril de 2010

---

Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman são professores do Departamento de Antropologia da USP e pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo — NHII/USP. E-mails: <perrone@usp.br; sz.renato@gmail.com>

## Notas

\* Para Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro. Este artigo é uma versão ampliada da comunicação "Tamoio: from rebels to confederates", apresentada no V Encontro da Society for the Anthropology of Lowland South America – Salsa, ocorrido em junho de 2008, em Oxford. Agradecemos a André Drago Ferreira Andrade pela leitura cuidadosa de uma versão anterior deste texto, e também aos integrantes do Projeto Temático "Redes Ameríndias" (FAPESP 05/57134-2; coord. Beatriz Perrone-Moisés), aos quais pudemos apresentar os argumentos centrais aqui presentes, por seus comentários e sugestões.

<sup>1</sup> Para uma revisão do material histórico tupi a partir de etnografias sobre povos contemporâneos, ver especialmente Viveiros de Castro (1986, 2002). Ver também Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985) e Fausto (1992, 2001).

<sup>2</sup> Em relação à França Antártica e às fontes francesas do século XVI acerca do Brasil, ver Lestringant (1990, 1991, 1994, 2005).

<sup>3</sup> "Parece muito necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nele outra cidade como a da Bahia, porque com ela ficará tudo guardado, assim esta capitania de Sam Vicente como a do Espírito Santo que agora estão bem fracas, e os franceses lançados de todo fora e os índios se poderem melhor sojeitar" ("Carta ao Cardeal Infante D. Henrique de Portugal", 01/06/1560, Nóbrega 1988:227). Sobre a definição dessa guerra justa no século XVI, ver Perrone-Moisés (2003) e Eisenberg (2000).

<sup>4</sup> Note-se que, pouco mais de meio século depois, os padres capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, engajados na construção da França Equinocial, no Maranhão, voltariam a descrever estas formas e personagens, agora para conceber um modo de colonização capaz de reconhecer nos indígenas alguma positividade política, o que permitiria selar não uma relação de total sujeição, mas uma espécie de acordo diplomático entre as "nações". À diferença dos missionários portugueses do século XVI, esses missionários capuchinhos franceses não parecem operar com um conceito de negatividade política para lidar com os indígenas. Não obstante, em suas propostas de paz estavam incluídas a eliminação de práticas como a antropofagia e o xamanismo, práticas que não podem ser dissociadas da política tupi (Perrone-Moisés 1996).

<sup>5</sup> "Obesrten Häuptling" é como Staden qualifica Cunhambebe (Staden 1941 [1557]:85).

<sup>6</sup> A ideia de "magnitude" remete à reflexão de Roy Wagner (1991) sobre os *gre-at-men* melanésios à luz da imagem da "pessoa fractal". Um desenvolvimento deste argumento, tendo em vista os casos tupi, pode ser encontrado em Sztutman (2005).

<sup>7</sup> Esta é, por exemplo, a tese discutida por Anna Roosevelt (1993, 1994) em sua "nova síntese" sobre a Amazônia, tendo em vista descobertas arqueológicas impor-

tantes na região da várzea do Amazonas, mais precisamente Santarém e Marajó. Roosevelt não se refere a confederações, mas sim a chefaturas (*chiefdoms*). Sobre o problema da "complexidade" política na Amazônia, ver, entre outros, Whitehead (1994) e Heckenberger (2005). Para uma revisão do conceito de chefatura (*chiefdom*), ver Earle (1987). Não há espaço aqui para adentrar este importante debate em curso nos estudos americanistas.

<sup>8</sup> As escalas de "complexidade" política envolvidas nas análises dos achados arqueológicos das últimas décadas são comentadas com mais vagar em Fausto (2000), Sztutman (2005) e Perrone-Moisés (2006). Para uma crítica do argumento de Roosevelt em relação às chefaturas de Santarém, ver Gomes (2007).

<sup>9</sup> Que é o critério fundamental, aliás, no estabelecimento de uma linha necessária de evolução das formas políticas. Mas não propriamente para Clastres, que insistia na necessidade de investigar a questão demográfica a partir das próprias armações políticas indígenas.

<sup>10</sup> Para uma reflexão sobre este problema em Pierre Clastres, ver Sztutman (2009).

<sup>11</sup> Em sua obra mais conhecida, *Ancient society* (1877), Morgan analisa a confederação iroquesa em conjunto com outras formas políticas, como as ligas entre cidades-estado gregas e astecas.

<sup>12</sup> Fernandes se vale aqui das informações de Yves d'Evreux quanto aos nomes das categorias de idade entre os Tupinambá. Os *tujuaé* estariam entre os participantes exclusivos dos conselhos e das sessões de fumo coletivo (Soares de Sousa 1971 [1587]).

<sup>13</sup> Mencionado por praticamente todas as fontes, o termo morubixaba – grafado, aliás, de diferentes formas, dentre elas, *mburuvicha* – abrange um campo semântico amplo. Ele pode ser empregado para fazer referência ao grande guerreiro, ao chefe de guerra, aos chefes locais e supralocais, ou mesmo a qualquer homem de prestígio. Segundo Dominique Tilkin Gallois (comunicação pessoal), o termo morubixaba parece ter a mesma raiz que o termo wajãpi *rovijã* (*ruvijã* ou *ruvixa*), donde "mo" é um causativo, dando a entender "aquele que se faz chefe". Entre os Wajãpi, *rovijã* (ou *jovijã*) é uma categoria ampla que diz respeito aos velhos, "àqueles que sabem". Para uma apreciação mais abrangente e aprofundada do termo entre vários grupos de língua tupi, ver Viveiros de Castro (1986:300-320).

<sup>14</sup> Não queremos dizer com isso que a associação entre o termo *tamo* e a posição de liderança seja necessária.

<sup>15</sup> No *Vocabulário tupi-português* de Lemos Barbosa *am'ya* é "avô" (1967:27). Ver F. Grenand (1989:431), artigo *tãmũ*, significando "grand-père", "ancêtre".

<sup>16</sup> E eram Tupinambá também para os Tupiniquim, por quem eram ainda conhecidos como Tabayara (ver Staden 1941 [1557]:54).

<sup>17</sup> E não de toda e qualquer relação com europeus, vale lembrar, pois não se tratava, como afirmamos acima, de uma guerra de “índios” contra “europeus”.

<sup>18</sup> Ver Sztutman (2005:272-282).

<sup>19</sup> “Uma multiplicidade não se define pelos seus elementos, nem por um centro de unificação ou de compreensão. Ela se define pelo número de suas dimensões; ela não se divide, não perde nem ganha dimensão alguma *sem mudar de natureza*. Como as variações de suas dimensões lhes são iminentes, *dá no mesmo dizer que cada multiplicidade já é composta de termos heterogêneos em simbiose, ou que ela não pára de se transformar em outras multiplicidades de enfiada, segundo seus limiares e portas*” (Deleuze & Guattari 1997 [1980]:33; grifos dos autores).

<sup>20</sup> Como escreve Simão de Vasconcelos, os Tupi do sertão eram “confederados nossos, que já andavam meio arruinados, como esta ocasião acabaram de se declarar por contrários, e iam cada vez mais reforçando-se com o poder de outras aldeias circunvizinhas, que estavam neutras, e muitos outros, que de nós fugiam por descontentes, e buscavam a eles por melhor partido” (1977 [1663]:74-75).

<sup>21</sup> Alguns meses depois, Nóbrega partia para São Vicente para buscar novas pazes e Anchieta permanecia como refém, sob ameaças constantes de devoração, sobretudo da parte de alguns pajés e mulheres, que não aceitavam o fato de ele se recusar a tomá-las como esposas. A presença de Anchieta em Iperoig causava oscilações entre os indígenas: de um lado, via-se nele uma forte capacidade xamânica – dada a sua capacidade de batismo, ou seja, cura e, ao mesmo tempo, comunicação com o sobrenatural – de outro, ele causava perplexidade em todos ao se negar a integrar as redes de relações locais.

<sup>22</sup> O traidor seria uma figura do devir, da metamorfose, visto que recusa potências fixas e projetos de futuro (e passado) entregando-se ao evento, ao passo que o trapaceiro estaria sempre em compromisso com as formas fixas e instituídas da identidade. Se o traidor traça linhas de fuga, o trapaceiro promove enrijecimentos.

<sup>23</sup> Para uma discussão aprofundada em torno da noção de segmentaridade “rizomática”, inspirada em autores como Gilles Deleuze e Félix Guattari, ver Goldman (2001).

## Referências bibliográficas

- ABBEVILLE, Claude d'. 1975 [1614]. *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia.
- ANCHIETA, José de S. J. 1933 [1554-1594]. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARNEIRODACUNHA, Manuela. 1987. "Etnicidade: da cultura residual, mas irredutível". In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense. pp. 97-108
- \_\_\_\_\_. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI : 191-208
- CLASTRES, Hélène. 1972. "Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba". *Destins du Cannibalisme. Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6:71-82.
- \_\_\_\_\_. 1975. *La terre sans mal: le prophétisme tupi*. Paris: Seuil.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2004 [1980]. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- DELEUZE, Gilles. 1998 [1977]. *Diálogos* (Com Claire Parnet). São Paulo: Escuta.
- \_\_\_\_\_. & GUATTARI, Félix. 1997 [1980]. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol IV. São Paulo : Ed. 34.
- \_\_\_\_\_. *Mille plateaux*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- EARLE, Timothy. 1987. "Chiefdoms in archeological and ethnohistorical perspective". *Annual Review of Anthropology*, 16:279-308.
- EISENBERG, José. 2000. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.
- D'ÉVREUX, Yves. 1985 [1613-1614]. *Voyage au nord du Brésil: fait en 1613 et 1614*. Paris: Payot. (Apresentação e notas de Hélène Clastres).
- FAUSTO, Carlos. 1992. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 381-396
- \_\_\_\_\_. 2000. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FERNANDES, Florestan. 1989 [1948]. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec.
- \_\_\_\_\_. 1970 [1952]. *A função da guerra entre os Tupinambá*. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.
- GOLDMAN, Marcio. 2001. "Segmentaridade e movimento negro nas eleições de Ilhéus". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(2):57-93.
- GOMES, Denise C. 2007. "The diversity of social forms in pre-colonial Amazonia". *Revista de Arqueologia Americana*, 25:189-225.
- GRENAND, Françoise. 1989. *Dictionnaire wayãpi-français*. Paris: Peeters/Selaf.
- HECKENBERGER, Michael. 2005. *The ecology of power: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, AD. 1000-2000*. New York, London: Routledge.
- LEMOS BARBOSA, Pe. A. 1967 *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*. Rio de Janeiro, Livraria São José

- LÉRY, Jean de. 1994 [1578]. *Histoire d'un voyage en terre du Brésil*. Frank Lestringant (ed.). Paris: Le Livre de Poche.
- LESTRINGANT, Frank. 1990. *Le huguenot et le sauvage*. Paris: Aux Amateurs de Livres.
- \_\_\_\_\_. 1991. *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*. Paris: Albin Michel.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin.
- \_\_\_\_\_. 1996. *L'expérience huguenote au Nouveau Monde*. Genève: Droz (Première Partie: "La France Antarctique du Brésil").
- \_\_\_\_\_. 2005. *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*. Paris: Champion.
- LEVI, Lucio. 1992 [1983]. "Confederação" (verbete). In: Bobbio, N., Matteucci, N. & Pasquino, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. da UnB.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- MONTEIRO, John. 1992. "Os Guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVII". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 475-498
- \_\_\_\_\_. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2001. Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de livre-docência, Campinas, Unicamp.
- MORGAN, Lewis H. 1922 [1851]. *League of the ho-de'-no-sau-nee or Iroquois*. New York: Dodd, Mead & Co.
- NÓBREGA, Manuel S. J. 1955 [1545-1568]. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- \_\_\_\_\_. 1988 [1549-1560]. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP (Cartas Jesuíticas I).
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1996. Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII. Tese de doutorado, São Paulo, FFLCH/USP
- \_\_\_\_\_. 2003. "Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial". *Sexta-Feira*, 7: A24-A34.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Notas sobre uma certa confederação guianense". *Colóquio Guiana Ameríndia: etnologia e história*, p. 43-50, Ms.
- \_\_\_\_\_. 2008. "L'alliance normando-tupi au XVIe siècle: la célébration de Rouen". *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1):45-64.
- PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A Duração da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: UNESP, ISA, NuTI.
- PUNTONI, Pedro. 1996. "Confederação dos Tamoios: Gonçalves Magalhães e a historiografia do Império". *Novos Estudos Cebrap*, 45:119-130.
- ROOSEVELT, Anna. 1993. "The rise and fall of amazonian chiefdoms". *L'Homme*, 126(8):255-283.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Amazonian anthropology: strategy for a new synthesis". In: \_\_\_\_\_. (ed.), *Amazonian indians: from prehistory to the present*. Tucson: The University of Arizona Press, pp. 1-29.
- SAHLINS, Marshall. 1995 [1985]. *Islands of history*. London/New York: Tavistock.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel. 1971 [1587]. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- STADEN, Hans. 1941 [1557]. *Zwei Reisen nach Brasilien*. São Paulo: Sociedade Hans Staden.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese de doutorado, São Paulo, FFLCH/USP
- \_\_\_\_\_. 2009. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi". *Novos Estudos Cebrap*, 83:129-157.

- THEVET, André. 1997 [1557]. *Les singularités de la France Antartique*. Paris: Éditions Chandeigne.
- VASCONCELLOS, Simão de. 1977 [1663]. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1943 [1672]. *Vida do venerável Padre Anchieta*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Anpocs/Zahar.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Comentários ao artigo de Francisco Noelli". *Revista de Antropologia*, 39(2):55-60.
- \_\_\_\_\_. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands?". In: M. J. Leaf (ed.), *Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking*. New York: D. Van Nostrand Company. pp. 95-122.
- \_\_\_\_\_. 1991. "The fractal person". In: M. Godelier & M. Strathern (eds.), *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 159-173.
- WHITEHEAD, Neil. 1994. "The ancient amerindian polities of the amazon, Orinoco, and the Atlantic Coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction". In: A. Roosevelt (ed.), *Amazonian indians: from prehistory to the present*. Tucson: The University of Arizona Press. pp. 33-53.



## Resumo

Propomos revisitar aqui um capítulo muito comentado da historiografia brasileira, mas que permanece à espera de uma análise propriamente etnológica: a assim chamada "confederação dos Tamoio", coalizão de diferentes coletivos tupi da costa quinhentista que pôs em risco a colonização portuguesa, tendo como pano de fundo a disputa entre franceses e portugueses pela região da Guanabara, hoje Rio de Janeiro. Em que medida essa "confederação" consiste numa novidade engendrada pela Conquista, que poderia eventualmente conduzir a uma virada em direção à centralização política? Ou, ao contrário, deveríamos ver nela a realização de uma possibilidade já (sempre) presente nas formas de ação e organização política tupi? Estas são as perguntas que deveremos perseguir, lançando mão tanto de fontes históricas como do sólido conhecimento a respeito de populações Tupi-Guarani desenvolvido por vários autores nas últimas décadas.

**Palavras-chave** Confederações, Tamoio, Antigos Tupi da costa, Antropologia política, Pierre Clastres.

## Abstract

In this article we revisit a famous chapter of Brazilian history, yet to be properly analysed from an ethnological perspective: the 'Tamoio confederation,' a coalition of 16<sup>th</sup> century coastal Tupian groups who threatened to undermine Portuguese colonization during the dispute between the French and Portuguese for the Guanabara region (now Rio de Janeiro). Was this 'confederation' a new phenomenon in Tupian politics, engendered by the Conquest and inducing a shift towards political centralization? Or was it, on the contrary, the actualization of a possibility already (always) present in Tupian forms of political organization and action? These are the questions guiding our inquiry, which we seek to answer through the use of both historical sources and the in-depth ethnological knowledge of Tupi-Guarani peoples developed by various authors over recent decades.

**Key words** Confederations, Tamoio, Ancient Coastal Tupi, Political Anthropology, Pierre Clastres.