

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

**DANIEL RIBERA VAINFAS**

O ARQUÉTIPO DA GUERRA:  
A alquimia entre o simbólico e o etológico na guerra Tupi

RIO DE JANEIRO  
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

**DANIEL RIBERA VAINFAS**

O ARQUÉTIPO DA GUERRA:

A alquimia entre o simbólico e o etológico na guerra Tupi

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional do Instituto de Economia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Economia Política Internacional.

Orientador: Prof. Dr. Daniel de Pinho Barreiros

RIO DE JANEIRO  
2017

## FICHA CATALOGRÁFICA

V128 Vainfas, Daniel Ribera.  
O arquétipo da guerra: a alquimia entre o simbólico e o etológico na guerra Tupi  
/ Daniel Ribera Vainfas. – 2017.  
99 p. ; 31 cm.

Orientador: Daniel de Pinho Barreiros.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de  
Economia, Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional, 2017.

Bibliografia: f. 94-99.

1. Guerras. 2. Psicologia analítica. 3. Etologia. I. Barreiros, Daniel de Pinho,  
orient. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Economia. III. Título.

CDD 303.66

## FOLHA DE APROVAÇÃO

DANIEL RIBERA VAINFAS

O ARQUÉTIPO DA GUERRA:  
A alquimia entre o simbólico e o etológico na guerra Tupi

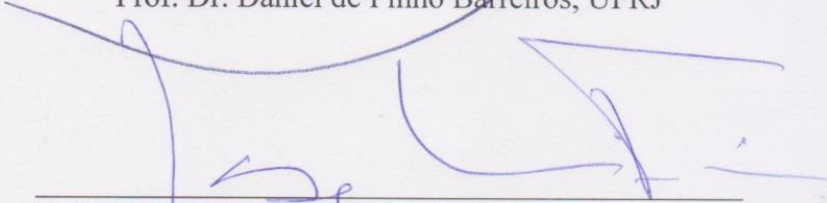
Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Economia Política Internacional do Instituto de Economia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Economia Política Internacional.

Orientador: Prof. Dr. Daniel de Pinho Barreiros



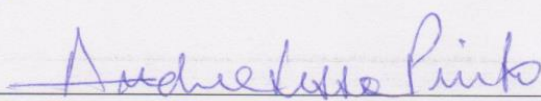
---

Prof. Dr. Daniel de Pinho Barreiros, UFRJ



---

Prof. Dr. José Luis Fiori, UFRJ



---

Prof. Dra. Andreia de Lessa Pinto, UFRJ

Dedico esse trabalho a todos os meus alunos,  
que constantemente me lembram da  
importância disso tudo.

## **AGRADECIMENTOS**

Nesse momento tão difícil do mundo, agradeço, em primeiro lugar, a todos os que são diferentes de mim, que me lembram, constantemente, de que a diferença é parte da nossa humanidade.

Em segundo lugar agradeço ao contribuinte brasileiro, cuja ajuda foi essencial para que eu tivesse um ensino básico e um ensino superior de excelência. Sem esse apoio, esse trabalho provavelmente não teria existido.

Expresso minha gratidão também às pessoas que sempre me apoiaram nessa aventura: aos meus pais sempre presentes e a minha querida namorada, Julia, que mesmo fisicamente distante nesses dois anos esteve integralmente ao meu lado.

Dedico meus agradecimentos também aos meus professores, em particular ao meu orientador, que me incentivou a seguir o difícil caminho da ciência, o caminho que vale a pena. Agradeço também a todos aqueles que encontrei, e que, invariavelmente, contribuíram de alguma forma para esse trabalho.

A todos esses, espero, um dia, poder retribuir.

VAINFAS, Daniel Ribera. **O Arquétipo da Guerra:** a alquimia entre o etológico e o simbólico na guerra Tupi. 2017. 100 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Economia Política Internaiconal, Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017

## **RESUMO**

O objetivo deste trabalho é investigar a guerra como um problema da natureza humana, partindo, sobretudo, da hipótese da escola realista. Para alcançar esta meta são usados dois ramos aparentemente distintos do conhecimento humano, de um lado a psicologia analítica de Jung (em particular a teoria dos arquétipos) e, do outro, a etologia, isto é, o estudo do comportamento animal a partir do método biológico. Além disso, investiga-se a guerra Tupi como objeto de análise traçando um perfil que busca concatenar, simultaneamente, as narrativas mitológicas dessa civilização e as pressões ambientais às quais ela esteve submetida ao longo de sua consolidação e disseminação pelo território sul americano. Esse estudo revela que os elementos competitivos que se fazem presente na guerra constituem uma resposta adaptativa ao meio, o que conduz à conclusão de que, por mais que se possa afirmar um caráter natural da guerra e, em essência, do conflito, essa natureza não se encontra dissociada da cooperação, que representa outro conjunto de estratégias adaptativas igualmente válidas e presentes.

VAINFAS, Daniel Ribera. **O Arquétipo da Guerra:** a alquimia entre o etológico e o simbólico na guerra Tupi. 2017. 100 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Economia Política Internaiconal, Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017

### **ABSTRACT**

The goal of this work is to investigate war as a human nature issue, taking into account, above all, the realist hypothesis. To achieve such a target we use two apparently distinct branches of human knowledge, on one hand there is the analytical psychology of Jung (especially regarding the theory of archetypes) and, on the other hand, there is the ethology, i.e., the study of animal behavior using the biological method. Besides, we take the Tupi war as an analytical object, drawing a profile to assemble, simultaneously, the mythological narrative of this civilization and the environmental pressures to which it has been subjected in the course of its consolidation and dispersion across the South American territory. This study reveals that the competitive elements which are present in war constitute an adaptive answer to the environment, what leads to the conclusion that, as much as we can state the natural character of war and, in essence, of conflict, this nature is not disassociated from cooperation, which represents the another set of equally valid and present adaptive strategies.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO 1 ARQUÉTIPOS E INCONSCIENTE COLETIVO – AS BASES TEÓRICAS</b> .....	<b>13</b>
1.1 FUNDAMENTOS ETOLÓGICOS .....	13
1.2 A PSICOLOGIA ANALÍTICA .....	22
<b>1.2.1 O Elemento Genético Do Arquétipo</b> .....	<b>33</b>
<b>1.2.2 Para Além Do Elemento Genético – Uma Visão Narrativa</b> .....	<b>35</b>
<b>CAPÍTULO 2 DAS CHUVAS, DOS DEUSES E DAS VIAGENS</b> .....	<b>41</b>
<b>PARTE 1 – O MUNDO MÍTICO</b> .....	<b>41</b>
2.1 O MITO COSMOGÔNICO GUARANI.....	41
2.2 A OPOSIÇÃO A ÑANDERUVUÇÚ.....	45
2.3- ÑANDERYQUEY E TYVÝRY – OS FILHOS DE ÑANDECY .....	48
<b>PARTE 2 – O MUNDO NATURAL</b> .....	<b>52</b>
2.4 – AS MIGRAÇÕES HISTÓRICAS E PRÉ-HISTÓRICAS DOS TUPIS .....	52
2.5 A INFLUÊNCIA DO MEIO - OS REFÚGIOS ECOLÓGICOS .....	58
<b>PARTE 3 – A ORIGEM TUPI-GUARANI</b> .....	<b>65</b>
2.6 PEQUENO TESTE DA HIPÓTESE DE MEGGERS.....	65
2.7 CONCLUSÕES .....	69
<b>CAPÍTULO 3 – A GUERRA</b> .....	<b>70</b>
3.2 OS ARAWETÉS .....	74
3.3 O MOTIVO DA GUERRA .....	78
3.4 A CENA MAIOR .....	80
3.5 A RACIONALIDADE DA GUERRA PRIMITIVA.....	81
3.6 A GUERRA PRÉ-HISTÓRICA.....	85
3.7 CONCLUSÃO.....	88
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>91</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>94</b>



## INTRODUÇÃO

A guerra é um problema de muitas faces, como um imenso monstro mitológico que devora os viajantes incautos. Sendo assim, convém avançarmos com cuidado, especialmente porque a proposta deste trabalho se constrói sobre uma união pouco usual, os lados etológico e simbólico do problema da guerra. É necessário esclarecer em que consistem essas duas faces a serem abordadas.

Etologia é uma ciência que pode ser descrita como o estudo do comportamento animal e humano a partir da biologia (TINBERGREN, 1963, p. 411; LORENZ, 1981, p.1; IMMELMANN, 1983, p. 1). A etologia moderna foi fundada por Lorenz (TIGER, 1967, p. 88; TINBERGREN, 1963, p. 430; EIBL-EIBESFELDT, 1997, p. 2), que formulou uma hipótese revolucionária, a de que alguns comportamentos podiam ser deflagrados por mecanismos instintivos autônomos, isto é, que não precisariam necessariamente de um gatilho ambiental. (IMMELMANN, 1983, p. 20).

O simbólico, por sua vez, remete à psicologia analítica de Jung, cujos conceitos fundamentais serão explicados mais à frente, mas que possui duas funções primordiais. Em primeiro lugar, oferece uma base analítica para um elemento de memória coletivo que é a narrativa mitológica. Em segundo lugar, fornece um aparato teórico capaz de sintetizar oposições, dentre as quais o antagonismo entre natureza e cultura.

É justamente essa dualidade que se encontra, ainda que discretamente posta, no centro da Economia Política Internacional (EPI). Pensemos mais especificamente. O problema da guerra está, dentro das relações internacionais, restrito ao âmbito de conflitos interestatais. Toma-se, em especial, o Estado, mas também, o mercado ou as grandes corporações, em resumo, instituições historicamente recentes e, sobretudo, culturais, como unidade de análise para os conflitos.

Analisemos as grandes escolas da EPI, a começar pelos liberais. O liberalismo coloca a guerra, explicitamente, como algo antinatural e irracional. A guerra seria o fruto de governos militaristas e antidemocráticos, e a solução para essa doença seria a democracia e o livre comércio. (BURCHILL, 2005, pp.58-59)

Nesse ponto vemos com clareza que o objeto de análise é essencialmente cultural, o conflito é posto como consequência direta das más instituições modernas, em especial, os governos não democráticos, e a solução para o conflito é também cultural por excelência, a instauração de um governo democrático e liberal.

Essa abordagem cultural da guerra, isto é, a guerra como fruto de determinado arranjo produzido por instituições culturais humanas, manifesta-se também na escola marxista, sobretudo nos teóricos do imperialismo, conforme aponta Linklater (2005, p. 120),

Lenin e Bukharin postulam que a guerra surge da necessidade das grandes empresas centrais expandirem seus mercados. Como nem as empresas capitalistas, nem o capitalismo são elementos naturais, caímos novamente no domínio do cultural como raiz explicativa.

Tal procedimento, a identificação de uma raiz social<sup>1</sup> para o problema da guerra, repete-se nas demais escolas da EPI. A teoria crítica, ao buscar a superação de todos os abusos, o faz buscando a compreensão das origens sociais que levam à violência (DEVETAK, 2005a, p. 138). De maneira análoga, para os pós-modernos, existe uma relação direta entre os Estados e a violência, ambos constituindo-se mutuamente (DEVETAK, 2005b, p. 173), de modo que a compreensão da violência se dá a partir do fenômeno cultural do Estado. Os construtivistas são ainda mais explícitos ao identificarem nas estruturas não materiais (socioculturais) o elemento que constitui os interesses e motivos dos agentes<sup>2</sup> (REUS-SMIT, 2005, p. 196-197).

O mesmo processo pode ser verificado se adotarmos a divisão proposta entre a Escola Americana e a Escola Britânica de EPI. Qualquer que seja o critério eleito para definir a divisão entre as duas, continuamos com uma explicação exclusivamente social para o comportamento político.<sup>3</sup>

É no texto de McNamara (2009, p. 74) que encontramos uma síntese dessa repetição. Ao desenvolver uma análise sobre o texto seminal de Gilpin, McNamara identifica que, para a EPI, as motivações humanas seriam fundamentalmente a busca por eficiência, pelo poder e pelo *status* social. Essa busca seria, por sua vez, fruto da natureza humana. O grande poder explicativo da EPI residiria no seu caráter multidisciplinar, pois, ao mesclar análises de ciência política, de história, de economia e de sociologia, a EPI galgaria degraus como ciência.

---

<sup>1</sup> Aqui entendido nos moldes do paradigma das ciências sociais proposto por Stevens (2002, p. 6), fundamentalmente, trata-se da rejeição da biologia como elemento explicativo do comportamento social humano.

<sup>2</sup> Para sermos justos, Reus-Smit (2005, p.196) deixa claro que as estruturas não materiais são tão importante quanto as estruturas materiais na formação dos interesses e motivos dos agentes. Entretanto, o que o autor postula como estruturas materiais também são socioculturais no sentido de que não são biológicas, mantendo-se, portanto, a ênfase nas relações sociais.

<sup>3</sup> Lake (2009, pp.48-49) identifica a *Open Economic Politics* (OEP) como o elemento definidor da EPI Americana, sendo a EPI Britânica todo o resto. Fundamentalmente a OEP significa que os interesses dos agentes derivam de sua posição na divisão internacional do trabalho, e as interações estratégicas são consequências desses interesses. McNamara (2009, p. 73), por sua vez, enfatiza que a Escola Americana significa a convergência para uma perspectiva teórica específica (o liberalismo), para uma posição ontológica específica (o racionalismo) e para um método específico (o quantitativo), sendo, portanto, uma monocultura científica, em oposição à Escola Britânica que representaria o pluralismo.

O que salta aos olhos nessa leitura é a contradição inescapável entre a origem na natureza humana e a ausência de qualquer ciência natural no apanhado que constitui a multidisciplinaridade da EPI. Aprofundemos a análise sobre a escola realista para encerrarmos o ciclo de críticas.

Se considerarmos as bases fundadoras da EPI, encontraremos lá uma afirmativa que parece contradizer o primeiro parágrafo desse texto, pois a base argumentativa dos realistas, ao tratarem a questão da guerra, assenta-se sobre a natureza humana. Por a natureza humana ser negativa e corrompida que o conflito existe. (DONNELLY, 2005, p. 30)

Essa importância dada à natureza humana pode ser enganosa, porque, apesar de lhe conferirem esse papel fundador no problema, os realistas partem de uma concepção relativamente limitada do que seja, de fato, a natureza humana, atendo-se, fundamentalmente, às formulações de Hobbes, que elenca três pontos a partir dos quais se pode concluir que o conflito seja inevitável. (DONNELLY, 2005, p. 32)

Em primeiro lugar, a igualdade das pessoas no estado de natureza, em segundo, o caráter anárquico da interação entre elas, e, por fim, as motivações, sucintamente elencadas como competição, desconfiança e glória. (DONNELLY, 2005, p. 32)

É possível extrair da etologia críticas a todos esses postulados. O quadro pintado por Hobbes indica um conjunto humano pré-social, o que é biologicamente um contrassenso, visto que os seres humanos são animais sociais, como nossos parentes mais próximos os chimpanzés, sobre os quais Yerkes, primatólogo norte-americano do século XX, afirmou que “um chimpanzé [sozinho] não é nenhum chimpanzé” (LORENZ, 2002, p. 200). Admitindo, nos moldes hobbesianos, um agrupamento humano social, porém, pré-cultural, ainda assim não seria possível afirmar inequivocamente o caráter anárquico das relações sociais, visto que a hierarquia é também um comportamento herdado em diversos animais sociais (TIGER, 1967, p. 89), sendo, portanto, uma variável presente mesmo no estado de natureza. Por fim, a afirmativa de que os motivos humanos seriam fundamentalmente esses três representa uma simplificação excessiva do comportamento humano, indo em direção contrária à proposta pela etologia, que reconhece uma complexidade crescente nos comportamentos animais. (TINBERGEN, 1963, p. 414-415)

Considerando o próprio reconhecimento de Hobbes sobre a não existência do estado de natureza (DONNELLY, 2005, p. 33), veremos que a hipótese realista sobre o que consiste a natureza humana não se constitui a partir da observação da mesma por algum tipo de processo científico. Assim sendo, as conclusões às quais a escola realista chega sobre o sistema interestatal e, em especial, sobre a guerra, podem ser diretamente contestadas se uma hipótese

alternativa e mais robusta<sup>4</sup> (porque embasada no campo das ciências naturais) sobre a natureza humana for levantada.

Podemos organizar o panorama acima a partir do antagonismo natureza-cultura: a cultura é o elemento luminoso, o caminho explicativo sobre o qual a ciência se debruça, já a natureza é o aspecto colocado nas sombras, sobre o qual paira o silêncio. Afinal mesmo a natureza humana, que ocupa uma posição fundamental em algumas das interpretações mais importantes, não é acessada ou compreendida a partir do conhecimento das ciências naturais, mas sim convertida em uma formulação cultural. Assim, uma vez que as escolas da EPI respondem aos seus problemas por meio de explicações unicamente culturais, a natureza encontra-se ausente.

Diante disso, convém perguntar o que aconteceria se déssemos um passo atrás no processo lógico e nos indagássemos no que constitui o lado natural da guerra, sua ontologia, sua gênese, seu simbolismo e as consequências disso.

Se restringimos o problema da guerra às instituições recentes, colocamos na questão uma roupagem institucional e o problema se revela como a manutenção ou as falhas dessa instituição. Numa colocação mais direta, as guerras são feitas porque existe uma determinada falha no Estado (ou um mecanismo próprio que não é uma falha, mas a própria forma de funcionar do Estado) que induz o conflito; ou ainda, é a desarticulação dos mercados que leva à guerra e a sua articulação que leva à paz.

Em qualquer caso fica postulada implicitamente uma proposição ontológica: a guerra é algo socialmente determinado e manifesta-se através do conjunto de instituições moldadas pelo ser humano ao longo de sua existência coletiva (sobretudo aquelas dos últimos séculos, notadamente, o Estado nacional).<sup>5</sup>

É necessário, entretanto, fazer ainda uma outra ponderação. Como a guerra pode ser algo institucional (ou, de maneira mais geral, um fenômeno social) se ela se manifesta com uma regularidade espantosa em sociedades as mais diversas possíveis? Dito de outra forma, como um problema social como a guerra pode ser identificado e expresso como tal quando se trata de um conflito tipicamente europeu (digamos a Guerra dos Trinta Anos ou a Primeira

---

<sup>4</sup> Como reconhecimento das limitações da abordagem realista no campo da EPI Donnelly (2005, p. 53) é enfático: “Realism simply fails to explain most of international relations. Anarchy, egoism and the distribution of capabilities cannot explain the vast majority of what happens in such relations.”

<sup>5</sup> Essa proposição constitui em essência, uma paráfrase da clássica citação de Clausewitz (1989, p. 87) de que a guerra é não apenas um ato político, mas a própria continuação da política por outros meios. Essa é a ideia fundamental de que a guerra existe subordinada à política, muito embora Clausewitz também reconheça (HOWARD, 1989 p. 28-29) que a guerra é uma síntese dialética entre a racionalidade política e a violência irracional (remetendo, portanto, a um elemento natural, que, apesar de citado, não é explorado analiticamente).

Guerra Mundial) ou quando se trata de conflitos entre tribos Ianomâmis no interior da Amazônia, sendo, portanto, localizado em sociedades tão diferentes?

A resposta que se pode formular é que, embora a guerra seja uma questão social, na concepção das ciências sociais, porque sempre se manifesta em uma sociedade específica, portando dotada de uma cultura específica, as suas raízes são pré-sociais (ou pré-institucionais ou pré-culturais), isto é, elas respondem a uma dinâmica associada à natureza humana.

Diante disso, torna-se necessário construir um debate e uma interpretação sobre a natureza humana que possa lançar alguma luz sobre o problema da guerra em categorias analíticas que antecedem as formulações culturais.

Com isso esclarecido, podemos avançar pelos três capítulos do trabalho. O primeiro corresponde à elaboração teórica do problema da natureza humana, no qual serão discutidas tanto a etologia quanto a psicologia analítica junguiana, de modo que possamos solidificar as bases sobre as quais será organizada a discussão posterior. O segundo capítulo dá início à parte analítica do trabalho, observando o caso da sociedade Tupi e as pressões ambientais às quais esse grupo esteve submetido durante a consolidação de sua presença na América do Sul e quais as soluções que surgiram para essas pressões. O terceiro capítulo é dedicado especificamente ao problema da guerra, reunindo as ideias dos capítulos anteriores para construir uma compreensão nova. Ao fim, está a conclusão.

## CAPÍTULO 1

### ARQUÉTIPOS E INCONSCIENTE COLETIVO – AS BASES TEÓRICAS

#### 1.1 FUNDAMENTOS ETOLÓGICOS

O primeiro passo a ser dado consiste, fundamentalmente, em situar a própria estrada e, em particular, o ponto de partida. No caso deste trabalho, devemos esclarecer o ponto de partida teórico sobre o qual será desenvolvida a análise posteriormente. Trabalharemos aqui com a união de duas áreas do conhecimento: de um lado com as ciências naturais, representadas pela etologia, e de outro com a psicologia analítica, em especial a teoria dos arquétipos.

Como vimos na introdução, a etologia busca estudar o comportamento animal (o que inclui o comportamento humano) a partir do método biológico, o que envolve mecanismos instintivos de deflagração desses comportamentos.

Instintivo é a palavra-chave que abre o caminho para a compreensão do argumento. Se considerarmos a visão predominante nas ciências sociais, causa certo espanto que o argumento parta justamente do elemento instintivo. Em especial, porque essa visão se estrutura a partir de uma dicotomia entre o instintivo (biológico ou inato são palavras que carregam o mesmo peso semântico) e o social, que, aqui funciona como um grande guarda-chuva que abriga tudo aquilo que é aprendido, adquirido ou que se refere à cultura. (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 26)

A lógica do argumento que esvazia o instinto de seu poder explicativo é simples. Dado que todas as crianças nascem com o mesmo arcabouço genético em qualquer lugar do mundo, não havendo distinções significativas no material genético de uma criança que nasça na Sibéria ou no Saara, as diferenças, que se verificam claramente entre os adultos, devem ser explicadas pela cultura, que consiste justamente naquilo que se transmite socialmente. Assim, o inato corresponde ao campo semântico daquilo que é igual, e o cultural, ao que é diferente. Como igual e diferente compõem uma dicotomia, inato e social são a versão particular desse antagonismo geral. O que é inato está nas crianças, que são iguais, o que é cultural está nos adultos, que são diferentes. (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 26)

Entretanto, essa dicotomia entre o biológico e o social é uma dicotomia falsa do ponto de vista dos etólogos, não porque igual e diferente não formem uma dicotomia por si só, mas



porque a relação entre os termos não procede como apresentado pelo campo das ciências sociais<sup>6</sup>.

A estrutura-chave do argumento culturalista consiste em um par de trinômios. De um lado está criança-inato-igual e do outro adulto-cultural-diferente. A seguir, serão apresentadas três críticas que visam à desconstrução desses trinômios.

**Crítica 1:** Apesar de as crianças serem iguais, elas não são iguais da forma que se coloca.

Há um grande problema na definição daquilo em que consiste a mente da criança. Admite--se, ainda que com relutância, que exista uma natureza humana, mas que essa natureza consista, simplesmente, na capacidade de aprender. O cérebro infantil é, portanto, uma máquina muito bem calibrada capaz de absorver tudo aquilo que a cultura lhe apresente sem que esse mecanismo esteja geneticamente relacionado ao conteúdo da aprendizagem. (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 26 e 34)

Entretanto, na realidade:

(...) a arquitetura psicológica humana contém muitos mecanismos evoluídos que são especializados na resolução evolutiva de problemas adaptativos de longa data e esses mecanismos possuem formatos representacionais, procedimentos e deixas que apresentam um conteúdo específico.<sup>7</sup> (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 34, tradução nossa)

Isso significa que a criança não aprende tudo o que é mostrado, mas sim que ela aprende tudo o que está programada para aprender.

Se o próprio conteúdo da aprendizagem é condicionado pela estrutura genética da espécie humana, então o processo de diferenciação que se segue entre os grupos sociais ou não deve ser tão diferenciador assim ou não deve ser exclusivamente cultural, respondendo a algumas dinâmicas biológicas no processo. Em verdade, o que acontece é um pouco dos dois.

O cerne da questão é que a diferenciação não é um fenômeno exclusivamente cultural. Organismos com códigos genéticos idênticos se manifestam de maneiras diferentes, isto é, diferenciam-se ao longo da vida por conta tanto das influências do ambiente<sup>8</sup> quanto por dinâmicas biológicas internas. Isso corresponde à diferença entre genótipo (a sequência de

<sup>6</sup> A ideia de campo das ciências sociais faz referência ao Standard Social Sciences Model (TOOBY e COSMIDES, 1992) e ao paradigma da tábula rasa, de Stevens e Price (2000; STEVENS, 1993, 2002).

<sup>7</sup> No original: "(...) the human psychological architecture contains many evolved mechanisms that are specialized for solving evolutionarily long-enduring adaptive problems and that these mechanisms have content-specialized representational formats, procedures, cues, and so on".

<sup>8</sup> O leitor deve manter em mente que a cultura também é um elemento ambiental e, portanto, molda biologicamente a manifestação específica de um organismo, apesar disso, o argumento central aqui é o de que, por mais que a cultura tenha influência na diferenciação, ela não é uma condição necessária..

DNA) e fenótipo (a manifestação observável do organismo no mundo). Da mesma forma, pessoas de grupos distintos apresentam os mesmos mecanismos evoluídos (análogos ao genótipo), mas a forma que nós possuímos de observá-los mostra uma infinidade de mecanismos manifestos diferentes (análogos ao fenótipo). (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 45)

O exemplo típico é a linguagem. Todas as crianças do mundo aprendem a falar com a mesma idade. Se observarmos apenas a língua falada, teremos a expressão da diferença, cada grupo fala uma língua, de modo que as crianças aprendem línguas diferentes, o que leva à conclusão de que ocorre uma diferenciação a partir de uma base comum e que essa diferenciação se dá pela cultura. Por mais que essa conclusão seja correta, ela é incompleta. (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 45)

A grande questão não é por que existem línguas diferentes, mas por que todas as crianças, em todos os lugares, em todas as épocas aprendem a falar na mesma idade. Se a diferenciação fosse um fenômeno exclusivamente cultural e a mente infantil uma máquina onipotente em termos de aprendizagem, as crianças do mundo deveriam diferenciarem-se rumo à vida adulta, aprendendo qualquer assunto, sem qualquer tipo de viés para a linguagem e, sobretudo, sem essa coincidência etária.

Nas palavras de Lorenz (1981, p. 11): “A criança não aprende a falar, a criança apenas aprende o vocabulário da língua específica da tradição cultural na qual aconteceu de ela nascer.”<sup>9</sup>

O leitor deve notar que não se retira a cultura como elemento de diferenciação, o que se coloca é que a cultura é um elemento específico de um processo que ocorre constantemente mediado pelo elemento biológico inato. A língua é, não uma expressão pura da cultura (algo que, na realidade, não existe), mas sim um composto, sintetizado pelas influências culturais às quais a criança está exposta e pelo imperativo biológico que se coloca sobre ela para aprender o vocabulário do grupo.

### **Crítica 2:** Os adultos são diferentes, mas também são iguais.

Um exemplo interessante para ilustrar o problema da diferenciação entre adultos é a questão das expressões faciais. É parte das normas de uma sociedade que determinadas

---

<sup>9</sup> No original: “The child does not learn to talk; the child learns only the vocabulary of the particular language of the cultural tradition into which it happens to be born”.

expressões faciais sejam suprimidas, ocultadas ou enfatizadas, dependendo da situação em que uma pessoa se encontre. O conjunto de regras a ser seguido é aprendido ao longo da vida e depende, sobretudo, da cultura. (EKMAN, 1989, p. 147)

Entretanto, isso não significa dizer que a própria expressão facial seja culturalmente determinada. De maneira mais incisiva, podemos dizer que as expressões faciais são universais.

Evidentemente, essa é uma afirmativa grave e, portanto, precisa de algum substrato experimental para ser corroborada. Tomemos como ponto de partida um experimento realizado, em 1969, na Nova Guiné.

Para a realização da experiência foram reunidas pessoas do Brasil, Estados Unidos, Argentina, Chile e Japão com grau de instrução similar. Além de grupos nativos de Bornéu (os Sadong) e da Nova Guiné (os Fore). A cada participante foram mostradas fotos de pessoas de diferentes culturas para verificar se uma determinada expressão seria associada, com regularidade, a uma determinada emoção entre todos os participantes, à revelia da cultura nativa. (EKMAN, 1971, p. 124-125)

O resultado obtido validava a hipótese de que as expressões faciais eram universalmente reconhecidas, uma vez que o reconhecimento expressão-emoção aconteceu em todas as culturas analisadas, embora esteja registrado que ocorreu com maior intensidade nas culturas ocidentais. Experimentos similares, posteriores, com outros grupos culturais, indicaram os mesmos resultados. (EKMAN, 1971, p. 125)

Críticos desses experimentos apontaram, com razão, que havia uma falha estrutural na sua realização. Apesar da utilização de culturas não ocidentais, como os Fore e os Sadong, na construção da amostra populacional para o teste, os representantes dessas culturas já haviam passado por algum processo de aculturação ocidental, de modo que o resultado ficava comprometido. Afinal, eles poderiam ter aprendido o conjunto de expressões tipicamente ocidentais a partir do convívio com colonizadores ou com a produção cinematográfica da época. (EKMAN, 1971, p. 125)

Era preciso, então, testar a hipótese de que membros de uma cultura isolada do ocidente devem identificar a mesma emoção que membros de uma cultura ocidental ou oriental moderna.

Para isso, foi realizado um experimento similar, porém com uma amostra diferente. No novo estudo foram selecionados dois grupos dos Fore da Nova Guiné. De um lado, nativos que tiveram um contato mínimo com os grupos ocidentais, isto é, não aprenderam inglês, não viram filmes ocidentais, não trabalharam para ocidentais, não moraram em cidades do

governo ou assentamentos ocidentais. Do outro lado, indivíduos da mesma cultura que tiveram o maior contato com o ocidente. Esses sabiam inglês, viram filmes, viveram em assentamentos ocidentais ou numa cidade governamental e estudaram em uma escola formal por mais de um ano.

Três imagens contendo expressões faciais foram mostradas simultaneamente a cada um dos participantes enquanto uma história era lida. Ao término da história, a foto que representasse a expressão (felicidade, tristeza, raiva, surpresa, desgosto ou medo) relacionada à narrativa deveria ser apontada. (EKMAN, 1971, p. 125-126)

O resultado foi que, à exceção de uma expressão (distinção entre surpresa e medo), os resultados dos nativos isolados se equipararam aos das culturas ocidentais. O que é consistente com outros estudos como filmagens das expressões em situações naturais de grupos isolados e com estudos de crianças que nasceram cegas. (EKMAN, 1971, p. 128)

Esse resultado é corroborado por um estudo mais recente (CRIVELLI et al., 2016), no qual uma amostra de adolescentes das ilhas Tobriand apresentou altíssima correlação entre a expressão de um sorriso e a emoção de felicidade. Por outro lado, o mesmo grupo identificou uma expressão facial ofegante (*gasping face*) como medo e ameaça, o que difere da leitura, comum no ocidente, de ser uma expressão representativa de medo.

Naturalmente, não podemos basear a afirmativa inicial em apenas um experimento, de modo que convém analisarmos mais profundamente o debate em torno da universalidade das expressões faciais. O primeiro trabalho científico sobre o tema foi publicado por Darwin, em 1872 (*The Expression of the Emotions in Man and Animals*):

Darwin afirmou que nós não podemos entender a expressão emocional humana sem entender a expressão dos animais, porque, ele argumentou, nossas expressões emocionais são, em larga medida, determinada por nossa evolução.<sup>10</sup> (EKMAN, 1989, p. 144, tradução nossa)

Ekman (1989, p. 145) levanta alguns pontos que podem ter minimizado o impacto do trabalho de Darwin e a sua capacidade de instigar o debate: a antropomorfização dos animais, que feriu algumas suscetibilidades, em especial as dos que se recusavam a admitir que os animais tenham emoções; o uso de evidências anedóticas; a ênfase no caráter inato das expressões, colocação que não foi bem recebida no ambiente culturalista; a adoção de princípios lamarckistas que caíram em desuso; e, por fim, uma ênfase no método dedutivo dentro de um contexto que demandava uma abordagem mais indutiva.

---

<sup>10</sup> No original: "Darwin claimed that we cannot understand human emotional expression without understanding the expressions of animals, for, he argued, our emotional expressions are in large part determined by our evolution".

Apesar do sucesso inicial do trabalho de Darwin, as críticas ganharam espaço, e o assunto permaneceu no limbo intelectual até a década de 1960, quando foram organizadas as bases teóricas e foram realizados experimentos empíricos.

Deve-se notar que nem todos os experimentos foram realizados por cientistas dispostos a comprovar a universalidade das expressões. Ekman relata que, após o experimento de 1969 (indicado acima), dois cientistas se dispuseram a contestá-lo:

Karl Heider e Eleanos Rosch estavam céticos acerca dos resultados, acreditando que as expressões faciais eram uma especificidade cultural. Em 1970, em uma viagem de campo para o Irian ocidental [parte ocidental da Nova Guiné], eles repetiram o experimento com os Dani, uma cultura ainda mais remota que os Fore do Sul. Eles obtiveram uma réplica quase perfeita dos resultados de Ekamn e Friesen [o estudo de 1969].<sup>11</sup> (EKMAN, 1989, p. 153, tradução nossa)

A partir daí, diversos outros estudos foram realizados, o que o levou a afirmar que:

Embora um estudo apenas, ou apenas um dos três tipos de pesquisa, não seja conclusivo, coletivamente eles proporcionam um grande corpo de evidências consistentes para a universalidade de, pelo menos, algumas expressões faciais de emoções. Uma pessoa poderia afirmar que nem toda cultura no mundo foi estudada e, por isso, a universalidade não estaria estabelecida. (...) Embora nem toda cultura tenha sido estudada, muitas foram. As culturas estudadas foram não ocidentais, assim como ocidentais; não letradas, assim como letradas. Não apenas um investigador esteve envolvido, mas sim muitos investigadores trabalhando de maneira independente. Não apenas os que estavam buscando evidências da universalidade as encontraram, mas também o fizeram aqueles que buscavam questionar essa universalidade.<sup>12</sup> (EKMAN, 1989, p. 154, tradução nossa)

Essa colocação de Ekman corrobora a ideia de que, por mais que os adultos apresentem diferenças nítidas em termos culturais, há um substrato por trás que indica a existência de similaridades e que pode ser captado. Dada a hipótese inicial, podemos colocar esse substrato como o elemento biológico, a natureza humana.

Como último argumento em defesa da universalidade das expressões faciais e de modo a construir uma ponte com a primeira crítica (sobre o que de fato consiste a mente infantil), vale a pena trazer um experimento feito com crianças (FOX e DAVIDSON, 1988) para avaliar a qualidade do sorriso delas. Convém uma explicação e uma interpretação, seguimos a que nos oferece Ekman (1989, p. 155-156).

---

<sup>11</sup> No original: "Karl Heider and Eleanor Rosch were skeptical of these findings, believing that facial expressions are culture specific. In 1970, on a field trip to West Irian, they repeated this study with the Dani, a more remote culture than the South Fore. They obtained a near perfect replication of Ekman and Friesen's results".

<sup>12</sup> No original: "Although no one study, nor just one of the three kinds of research, would be conclusive, collectively they provide an enormous body of consistent evidence for the universality of at least some facial expressions of emotions. One could maintain that not every culture in the world has been studied, and therefore universality is not established. (...) Although not every culture has been involved, many have. The cultures studied have been non-Western as well as Western; non-literate as well as literate. Not just one investigator has been involved, but many investigators working independently. Not just those who were attempting to find evidence of universality have found such evidence, but so too have those who were attempting to challenge it".

Um anatomista francês do século XIX chamado Duchenne descreveu a atuação muscular que havia por trás do sorriso, destacando que havia dois grupos de músculos em ação. O primeiro é o músculo zigomático maior que fica localizado na região das bochechas e o segundo é o músculo orbicular do olho, localizado, como o nome indica, ao redor do olho.

Muito embora o músculo zigomático possa ser voluntariamente contraído, puxando o sorriso, a contração do músculo orbicular não é voluntária criando uma distinção entre um sorriso incompleto e um sorriso completo.

O sorriso incompleto é típico de situações em que é requisitado que se sorria para esconder uma emoção negativa, enquanto o sorriso completo está relacionado a situações genuínas de felicidade.

Por exemplo, em bebês de 10 meses (conforme o estudo de Fox e Davidson, 1988) os sorrisos completos são mais frequentes em resposta à presença materna, enquanto os sorrisos incompletos são mais frequentes na frente de estranhos.

Também se constatou que o sorriso completo, e apenas ele, está associado à ativação da parte frontal esquerda do cérebro (medida por eletroencefalogramas, EEG), o que corresponde justamente ao padrão verificado em situações positivas de afeto.

Assim, foi desenhado um quadro que corrobora a ideia de que as expressões faciais, em particular o sorriso<sup>13</sup>, são universais e, em alguma medida, inatas.

Naturalmente foram levantadas críticas à leitura universalizante por parte de teóricos culturalistas. Eles argumentavam que uma expressão como o sorriso estava associada a emoções as mais diversas, não restritas ao campo da felicidade, e estavam sujeitas às mais variadas regras sociais, como, por exemplo, as esposas de samurais que deviam sorrir ao saber que seu marido fora morto em batalha.

Essa crítica apresenta dois grandes problemas, um de cunho metodológico e outro de cunho teórico. O problema metodológico é relativamente simples, uma palavra como ‘sorriso’ pode se referir a uma miríade de expressões faciais, trata-se de uma descrição imprecisa (um exemplo de fácil acesso é a distinção entre o sorriso completo e o incompleto feito acima). Agrupar sob o rótulo de ‘sorriso’ diversas expressões faciais apenas porque os cantos dos lábios sobem relativamente ao resto dos lábios é impreciso e leva a conclusões equivocadas. (EKMAN, 1989, p. 147)

---

<sup>13</sup> Fica o registro de que, dentre todas as emoções apresentadas nos estudos empíricos, a que apresenta maior taxa de reconhecimento e correlação (beirando os 100%) é a de felicidade, indicando a força que o vínculo afetivo do sorriso possui mesmo dentro da vida adulta (para as correlações, ver EKMAN, 1971 e RUSSELL, 1994).

O problema teórico é mais grave. Os teóricos culturalistas tratam as expressões faciais pelos extremos: ou sendo completamente involuntárias, e por isso universais, ou sendo completamente voluntárias, e por isso aprendidas e culturais. Como elas nunca são completamente involuntárias, o processo de eliminação leva à ideia de que elas sejam, necessariamente aprendidas e, portanto, culturais. No entanto, a realidade é diferente, e a expressão facial que se observa é produto tanto do elemento inato quanto de uma tentativa da cultura de moldar essa tendência natural de acordo com um grupo de regras. (EKMAN, 1989, p. 148)

É esse problema que nos leva à crítica seguinte.

**Crítica 3:** Igualdade e diferença dependem do grau de generalidade.

A ideia de que igualdade e diferença sejam elementos discretos que compõem uma dicotomia simples é problemática. Não porque essa leitura em particular não possa ser proposta, mas porque uma vez que ela seja a base de análise não há muito o que se possa fazer.

Se juntássemos tudo aquilo que existe no mundo e organizássemos nessas duas categorias de igual ou diferente, de modo que, para considerar um elemento distinto de outro bastasse a menor das menores diferenças. O resultado seria imediato, tudo aquilo que existe estaria na categoria do diferente, não havendo qualquer unidade entre quaisquer dois elementos. Por exemplo:

Distinções podem ser facilmente encontradas e multiplicadas infinitamente, e é uma tarefa fácil trabalhar de trás para frente de alguma diferença em particular para encontrar um quadro de referência no qual a diferença é relevante (por exemplo, enquanto “mães” podem existir tanto lá quanto aqui, a maternidade aqui é completamente diferente da maternidade lá, porque as mães lá não são sequer conceitualizadas como parentes de sangue, mas sim como a esposa do pai etc. etc.).<sup>14</sup> (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 44, tradução nossa)

O problema desse expediente é a paralisia a que ele induz: sendo todas as coisas diferentes, não podemos traçar paralelos entre elas, pois todo paralelo traçado se quebrará diante do particular.

---

<sup>14</sup> No original: “Distinctions can easily be found and endlessly multiplied, and it is an easy task to work backward from some particular difference to find a framework from which the difference matters (e.g., while ‘mothers’ may exist both there and here, motherhood here is completely different from motherhood there because mothers there are not even conceptualized as being blood kin, but rather as the wife of one’s father, etc., etc.)”.

Podemos resolver esse problema se alterarmos o critério do que configura a relação igualdade e diferença. Em vez de pensarmos em uma igualdade e diferença absolutas ou unidimensionais, podemos postular que aquilo que é igual ou diferente só é igual ou diferente quando um conjunto de critérios, uma dimensão em particular ou um grau de generalidade está sendo utilizado. Porque: “(...) se alguma coisa é variável ou constante não está ‘no mundo’; é também uma função do sistema de categorização e descrição que foi escolhido e aplicado.”<sup>15</sup> (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 44, tradução nossa)

Assim, a estrutura do trinômio que organiza os pares biologia-igual e cultura-diferente retrata simplesmente um grau de generalidade em particular. Dessa forma, a própria associação entre cultura e diferença fica fragilizada. Se os adultos são culturais porque são diferentes, isso ocorre porque a análise se faz a partir de um grau específico. Fosse outro grau poderíamos retratar os adultos como biológicos, pois nesse âmbito eles seriam iguais e não diferentes.

A conclusão que esse argumento gera é relativamente simples, o problema não é apenas a determinação de igualdade e diferença, mas a ideia de que exista uma dimensão de análise que permita fazer essa distinção inequivocamente. Cabe ao discurso lógico ponderar não se os adultos (as sociedades) ao redor do mundo são iguais ou diferentes, mas sim em que medida eles são iguais e em que medida são diferentes.

Nesse esquema, o debate entre culturalistas e etologistas se volta para a questão de que consiste a natureza humana. Dos primeiros vem a ideia de que a natureza humana consiste na capacidade para a cultura (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 28 e 29). Por sua vez, os segundos defendem que existe uma especialização maior do próprio processo de aprendizagem; fundamentalmente, isso significa que, se a mente humana fosse apenas uma máquina capaz de aprender, sem nenhum conteúdo *a priori*, então ela nunca teria conseguido se adaptar, muito menos aprender (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 34).

Temos, portanto, três pontos de crítica ao par inicial de trinômios (criança-inato-igual e adulto-cultural-diferente):

- a) nem tudo que é inato encontra-se na criança, há conteúdos biológicos, instintivos, que se manifestam apenas nos adultos;
- b) nem tudo que é adulto é diferente, conforme os estudos interculturais mostram;
- c) diferente e igual são uma questão mais da lente de análise do que do objeto analisado.

---

<sup>15</sup> No original: “(...) whether something is variable or constant is not just ‘out in the world’; it is also a function of the system of categorization and description that is chosen and applied”.



Há uma variável em comum entre esses pontos: todos são conclusões geradas a partir de pesquisadores fundamentados no campo da biologia. Assim, paira no ar a impressão de um não diálogo, afinal, os biólogos falam da biologia de modo que qualquer conclusão ou teoria postuladas sobre a antropologia ou a ciência política nascem como ideias estranhas e estrangeiras.

A fim de remediar essa percepção do não diálogo faremos uma segunda incursão a esse debate. Se nessa primeira parte do capítulo seguimos um percurso que nascia nas ciências biológicas e desaguava nas ciências humanas, agora faremos o percurso inverso e partiremos das próprias ciências humanas.

## 1.2 A PSICOLOGIA ANALÍTICA

O nosso ponto de partida para esta segunda etapa do capítulo pode parecer inusitado e despropositado ao leitor, afinal, partiremos da psicologia analítica junguiana, que recebeu mais crítica do que apoio no campo das ciências sociais. A título de exemplo, Herbert Marcuse, da escola de Frankfurt, dedicou duas linhas pouco amigáveis do epílogo de *Eros e Civilização* para definir a escola junguiana e traçar seu desenvolvimento ao declarar que: “Na ‘ala direita’ da psicanálise, a psicologia de Carl Jung cedo se tornou uma obscurantista pseudomitologia”. (MARCUSE, 1986, p. 202)

Assim sendo, nosso primeiro passo para estabelecer uma leitura interessante da obra junguiana é desconstruir essa ideia de obscurantismo. Para isso, será necessário abordar seus dois conceitos principais: o inconsciente coletivo e os arquétipos. Além de situá-lo em seu contexto intelectual.

Começamos pelo inconsciente, que, ainda sem o predicado de coletivo, foi formulado, inicialmente, como uma ideia filosófica por Carus e Von Hartmann no século XIX, sendo severamente atacada por questionamentos materialistas e empiricistas, até gradualmente ressurgir no campo da medicina e da psicologia, sobretudo a partir da contribuição de Freud. (JUNG, CW 9/1, para. 2)<sup>16</sup>

Esse inconsciente, ou antes, essa camada do inconsciente, que identificaremos como inconsciente pessoal, seguindo o encadeamento de ideias de Jung, adquire existência no indivíduo a partir de suas experiências pessoais, que já estiveram alguma vez na consciência,

---

<sup>16</sup> Para este trabalho, adotamos o padrão internacional de citação das obras completas de Jung (Collected Works, CW), a indicação apresenta o volume, o tomo e o parágrafo. Assim, CW 9/1, para. 2 significa que nos referimos ao volume 9, ao tomo 1 e ao parágrafo 2. Esse modelo torna mais fácil a busca em edições diferentes.

mas que, por terem sido esquecidas ou reprimidas, acabaram adormecendo nessa camada pessoal. Por sua vez, o inconsciente pessoal repousa (ou antes, tem suas raízes) sobre o inconsciente coletivo, que consiste, não de experiências pessoais, mas sim de experiências coletivas que, ao longo das gerações de seres humanos, consolidaram-se na psique através de um mecanismo de hereditariedade. (JUNG, CW 9/1, para. 88)

Por ser hereditário e comum ao gênero humano, o inconsciente coletivo é universal e não particular e, portanto, manifesta-se, de modo geral, da mesma maneira em todos os lugares e em todas as pessoas, constituindo assim “um substrato psíquico comum de natureza suprapessoal que está presente em cada um de nós”<sup>17</sup>. (JUNG, CW 9/1, para. 3, tradução nossa)

Existe, portanto, na psicologia analítica, um diálogo entre duas instâncias, de um lado o inconsciente coletivo e do outro o aspecto consciente da personalidade. Esse caráter dialógico não representa propriamente uma ruptura do pensamento junguiano com a tradição ocidental, ao contrário, pode-se identificá-lo como um elemento de continuidade dentro da própria tradição germânica:

As teorias de Kant, Goethe, Schiller, Hegel e Nietzsche foram especialmente influentes na formação do modelo teórico próprio de Jung através da lógica dialética e do jogo de opostos.<sup>18</sup> (DOUGLAS, 2008, p. 24, tradução nossa)

Considerando a escola clássica junguiana, Hart (2008, p. 101) aponta que, para Jung, o conflito entre opostos era parte constituinte e necessária da estrutura psíquica humana, especialmente por ser a energia geradora dos símbolos, que teriam qualidades simultaneamente racionais (ou conscientes) e irracionais (ou inconscientes).

A descrição feita por Hart pode ser legitimamente interpretada a partir de um vocabulário hegeliano, como o faz Douglas (2008, p. 24) ao situar Jung na tradição filosófica alemã:

Jung acreditava que a vida se organizava em polaridades fundamentais (...). Ele também via que cada polaridade continha a semente de seu oposto ou estava em íntima relação com ele. Para Jung, ambos os pares de opostos – a tese e antítese hegelianas – são reconhecidos como pontos de vista válidos, assim como é a síntese para a qual ambas conduzem.<sup>19</sup> (DOUGLAS, 2008, p. 24, tradução nossa)

---

<sup>17</sup> No original: “a common psychic substrate of a suprapersonal nature which is present in every one of us”.

<sup>18</sup> No original: “The theories of Kant, Goethe, Schiller, Hegel, and Nietzsche were especially influential in forming Jung’s own kind of theoretical model through dialectical logic and the play of opposites”.

<sup>19</sup> No original: “Jung believed that life organized itself into fundamental polarities (...) He also saw that each polarity contained the seed of its opposite or stood in intimate relation to it. For Jung, both pairs of opposites – the Hegelian thesis and antithesis – are valued as valid points of view, as is the synthesis to which they both lead”.

Fundamentalmente, isso significa que a psicologia analítica é dialógica em essência, pois, segundo ela, os fenômenos psíquicos são justamente resultado do diálogo entre os elementos da consciência (do ego) e do inconsciente (dos arquétipos, do inconsciente coletivo).

Essa proposição foi formulada por Jung através das seguintes imagens:

Sem dúvida, nós nos aproximaremos melhor da verdade concebendo que nossa psique pessoal e consciente edifica-se sobre as grandes fundações de uma disposição mental geral e herdada que, como tal, é inconsciente e implícita, e que, portanto, nossa psique individual está para a psique coletiva um pouco como o indivíduo está para a sociedade.<sup>20</sup> (JUNG, 1964, p. 62-63, tradução nossa)

As duas metáforas trazidas por Jung (o edifício e o indivíduo na sociedade) são relevantes por enfatizarem o caráter relacional que existe entre o inconsciente coletivo e a consciência.

Douglas (2008, p. 25) reconhece a influência exercida por Kant na psicologia analítica, especialmente no que tange à divisão do mundo em um domínio fenomênico e outro noumênico e à existência de elementos *a priori* que condicionam nossa percepção. Os paralelos que se estabelecem são claros: o mundo dos fenômenos corresponde à parcela consciente da psique, o mundo noumênico, à parcela inconsciente e os arquétipos constituem a versão junguiana dos *a priori* kantianos.

Essa leitura possui seus méritos, sobretudo ao destacar os arquétipos como uma estrutura apriorística. Porém, existe uma diferença crucial entre o argumento junguiano e o argumento kantiano que precisa ser exposta, por representar um importante nexos explicativo na relação entre a psicologia analítica e a etologia.

Kant, através das antinomias, busca refutar o realismo transcendental e apresentar o idealismo transcendental como solução (PINTO, 2002, p. 378), isso significa que aquilo que é transcendente, portanto parte do domínio do noumeno, não pode ser considerado como algo real, como algo que faz parte do domínio do fenômeno; o noumeno corresponde a algo de outra natureza. Para que esse argumento seja válido, os domínios fenomênico e noumênico precisam ser completamente distintos.

É nesse ponto que aflora a diferença entre Jung e Kant. Por mais que o arquétipo compartilhe características com o noumeno kantiano, Jung não o isola do mundo fenomênico; o que o afasta da concepção kantiana e o aproxima de Schopenhauer. Brooks elucida esse movimento:

Sucessor de Kant, Schopenhauer adaptou a divisão kantiana entre fenômeno, noumeno e causalidade para seus próprios propósitos. Diferentemente de Kant,

---

<sup>20</sup> No original: “On se rapprochera sans doute au mieux de la vérité en concevant que notre psyché personnelle et consciente s’édifie sur les larges fondements d’une disposition mentale générale et héritée qui, en tant que telle, est inconsciente e implicite, et que, dès lors, notre psyché personnelle est à la psyché collective un peu ce que l’individu est à la société”.

Schopenhauer colocou que a ‘Vontade’ (coisa em si/id/inconsciente) manifestava no ‘corpo inteiro’. (...) Tanto para Jung quanto para Schopenhauer, a ‘Vontade’, ou o noumeno era, *a priori*, inconsciente e fixado no corpo através dos instintos (...), portanto, acessível para a compreensão através dos objetos de experiência.<sup>21</sup> (BROOKS, 2011, p. 500, tradução nossa)

Esse enraizamento<sup>22</sup> do arquétipo no mundo fenomênico criado por Jung é o que enseja o diálogo com a biologia, sobretudo a etologia desenvolvida por Lorenz, que faz o mesmo movimento, partindo não da psicologia analítica, mas sim da teoria darwinista ao desenvolver uma explicação evolucionária para o *a priori* kantiano. (LORENZ, 1982)

A ideia de um substrato psíquico que seja comum à humanidade inteira é uma colocação forte, necessitando, portanto, de um embasamento teórico que a sustente. A afirmação em si pode causar certo estranhamento, mas não consiste em algo absurdo, como a princípio se pode pensar. É necessário elucidar seus detalhes.

Jung propõe a existência de um substrato psíquico. Posto que isso existe, é preciso indagar o que o compõe. Nesse aspecto, Jung é direto; o arquétipo é conceito correlato indispensável para o inconsciente coletivo, pois o inconsciente coletivo é composto essencialmente de arquétipos. (JUNG, CW 9/1, para. 88/89)

A firmeza da definição, contudo, é mais aparente do que real, dado que o arquétipo é um dos conceitos mais difíceis de definir dentro da obra junguiana. Dificuldade derivada não apenas do conceito em si, mas da multiplicidade de críticas que alvejaram a formulação inicial, de uma relutância inicial de Jung em defini-lo a contento e mesmo de sua tendência para intercambiar os conceitos de arquétipo e imagem arquetípica em algumas de suas passagens.

O esclarecimento do que vem a ser um arquétipo é tarefa que demanda energia; começaremos por uma definição mais simples e, posteriormente, galgaremos degraus de dificuldade. Assim, para sistematizar o conceito, trataremos as definições apresentadas nos dicionários de psicologia e depois as contrastaremos com algumas leituras realizadas por pós-junguianos.

Colman (2003) apresenta o arquétipo como uma "estrutura ou padrão mental herdado que forma o inconsciente coletivo, observável apenas através de suas manifestações no

<sup>21</sup> No original: “A successor to Kant, Schopenhauer adapted the Kantian division between phenomena, noumena, and causality to his own purposes. Unlike Kant, Schopenhauer posited that the ‘Will’ (thing-in-itself/id/unconscious) manifested in the ‘whole body’. For both Jung and Schopenhauer, the ‘Will’, or noumenon was *a priori*, unconscious, and grounded in the body through the instincts (for Jung, via the psychoid archetype), and therefore accessible for comprehension through the objects of experience”.

<sup>22</sup> A título de ilustração desse enraizamento, Jung (1964, p. 63) busca na similaridade anatômica do funcionamento cerebral uma hipótese para justificar a recorrência dos comportamentos arquetípicos.

comportamento"<sup>23</sup>, acrescentando ainda que está associado a experiências universais, como nascimento, morte e maternidade. Por sua vez, Matsumoto (2009, p. 50) destaca o caráter hereditário do arquétipo e o seu desenvolvimento ao longo de experiências consistentes, repetidas ao longo das gerações. Por fim, Statt (1998, p. 9) apresenta o arquétipo como um padrão de comportamento hereditário.

Dessas três definições podemos extrair três traços marcantes do conceito de arquétipo, quais sejam:

- a) ele não é observável por si, só podemos percebê-lo através de suas manifestações no mundo, isto é, através das imagens arquetípicas;
- b) ele se desenvolveu por meio das experiências cotidianas, repetidas e sistemáticas de nossos antepassados;
- c) ele é um padrão de comportamento.

Apesar da clareza definicional trazida pelos dicionários de psicologia, é preciso reconhecer que ela é mais superficial do que aparenta.

Partindo do debate elaborado entre os pós-junguianos, sobretudo na década de 2000, é necessário reconhecer que dentro do conceito de arquétipo formulado por Jung residem, simultaneamente, duas categorias de elementos distintas. De um lado estão os elementos desenvolvidos e herdados por um processo genético e que se manifestam de forma relativamente constante e similar em todas as populações conhecidas; de outro estão os elementos culturais que existem em diálogo com as tendências inatas.

É possível dividir o debate entre dois grupos em disputa, os defensores de uma abordagem mais culturalista, em especial, Hogenson (2004), Knox (2001, 2003), Merchant (2006) e Roesler (2012), e os defensores da linha biológico-genética, como Stevens e Price (2000) e Lewin (2009), além de Fordham (1957) e Neumann (1956), que antecedem o debate da última década.

O debate tem suas raízes na década de 1950 com um texto de Neumann (1956) no qual ele defende a tese de que a base argumentativa que deve sustentar o argumento junguiano é o elemento genético.

Neumann coloca no debate a ideia de os arquétipos equivalem aos instintos (NEUMANN, 1956, p. 127), ideia que já tinha sido postulada por Jung em 1919:

---

<sup>23</sup> No original: "(...) an inherited mental structure or pattern, forming part of the collective unconscious, observable only through its manifestations in behaviour (...)".

Assim com seus instintos compelem o homem a um modo especificamente humano de existência, também os arquétipos forçam seus jeitos de percepção e apreensão em padrões especificamente humanos.<sup>24</sup> (JUNG, CW 8, para. 278, tradução nossa)

Posteriormente, em uma carta de 1958, Jung chega a sugerir que “os arquétipos eram tão próximos dos instintos animais que se poderia assumir serem o mesmo”<sup>25</sup> (LEWIN, 2009, p. 175, tradução nossa). Apesar disso, é muito difícil definir a relação entre arquétipo e instinto para Jung, pois foram várias as formulações tentativas que ele ofereceu. (LEWIN, 2009, p. 177)

De todo modo, a ideia de que os arquétipos seriam, na realidade, um conteúdo biológico psiquicamente manifestado já estava presente na obra original, ganhando mais relevância conforme o debate se apropriou dessa passagem.

Em verdade, a apropriação do conteúdo genético como sustentáculo argumentativo veio muito em função da indefinição do conceito de arquétipo presente na obra junguiana. Havia, nesse sentido, uma fragilidade teórica em defini-lo (LEWIN, 2009, p. 187). É essa fragilidade que leva Fordham (em paralelo com Neumann) a desenvolver uma abordagem biológica para demonstrar a existência do arquétipo. (ASTOR, 1995, p. 77)

A crítica que o outro lado do debate faz a esse postulado é a de que não existe vínculo genético que permita explicar a complexidade dos arquétipos aos quais se refere Jung e seus continuadores. Roesler (2012, p. 231) afirma que: “(...) todas essas capacidades mentais inatas estão em um nível tão primitivo que estão longe dos arquétipos dos quais estamos falando aqui.”

Esse trecho é crucial. Existe um encodamento genético que transmite sim determinadas capacidades simbólicas (no caso sentimento e emoções). O que o autor está dizendo é que essas capacidades não dão conta de explicar o conteúdo simbólico mais complexo de um mito, dos arquétipos “dos quais estamos falando aqui”.

Mas a resposta dos pós-junguianos do campo geneticista é justamente a simplificação do conceito de arquétipo, reduzindo-o ao padrão de comportamento que Roesler já apontara como uma possível definição de arquétipo. No fundo, Roesler está defendendo uma definição diferente do conceito e tentando refutar a abordagem geneticista a partir de uma tensão teórica entre aquele grupo e ele.

---

<sup>24</sup> No original: “Just as his instincts compel man to a specifically human mode of existence, so the archetypes force his ways of perception and apprehension into specifically human patterns”.

<sup>25</sup> No original: “(...) archetypes were so close to animal instincts that they could be assumed to be the same.”

O que se pode dizer é que existe, de fato, uma dimensão cultural e uma dimensão genética em jogo na definição de Jung sobre os arquétipos, e ambas precisam ser devidamente separadas para que o conceito faça sentido e não seja contraditório.

Essencialmente, o que está em debate não é tanto se existe um conteúdo geneticamente transmitido, mas qual a natureza desse conteúdo. O que passa pelo fato de como se define o conceito de arquétipo, enquanto Roesler complexifica o conceito a partir da incorporação dos elementos culturais, Stevens, Price e Lewin o simplificam, removendo os elementos culturais e focando no aspecto genético.

Stevens capta com precisão esse debate ao retomar uma citação da década de 1970: “Conforme E.O. Wilson, o mais influente dos sócio-biólogos, escreveu (1978): ‘A questão de interesse não é mais se o comportamento social humano é geneticamente determinado; mas sim o **quanto**.’”<sup>26</sup> (STEVENS, 2004, p. 27, tradução e grifos nossos)

Lewin (2009, p. 188) propõe uma separação conceitual entre o que ele chama de arquétipo imanente e de arquétipo inato. Enquanto o arquétipo inato é assim por si mesmo, o arquétipo imanente deriva de uma sequência lógica.

Sua definição diz que, uma vez que as causas de algo são geneticamente dadas, a consequência será universal (no sentido de serem tão universais quanto a genética). Em termos gerais: uma vez que A necessariamente causa B, sendo A uma condição genética, B será universal (nesse esquema, B representa o arquétipo imanente).

Lewin prossegue dando dois exemplos, o primeiro é o do arquétipo da mãe:

A conexão mãe-criança tem todo o comportamento inato e instintivo da amamentação e do colo materno para estabelecer-se. Arquétipos e instintos desse tipo podem ser chamados de inatos uma vez que esses padrões de comportamento mamífero são geneticamente fixados na biologia humana.<sup>27</sup> (LEWIN, 2009, p. 188, tradução nossa)

O segundo é o do arquétipo do paraíso. Enquanto o arquétipo maternal seria o exemplo clássico do caso inato, o do paraíso seria a manifestação do arquétipo imanente.

Em contrates, ideias simbólicas, como, por exemplo, o ‘estado celestial’, não são geneticamente alojadas na psique. As sementes da ideia de paraíso podem ter suas raízes emocionais numa situação arquetípica inata ou instintiva, mas não há nenhuma conexão direta e genética com os aspectos instintivos da relação mãe-criança. Assim, ideias como o paraíso não são instintivas, mas sua causa é universal, e, para todos os propósitos práticos, todas as imagens que elas engendram (como a

<sup>26</sup> No original: "As E.O.Wilson, the most influential of the sociobiologists, wrote (1978): ‘The question of interest is no longer whether human social behaviour is genetically determined; it is to what extent’".

<sup>27</sup> No original: “The mother-infant bond has all the innate instinctive behaviour of breast-feeding and cuddling to establish it. Archetypes and instincts of this sort can be termed innate as these mammalian behaviour patterns are genetically hard-wired into human biology”.

busca pelo paraíso perdido) são praticamente inevitáveis.<sup>28</sup> (LEWIN, 2009, p. 188, tradução nossa)

Seguindo seu raciocínio, Lewin (2009, p. 192) retoma duas definições gerais de arquétipo. A primeira é oferecida por Hobson (1973, p. 74, tradução nossa) e trata das imagens arquetípicas, ou das manifestações dos arquétipos imanentes. Assim, uma determinada imagem é arquetípica se:

- a) “o tema acontece em várias culturas em várias épocas”;
- b) “o motivo tem um contexto e significado funcional onde quer que ocorra”;
- c) “a imagem não pode ter sido adquirida por meio de educação, tradição, linguagem ou indiretamente por meio de ideias religiosas”.<sup>29</sup>

A essa lista, podemos juntar uma segunda, oferecida por Hubback (1989, p. 43) que Lewin (2009, p. 192-193, tradução nossa) apresenta:

- a) “arquétipos ocorrem com generalidade ou mesmo universalidade”;
- b) “arquétipos têm um propósito e, em geral integram temas psicológicos conflitantes”;
- c) “seu efeito é poderoso e numinoso”;
- d) “arquétipos estão associados a níveis de experiência corporal e instintiva.”<sup>30</sup>

Essas duas listas nos trazem dois pontos de apoio. Em primeiro lugar, juntamente com os demais autores apresentados, fica evidenciado o caráter universal dos arquétipos. Em segundo lugar, podemos, a partir delas, explorar os elementos genéticos que Stevens (2004) traz para o debate.

Ao trazer os elementos genéticos para o debate, Stevens revela o caráter não trivial da escolha pela psicologia junguiana. Porque fica posta a ponte clara que existe entre a dinâmica dos arquétipos e a dos instintos, o que significa que a teoria junguiana pode servir para traçar uma conexão entre o arcabouço simbólico e as respostas instintivas desenvolvidas pela seleção natural, em diálogo com os ambientes onde a espécie se formou.

---

<sup>28</sup> No original: “In contrast symbolic ideas, as for example the ‘heavenly state’, are not genetically lodged in the psyche. The seeds of ideas of heaven may have their emotional roots in an innate archetypal or instinctive situation, but there is no direct genetic connection with the instinctive aspects of the mother-child relationship. Thus ideas like paradise are not instinctive, but their cause is universal, and to all practical purposes the images they engender (such as the yearning for a lost paradise) are almost inevitable”.

<sup>29</sup> No original: “The theme must be shown to occur in many parts of the world in many ages. The motif must have a similar context and functional meaning whenever it occurs. The fantasy image must not have been acquired through education, tradition, language, or indirectly via religious ideas, and all motifs must be excluded which have been known and forgotten”.

<sup>30</sup> No original: “Archetypes occur generally, or even universally. Archetypes have a purpose and often integrate conflicting psychological themes. Their effect is very powerful and is sometimes numinous. Archetypes are associated with bodily, instinctive levels of experience”.



Justamente esse trabalho de conectar a psicologia analítica à dinâmica evolucionária é feito, principalmente, por Stevens e Price (2000; STEVENS, 1993, 2004), que inauguram o campo da psicologia evolucionária, e propõem, dentro da psicologia, uma abordagem aos problemas fora do paradigma da tábula rasa das ciências sociais, defendendo a tese de que existe um conjunto de comportamentos herdados, que não são aprendidos e podem se manifestar mesmo em circunstâncias distantes dos ambientes em que foram moldados.

Esses comportamentos herdados gerariam uma série de elementos universais nas diversas culturas do mundo. A esse respeito, Stevens retoma trabalhos anteriores de outros autores (Murdock, Fox e Brown) e elenca uma série desses universais:

De acordo com eles [Murdock, Fox e Brown], não se conhece nenhuma cultura humana que não possua leis sobre posse, herança e descarte de propriedades, procedimentos para resolução de disputas, regras que governem o cortejo [o namoro], o casamento, o adultério, e a ornamentação feminina, recato e ciúme sexual, divisão do trabalho por sexo (mulheres sendo responsáveis pela criação dos filhos, homens, predominantemente, pela política), tabus relacionados à comida e ao incesto, cerimônias de iniciação para os homens jovens, associações de homens que excluem mulheres, jogos de apostas, esportes atléticos, trabalho cooperativo, comércio, manufatura de ferramentas e armas, hostilidade contra outros grupos, regras de etiqueta que prescrevam formas de saudação, de dirigir-se aos outros, o uso de nomes pessoais, visitação, festejos [banquetes], hospitalidade, troca de presentes, e a realização de ritos funerários, diferenciação de status com base na estrutura social hierárquica, superstição, crença no sobrenatural, rituais religiosos, conceitos de alma, mitos e lendas, danças, homicídio, suicídio, homossexualidade, doenças mentais, cura pela fé, interpretação de sonho, medicina, cirurgia, obstetrícia e meteorologia. A lista poderia continuar.<sup>31</sup> (STEVENS, 2004, p. 25, tradução nossa)

A lista é extensa<sup>32</sup>, mas não é particularmente recente. No debate da antropologia, Lévi-Strauss já postulava a existência de universais, conforme nos aponta Iurato (2013, p. 19): “Lévi-Strauss foi levado a conceber um inconsciente estrutural como uma base universal para todo o pensamento humano de qualquer época e qualquer civilização, no qual se baseiam as leis comuns de tal pensamento.”<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> No original: “According to them, no human culture is known which lacked laws about the ownership, inheritance and disposal of property, procedures for settling disputes, rules governing courtship, marriage, adultery, and the adornment of women, sexual modesty and sexual jealousy, division of labour by sex (women being responsible for child-rearing, men predominantly for politics), taboos relating to food and incest, ceremonies of initiation for young men, associations of men which exclude women, gambling, athletic sports, co-operative labour, trade, the manufacture of tools and weapons, hostility to other groups, rules of etiquette prescribing forms of greeting, modes of address, use of personal names, visiting, feasting, hospitality, gift-giving, and the performance of funeral rites, status differentiation on the basis of a hierarchical social structure, superstition, belief in the supernatural, religious rituals, soul concepts, myths and legends, dancing, homicide, suicide, homosexuality, mental illness, faith healing, dream interpretation, medicine, surgery, obstetrics, and meteorology. The list could go on”.

<sup>32</sup> Uma versão mais completa da lista pode ser encontrada em Brown (1991).

<sup>33</sup> No original: “Lévi-Strauss was led to conceive a structural unconscious as a universal basis for every human thought of any epoch and any civilization, in which relies the common laws of such a thought”.

Trazer a figura de Lévi-Strauss para um argumento essencialmente junguiano parece contraditório à primeira vista, especialmente considerando a crítica incisiva<sup>34</sup> que o antropólogo faz diretamente a Jung:

É fácil ver, além disso, que algumas das mais recentes interpretações do pensamento mitológico originaram-se do mesmo gênero de equívoco sob o qual aqueles primeiros linguísticos trabalhavam. Consideremos, a princípio, a ideia de Jung de que um determinado padrão mitológico – o chamado arquétipo – possui um determinado significado. Isso é comparável ao erro defendido por muito tempo de que um som pode possuir uma certa afinidade com um significado.<sup>35</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1963, p. 108, tradução nossa)

Aqui surge um equívoco sério na análise de Lévi-Strauss: a tese de Jung não é que um arquétipo possui um significado correspondente, mas sim que um arquétipo é um padrão de organização de significados (ou experiências) culturalmente determinados. A analogia com o equívoco linguístico é, portanto, falsa.

O argumento de Lévi-Strauss é de que a tese junguiana se assemelha ao equívoco linguístico porque ambos postulam que uma determinada forma (o fonema ou o arquétipo) corresponde a um determinado conteúdo (significado).

Porém, a afirmativa acima é falsa porque o arquétipo não é a forma que contém o significado, mas sim o padrão de comportamento (pensamento, sentimento) que organiza as experiências sensíveis de um ser humano na forma simbólica, esta sim contém algum conteúdo de caráter social.

Portanto, o arquétipo antecede a forma. A afirmativa lévi-straussiana só seria verdadeira se Jung afirmasse que à mesma forma (símbolo) corresponde o mesmo significado. Mas a própria definição junguiana de símbolo (como algo cujo sentido é perpetuamente indefinível) impossibilita essa afirmativa.

Em verdade, a citação de Lévi-Strauss pode ser contestada ainda em outro nível: o que o antropólogo classificou como um “erro defendido por muito tempo”, isto é, a relação não arbitrária entre o som e o sentido da palavra, pode ser visto hoje como um grande acerto por parte dos linguistas.

Em um artigo recente (BLASI et al., 2016) foram apresentadas evidências significativas, reunidas a partir de um estudo que englobou 2/3 das línguas existentes no mundo, que

<sup>34</sup> O exemplo é ilustrativo de um tema relativamente recorrente na obra de Lévi-Strauss. D’Aquili (1975, p. 42) aponta que as críticas a Jung por parte do antropólogo francês manifestam-se também em *O Pensamento Selvagem e As estruturas elementares do parentesco*.

<sup>35</sup> No original: “It is easy to see, moreover, that some of the more recent interpretations of mythological thought originated from the same kind of misconception under which those early linguists were laboring. Let us consider, for instance, Jung’s idea that a given mythological pattern — the so-called archetype — possesses a certain meaning. This is comparable to the long-supported error that a sound may possess a certain affinity with a meaning”

indicam que “apesar da imensa flexibilidade das línguas do mundo, algumas associações som-significado são preferidas por grupos humanos cultural, histórica e geograficamente diversos.”<sup>36</sup> (BLASI et al., 2016, tradução nossa)

Assim, embora seja um exagero falar em uma língua universal, parece haver uma coincidência entre a forma e o conteúdo de diversas palavras. Nos termos junguianos que estão postos, parece ainda que, para além da universalidade do arquétipo da linguagem, há certo grau de universalidade da imagem arquetípica do vocabulário linguístico.

Dessa forma, não apenas Lévi-Staruss tece uma crítica às formulações mais antigas de Jung, de que o arquétipo possuiria algum caráter simbólico concreto (D'AQUILI, 1975, p. 48), confundindo-se com a imagem arquetípica, como também parece estar equivocado quando colocado sob a luz de estudos linguísticos mais recentes.

Essa afirmativa sobre a qual nos debruçamos é, portanto, duplamente interessante. Em primeiro lugar porque nos permite identificar simultaneamente a sua não veracidade (pelo equívoco duplo). E, em segundo lugar, uma vez que ela seja descartada em função desses equívocos, fica o caminho aberto para percebermos que, na realidade, as formulações de Lévi-Strauss e de Jung, acerca dos elementos universais, são surpreendentemente similares, conforme aponta Iurato (2013, p. 21, tradução nossa), e podem ser resumidas em três pontos:

a) “[a]divisão do inconsciente em duas camadas, uma pessoal e outra impessoal (coletiva)”;

b) “[o] nível impessoal é fornecedor de estruturas apriorísticas sem conteúdo que servem de base à organização dos conteúdos adquiridos em nível pessoal”;

c) “[o] funcionamento do inconsciente está intimamente atrelado a uma dinâmica de pares opostos que geram uma resolução”.<sup>37</sup>

A partir daí, a grande diferença entre os autores fica no debate acerca das possibilidades de transformação dessas estruturas apriorísticas. Lévi-Strauss defende a permanência atemporal das mesmas, aproximando-se, portanto, de uma formulação kantiana do *a priori*; Jung, por sua vez, reconhece o caráter mutante e adaptativo do arquétipo (IURATO, 2013, p. 22). Essa diferença fundamental torna o arcabouço junguiano mais receptivo às possibilidades trazidas pela biologia porque deixa aberta a porta ao diálogo com a teoria da seleção natural e a adaptação das espécies.

---

<sup>36</sup> No original: “(...) despite the immense flexibility of the world’s languages, some sound-meaning associations are preferred by culturally, historically, and geographically diverse human groups”.

<sup>37</sup> Sobre esse mecanismo em particular, ver Gras (1981).

### 1.2.1 O elemento genético do arquétipo

A grande diferença entre o arquétipo e os universais de Lévi-Strauss é a sua mutabilidade. Na medida em que o arquétipo dialoga com os elementos genéticos da constituição humana, ele necessita de um elemento ambiental por meio do qual ele se expresse, afinal, não existe tendência genética que prescindia da interação ambiental, assim como não existe interação ambiental que ocorra sem um fundo genético.

Assim como outras espécies de animais, nossas propensões inatas (que juntas formam o genoma humano), são dependentes de variáveis ambientais para sua expressão.<sup>38</sup> (STEVENS e PRICE, 2000, p. 11, tradução nossa)

É justamente essa interação entre genética e ambiente que confere ao arquétipo uma plasticidade que não existe em outras formulações dos ‘universais’. Retomando o debate filosófico, a imutabilidade do universal é garantida pela sua separação do mundo concreto, o noumênico kantiano existe completamente apartado do mundo fenomênico, sendo, portanto, igualmente incognoscível e imutável.

A partir do momento em que o elemento noumênico é relido, seja pela etologia de Lorenz (1982), que o coloca como constituição genética e, portanto, material; seja pela psicologia analítica na visão de Stevens e Price (2000), que identificam na interação ambiente-genoma a chave de compreensão do comportamento humano, fica posta uma janela de transformação. O genoma pode ser selecionado pelas pressões ambientais, de modo que o comportamento natural se altere ao longo do tempo.

Isso significa que, o que há de natural ou genético, não deve ser lido como indelével, mas sim como circunstancialmente determinado, embora o seja em um nível de temporalidade distinto.

Quando Tooby e Cosmides afirmam que:

Darwin deu um passo igualmente radical na direção de unificar os mundos mental e físico ao mostrar como o mundo mental – não importando o que o componha – devia sua organização complexa aos mesmos processos de seleção natural que explicavam a organização física das coisas vivas.<sup>39</sup> (TOOBY e COSMIDES, 1992, p. 20, tradução nossa)

Eles estão em perfeita harmonia com a afirmação de Jung:

---

<sup>38</sup> No original: “As with all other animal species, our innate propensities (which together make up the human genome) are dependent on environmental variables for their expression”.

<sup>39</sup> No original: "Darwin took an equally radical step toward uniting the mental and physical worlds, by showing how the mental world—whatever it might be composed of—arguably owed its complex organization to the same process of natural selection that explained the physical organization of living things”.

Mas há muitas coisas na psique humana que nunca foram adquiridas pelo indivíduo, porque a mente humana não nasce como uma tábula rasa, nem o homem recebe um cérebro totalmente novo e único. Ele nasce com um cérebro que é resultado do desenvolvimento de uma infinitamente longa cadeia de ancestrais. (...) Toda anatomia humana é um sistema herdado idêntico à constituição ancestral, que irá, infalivelmente, funcionar do mesmo jeito que antes.<sup>40</sup> (JUNG, CW 8, para. 717, tradução nossa)

Essa convergência sustenta a análise de Stevens (2004), como ele identifica diversos conceitos correlatos aos arquétipos em pesquisadores que usam a teoria da seleção natural como fundamento. Por exemplo, o conceito de *evolved psychological mechanisms* (EPM), do psicólogo evolucionário David Buss.

Para Buss (2014, p. 47), os EPMs representam a unidade básica da natureza humana, revelando um paralelo claro com a afirmativa junguiana de que os arquétipos são as unidades constitutivas do inconsciente coletivo (JUNG, CW vol. 9/1 para. 88/89). Buss é ainda mais específico e define o EPM como:

(...) um conjunto de procedimentos dentro do organismo desenvolvido para tomar um fragmento específico de informação e transformar essa informação, via regras de decisão, em um output que, historicamente, tenha ajudado com a solução de um problema adaptativo. O mecanismo psicológico existe em organismos atuais porque conduziu, em média, a uma solução bem-sucedida de um problema adaptativo específico dos ancestrais desse organismo. (BUSS, 2014, p. 50, tradução nossa)<sup>41</sup>

Aquilo que Buss nomeia como EPM pode ser visto em Nesse (1997) como uma *prepared tendency*. Por exemplo, a síndrome do pânico e a agorafobia seriam casos extremos de programações naturais:

Em síntese, pessoas com uma *prepared tendency* de ficar apreensivas em certas circunstâncias têm uma vantagem de sobrevivência, e experiências repetidas de perigo são uma deixa ideal para que essas situações sejam evitadas.<sup>42</sup> (NESSE, 1997, p. 79S, tradução nossa)

Outra analogia aparece em Gilbert (1997), onde o autor discute a universalidade da vergonha. Sua linha argumentativa apresenta uma costura similar ao conceito de arquétipo

---

<sup>40</sup> No original: “But there are many things in the human psyche that were never acquired by the individual, for the human mind is not born a tabula rasa, nor is every man provided with a wholly new and unique brain. He is born with a brain that is the result of development in an endlessly long chain of ancestors. (...) The whole anatomy of man is an inherited system identical with the ancestral constitution, which will unfailingly function in the same way as before”.

<sup>41</sup> No original: “a set of procedures within the organism designed to take in a particular slice of information and transform that information via decision rules into output that historically has helped with the solution to an adaptive problem. The psychological mechanism exists in current organisms because it led, on average, to the successful solution of a specific adaptive problem for that organism’s ancestors”.

<sup>42</sup> No original: “In summary, people with a prepared tendency to be apprehensive in certain situations have a survival advantage, and repeated experiences of danger are an ideal cue for the avoidance of these situations”.

imane em Lewin (2009, p. 188), apresentando o comportamento social de primatas para defender uma base genética do comportamento universalmente presente no ser humano.

Essencialmente tudo isso converge para a afirmativa de Stevens

Facilmente, o mais significativo desenvolvimento tem sido a descoberta, anunciada por psicólogos e psiquiatras evolucionários em ambos os lados do Atlântico, de propensões em seres humanos que são **virtualmente indistinguíveis dos arquétipos de Jung**.<sup>43</sup> (STEVENS, 2004, p. 53, tradução e grifo nossos)

### 1.2.2 Para além do elemento genético – uma visão narrativa

Até aqui a exposição do argumento se concentrou na fundamentação genética do conceito de arquétipo, seguindo em particular algumas indicações oferecidas pelo próprio Jung em defesa de sua teoria.

A psicologia médica, surgindo, como de fato surgiu, da prática profissional, insiste na natureza pessoal da psique. (...) Contudo, mesmo essa psicologia é baseada em certos fatores biológicos gerais, por exemplo, o instinto sexual ou a necessidade de autoafirmação, que não são, de modo nenhum, meras peculiaridades pessoais. (...) Nenhuma dessas visões negaria a existência de instintos *a priori* comuns aos homens e aos animais, ou que eles teriam uma influência significativa na psique pessoal. Ainda assim, instintos são fatores hereditários impessoais, universalmente distribuídos que possuem caráter motivador ou dinâmico, (...) [c]onsequentemente, eles formam uma analogia muito próxima com os arquétipos, tão próxima na realidade, que existem bons motivos para supor que os arquétipos são as imagens inconscientes dos próprios instintos, em outras palavras, que eles são os padrões de comportamento instintivo.<sup>44</sup> (JUNG, CW 9/1, para. 91, tradução nossa)

Além disso, esse reconhecimento do elemento instintivo comum que molda as experiências pessoais justifica, pelo argumento da imanência de Lewin, a existência dos arquétipos e traz um parâmetro de leitura do fenômeno arquetípico.

A hipótese do inconsciente coletivo não é mais radical do que assumir que existem instintos. Uma pessoa prontamente admite que a atividade humana é influenciada em um grau expressivo pelos instintos, bem afastados das motivações racionais da mente consciente. Assim, se a afirmativa é feita de que nossa imaginação, percepção e pensamento são igualmente influenciadas por elementos formais universais e inatos, parece-me que uma inteligência que esteja funcionando normalmente possa descobrir nesta ideia tanto ou tão pouco misticismo quanto na teoria dos instintos. Embora essa crítica ao misticismo tenha sido frequentemente levantada contra meu

<sup>43</sup> No original: “Easily the most significant development has been the discovery, announced by evolutionary psychologists and psychiatrists on both sides of the Atlantic, of propensities in human subjects which are virtually indistinguishable from Jung’s archetypes”.

<sup>44</sup> No original: “Medical psychology, growing as it did out of professional practice, insists on the personal nature of the psyche. (...) Nonetheless, even this psychology is based on certain general biological factors, for instance on the sexual instinct or on the urge for self-assertion, which are by no means merely personal peculiarities. (...) Neither of these views would deny the existence of *a priori* instincts common to man and animals alike, or that they have a significant influence on personal psychology. Yet instincts are impersonal, universally distributed, hereditary factors of a dynamic or motivating character, (...) Consequently they form very close analogies to the archetypes, so close, in fact, that there is good reason for supposing that the archetypes are the unconscious images of the instincts themselves, in other words, that they are patterns of instinctual behavior”.

conceito, preciso enfatizar mais uma vez que o conceito de inconsciente coletivo não é nem um assunto especulativo nem filosófico, mas sim uma questão empírica.<sup>45</sup> (JUNG, CW 9/1, para. 91-92, tradução nossa)

Apesar do caminho promissor do conteúdo genético, sobretudo como justificativa de causa, ele representa apenas uma dimensão do fenômeno, uma dimensão oculta. Por mais bem fundamentadas que sejam as hipóteses sobre o conteúdo genético, o que se pode observar não é a sequência de bases nitrogenadas que leva a determinado comportamento, mas sim apenas o comportamento em si.

Mantendo a analogia com os arquétipos, o que podemos observar do mundo psíquico não é o arquétipo em si, mas apenas sua manifestação na forma de uma imagem arquetípica, portanto, cultural e temporalmente localizada.

Qualquer coisa que digamos sobre os arquétipos permanecerá como visualizações e concretizações que pertençam ao campo da consciência. Mas, não podemos falar do arquétipo de nenhum outro jeito. Nós devemos, entretanto, constantemente nos lembrar que aquilo que queremos dizer com arquétipo é, em si mesmo, irrepresentável, mas tem efeitos que tornam visualizações de si possíveis, a saber, as imagens e ideias arquetípicas. Encontramos situações similares na física: lá a menor das partículas é, em si mesma, irrepresentável, mas tem efeitos de tal natureza que podemos construir um modelo. A imagem arquetípica, o motivo ou mitologema, é uma construção desse tipo.<sup>46</sup> (JUNG, CW 9/1, para. 92, tradução nossa)

Essas imagens arquetípicas tomam a forma de narrativa, de mitologia, não no sentido de contar uma história fictícia, mas no sentido de contar uma história mais verdadeira do que a versão factual, porque mais conectada com as tendências interiores.

Tomemos como exemplo um relato trazido por Eliade (1991, p. 45) sobre um caso ocorrido em uma aldeia romena na região de Maramures, onde o pesquisador Constantin Brailoiu documentou um acontecimento local que se transformara em narrativa mitológica, no decurso de 40 anos. Ou seja, tratemos de um fenômeno de mitopoeses, de criação de narrativas.

---

<sup>45</sup> No original: “The hypothesis of the collective unconscious is, therefore, no more daring than to assume there are instincts. One admits readily that human activity is influenced to a high degree by instincts, quite apart from the rational motivations of the conscious mind. So if the assertion is made that our imagination, perception, and thinking are likewise influenced by inborn and universally present formal elements, it seems to me that a normally functioning intelligence can discover in this idea just as much or just as little mysticism as in the theory of instincts. Although this reproach of mysticism has frequently been levelled at my concept, I must emphasize yet again that the concept of the collective unconscious is neither a speculative nor a philosophical but an empirical matter”.

<sup>46</sup> No original: “Whatever we say about the archetypes, they remain visualizations or concretizations which pertain to the field of consciousness. But—we cannot speak about archetypes in any other way. We must, however, constantly bear in mind that what we mean by “archetype” is in itself irrepresentable, but has effects which make visualizations of it possible, namely, the archetypal images and ideas. We meet with a similar situation in physics: there the smallest particles are themselves irrepresentable but have effects from the nature of which we can build up a model. The archetypal image, the motif or mythologem, is a construction of this kind”.

Na balada cantada pelos aldeões, um jovem rapaz, que estava de casamento marcado, fora enfeitado por uma bruxa das montanhas; ela, motivada pelo ciúme do casamento que se aproximava, empurrou-o do penhasco. No dia seguinte, os homens da vila encontraram o cadáver preso aos galhos de uma árvore e o levaram à aldeia para ser velado. Lá, a noiva do rapaz reconheceu o corpo e “lançou um lamento fúnebre, repleto de alusões mitológicas, um texto litúrgico de beleza rústica e pura”.

No processo de registro das diversas variações que a cantiga possuía, Brailoiu conseguiu identificar o tempo histórico em que a narrativa se passara (menos de 40 anos antes), mais do que isso, descobriu que a heroína da balada ainda estava viva e foi colher o registro dela da história.

Na verdade, era uma tragédia bastante comum: uma noite, o noivo tinha escorregado e caído de cima de um penhasco; e não morrera no mesmo instante; tinha sido levado para a aldeia, onde viera a falecer logo depois. Durante o enterro, a noiva, juntamente com as outras mulheres da aldeia, tinha repetido os costumeiros lamentos rituais fúnebres, sem qualquer menção a uma bruxa das montanhas. (ELIADE, 1991, p. 45)

Quase todos os aldeões eram contemporâneos do ocorrido, e, quando questionados sobre o relato da noiva, diziam que a tristeza comprometera sua memória, que a versão verdadeira era a das cantigas. Fundamentalmente, para a vila “era o mito que contava a verdade: a história verdadeira já se havia transformado apenas em falsificação.” (ELIADE, 1991, p. 46)

O que essa passagem de Eliade nos mostra é um vigor narrativo contido na história da bruxa do penhasco, de tal forma presente que a realidade factual é substituída pela verdade mitológica. Esse fenômeno de construção mitológica não é exclusivo da aldeia romena investigada por Brailoiu, mas sim um fenômeno universal. A título de exemplo, observemos o caso das narrativas dos Irmãos Grimm.

Lüthi [Max Lüthi, filólogo suíço e pesquisador de contos de fadas] observou que Wilhelm Grimm, quando registrou por escrito os famosos contos que havia coletado (com seu irmão Jacob Grimm), alterou as histórias [...] (...) Apesar das mudanças de Grimm, entretanto, quando as narrativas foram, mais tarde, registradas por contadores de histórias na Europa, que continuavam a tradição oral, as mudanças não permaneceram [...] <sup>47</sup> (GOODWYN, 2011, p. 394-395, tradução nossa)

O exemplo que Goodwyn (2011, p. 395, tradução nossa) recupera de Lüthi é a transformação do conto de Rapunzel. Na versão dos irmãos Grimm, são os sentimentos do príncipe que o levam a agir e, eventualmente, matar-se. O mundo sentimental interior é um

<sup>47</sup> No original: “Lüthi observed that Wilhelm Grimm (2003), when writing down the famous folktales he had collected (alongwith his brother Jacob Grimm), changed the tales [...] (...) Despite Grimm’s changes, however, when these folktales were later recorded by storytellers in Europe continuing the tradition, the changes did not endure [...]”



desvio do padrão das narrativas coletivas, porque “[o]s personagens das histórias populares agem mais do que sentem.”<sup>48</sup> De fato, nas narrativas posteriores, esse desvio é retificado e a morte do príncipe é causada pela bruxa, que o atira da torre.

Uma limitação das abordagens dos autores pós-junguianos que foram mostradas acima é a dificuldade de explicar como se dá a relação entre narrativa e arquétipo, Goodwyn (2011, p. 388-389) argumenta que existe uma lacuna teórica:

Por exemplo, encarar o arquétipo como um padrão de ação, um algoritmo, um princípio comportamental ou um esquema de imagens, não explica porque histórias sobre um herói que entra numa caverna para resgatar uma princesa de um dragão, cortando sua língua ou sua cabeça, aparece recorrentemente ao redor do globo (...), em vez de histórias onde um hipopótamo, que também é um homem-mosquito, transforma-se numa névoa de nabos invertida todo 92º dia por nenhuma razão. Por que uma história é fascinante, memorável e evocativa, e por isso, tida como arquetípica, mas a outra surge como mero ruído? Por que uma história aparece espontaneamente em todo lugar, mas a outra praticamente nunca aparece?<sup>49</sup> (GOODWYN, 2011, p. 388-389, tradução nossa)

Goodwyn oferece uma resposta interessante para o problema:

Por isso, cientistas cognitivos que estudam temas recorrentes sugerem que esses temas são o resultado de elementos invariantes da mente humana e elementos ambientais combinados de formas típicas. Portanto, esse processo de geração de temas pode ser comparado ao fenômeno de nichos biológicos: espécies animais tenderão a preencher um nicho em particular (isto é, grandes herbívoros, predadores voadores, onívoros arbóreos etc.) de jeitos similares, à revelia da história da espécie.<sup>50</sup> (GOODWYN, 2011, p. 391, tradução nossa)

Fundamentalmente, isso significa que o mecanismo gerador de temas pode ser comparado ao fenômeno de nichos biológicos, de tal forma que a narrativa (o tema) que melhor preenche os nichos da arquitetura mental humana é a mais bem-sucedida em ser lembrada e difundida. Nesse esquema, não são necessárias hipóteses sobre a transmissão genética dos arquétipos, é a própria arquitetura mental que explica a recorrência dos temas.

O ponto é a existência de uma limitação ou um padrão universal, confiavelmente emergente, não importando a fonte, que forneça o substrato para a geração de posições atratoras. O debate sobre se essas faculdades são ‘genéticas’, ‘inatas’, ou

<sup>48</sup> No original: “Folktale characters act, rather than feel”.

<sup>49</sup> No original: “For example, viewing the archetype as an action pattern, algorithm, behaviour, principle, or image schema does not explain why stories about a hero who enters a cave to rescue a princess from a dragon by cutting off its tongues or heads recur throughout the globe (ASHLIMAN 1987; THOMPSON 1960; ÜTHER 2004), instead of stories where a hippo that is also a mosquito-man transforms into a turnip patch mist backwards every 92nd day for no reason. Why is one story fascinating, memorable and evocative, and hence putatively ‘archetypal’, but the other comes across as mere noise? Why does one story spontaneously show up everywhere, but another hardly ever appears?”.

<sup>50</sup> No original: “Thus, cognitive scientists studying recurrent motifs suggest that these motifs are the result of invariant elements of human minds and environments combining in typical ways. Accordingly, this process of motif-making can be compared to the phenomenon of biological niches: animal species will tend to fill in particular niches (i.e., large herbivore, flying predator, arboreal omnivore, etc.) in similar ways regardless of species history”.

simplesmente ‘emergentes’, entretanto, não é relevante.<sup>51</sup> (GOODWYN, 2011, p. 392, tradução nossa)

É interessante como a crítica de Goodwyn sobre os arquétipos o leva a diminuir a importância da origem do fenômeno, mas, igualmente o leva a afirmar um constrangimento neurobiológico para a causa do fenômeno arquetípico, isto é, a estrutura mental do ser humano, de tal forma, que mesmo uma transmissão cultural é biologicamente condicionada. (GOODWYN, 2011, p. 390)

Assim, temos em nossas mãos uma situação peculiar. Como certeza, podemos afirmar a relação de causa entre um elemento invariante, natural e universal (distribuído sem distinção entre a humanidade) que, em sintonia com o ambiente gera simultaneamente a capacidade criativa de gerar histórias e a capacidade adaptativa de absorver narrativas e retransmiti-las, de acordo com a identificação que ela gera nessas estruturas interiores.

Considerando as abordagens teóricas apresentadas ao longo deste capítulo, podemos explicar esse fenômeno por meio de duas teorias.

A primeira, mais explorada ao longo deste capítulo, é a de que o arquétipo corresponde a um elemento natural, geneticamente herdado, fruto das pressões evolutivas, e, portanto, a estrutura narrativa (que é criada pelos arquétipos) é uma resposta a esses padrões, surgindo de maneira autóctone como reação instintiva da própria natureza humana.

A segunda, apresentada agora, e que critica em parte a primeira, argumenta que, embora não se possa falar sobre a existência de um arquétipo geneticamente herdado, há sim um dispositivo natural (a arquitetura mental) que é também fruto de um processo de seleção natural, mas que, menos do que construir a narrativa em si, seleciona e adapta as histórias, de acordo com a ressonância que existe entre o que é contado e essa arquitetura mental.

Isso nos coloca em uma posição bastante confortável para dar o passo seguinte e investigar a guerra propriamente dita. Se a guerra é um fenômeno universal, por derivação lógica, ela deve ser um fenômeno arquetípico e, portanto, uma resposta adaptativa a um conjunto de pressões ambientais sedimentadas no tempo evolucionário, que possui uma face simbólica manifestada através de elementos culturais.

Sendo a guerra um fenômeno que mescla elementos biológicos e simbólicos, uma análise simbólica (mitológica, sobretudo) em conjunto com uma análise dos elementos ambientais, que permeiam uma sociedade, devem compor uma explicação algo robusta para esse

---

<sup>51</sup> No original: “The issue is the existence of universal, reliably emergent constraints or patterns, from whatever source, that provide the substrate for the generation of such attractor positions. The debate about whether such faculties are ‘genetic’, ‘innate’, ‘learned, or simply ‘emergent’, however, is not relevant”.

fenômeno. É dessa elaboração que surge o capítulo seguinte, onde faremos uma leitura da mitologia Apapocúva (Tupi-Guarani) para buscarmos uma interpretação para a guerra arquetípica.

## CAPÍTULO 2

### DAS CHUVAS, DOS DEUSES E DAS VIAGENS

#### Parte 1 – O mundo mítico

##### 2.1 O mito cosmogônico Guarani

O livro de Nimuendaju, *As lendas da criação e destruição do mundo*, é o texto fundador da etnologia Tupi, não apenas por seu pioneirismo, afinal, trata-se de um trabalho de 1914 (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. xxi), mas, sobretudo, por sua reverberação no campo da antropologia (POMPA, 2004; VIVEIROS DE CASTRO, 1985).

Trata-se, portanto, de um texto fundador que nos apresenta outro texto fundador: o mito cosmogônico dos Apapocúvas. Esses constituem uma tribo Guarani, situada na margem direita do baixo Iguatemi, extremo meridional do Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai. Não há registros, segundo Nimuendaju de que os Apapocúvas tenham sido submetidos aos jesuítas entre os séculos XVII e XVIII, embora estivessem muito próximos a algumas missões que ocuparam a região. Há alguns traços, algumas práticas ritualísticas, quase apagadas, que indicam um “contato muito remoto com o cristianismo”. (NIMUENDAJU, 1987 [1914], p. 8)

O princípio de tudo é *Ñanderuvuçú* (Nosso Grande Pai, em Tupi), que se descobre sozinho em meio à escuridão e põe-se a criar o mundo. Cria a terra, depois a provê de água. Em seguida, descobre<sup>52</sup> a seu lado um auxiliar, *Ñanderú Mbaecuáa*, um deus menor.

*Ñanderuvuçú* ordena a *Mbaecuáa* que encontre uma mulher. Esse, por sua vez, mostra-se confuso e, hesitante, pergunta, então, a *Ñanderuvuçú* como ele poderia encontrar uma mulher. *Ñanderuvuçú*, sem titubear, decide que a mulher será achada dentro de uma panela de barro. Depois de fazer a panela de onde surgirá a mulher, *Ñanderuvuçú* a cobre e, após algum tempo, ordena a *Mbaecuáa* que vá verificar, pois a mulher lá estaria. De fato, *Mbaecuáa* encontra na panela uma mulher, *Ñandecý*, Nossa Mãe.

*Ñandecý* não compartilha o caráter divino dos dois deuses, sendo ainda uma mulher terrena, isso, no entanto, não impede que os dois deuses a tomem por esposa. Desse matrimônio atípico resulta uma igualmente atípica gravidez, *Ñandecý* gera em seu ventre dois gêmeos, um de cada pai. Depois disso, *Mbaecuáa* some de cena para não mais voltar.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Descobrir ou achar alguma coisa significa, para os índios Guaranis, na verdade, uma criação mágica. Assim, dizer que o Deus ou o Pajé ‘achou’ algo significa dizer que ele criou ou invocou magicamente esse algo. (NIMUENDAJU, 1987)

<sup>53</sup> Nimuendaju (1987, p. 48) aponta que *Mbaecuáa* teve um papel secundário em toda a narrativa da criação. Enquanto *Ñanderuvuçú* concebia os fundamentos, cabia a *Mbaecuáa* os detalhes.

Aqui inicia-se a parte mais interessante da história, pois, se a criação em si foi desprovida de conflitos, esses afloram no momento em que os deuses constroem sua casa.

*Ñanderuvuçu* ergue sua morada no centro do mundo e nela se estabelece com *Ñandecý*. Põe-se, imediatamente, a fazer uma roça e, conforme ia derrubando a mata, o milho atrás de si crescia magicamente. De tal forma era o crescimento que ao retornar para sua casa já havia milho brotando. Assim, pede que *Ñandecý* vá colher o milho que ele plantara.

*Ñandecý* não acata o pedido de seu esposo, afinal, tratava-se de um insensatez achar que já haveria milho a ser colhido, posto que a roça havia sido recém-plantada. Irritada, *Ñandecý* declara a seu esposo que não estava grávida dele, mas sim de *Mbaecuáa*. Depois, pega sua cesta e vai à roça para ver se há milho.

Aí *Ñanderuvuçu* se revela um verdadeiro Guarani: não responde e muito menos castiga diretamente a desobediência; mas quando *Ñandecý* afinal apanha o cesto e vai à roça, ele põe seu enfeite de penas, toma o maracá e a cruz e se vai, para nunca mais voltar de modo duradouro. (NIMUENDAJU, 1987, p. 49)

*Ñandecý*, abandonada à própria sorte, tenta seguir seu esposo, porém é morta pelos jaguares<sup>54</sup>. Seus filhos, os gêmeos, são milagrosamente salvos. Voltaremos a eles em um segundo momento.

Há, nessa breve narrativa, na primeira parte do grande mito Apapocúva, três elementos que precisamos destacar: a roça, o conflito e a viagem.

Cada um deles já traz em si um tema de interesse, a roça é mágica e o milho cresce sozinho; o conflito se dá diretamente com o maior deus do panteão Guarani; e a viagem é a mais emblemática possível, pois *Ñanderuvuçu* abandona a terra e refugia-se no céu. Apesar disso, o que realmente torna o assunto relevante é a interseção desses três temas.

Há, entre eles, um encadeamento particular, pois trata-se de uma cadeia de causalidade. A roça gera o conflito e o conflito gera a viagem. Se tomarmos a teoria dos arquétipos, poderemos fazer uma leitura menos divina e mais humana dessa história.

Se colocarmos no jargão científico, podemos dizer que o mito cosmogônico dos Apapocúvas é a apresentação narrativa dos elementos que compõem a sua reprodução material. A roça é a subsistência em seu estado mais básico, a nutrição, o alimento. O conflito gerado por uma discordância sobre o alimento se manifesta como uma tensão reprodutiva, quando *Ñandecý* diz a *Ñanderuvuçu* que o filho não é dele, isto é, que a vida que se seguiria

---

<sup>54</sup> Jaguar é uma palavra de origem Tupi que designa os grandes felinos. No trabalho, seguimos o padrão adotado por Nimuendaju (1987), que usa jaguar como masculino de onça. Ambos os verbetes são sinônimos em português, podendo ser intercambiados. A opção é tomada em virtude de nos mantermos fiéis à fonte.

não seria a vida dele, a reprodução material de *Ñanderuvuçu* fica comprometida. Por fim, a solução que *Ñanderuvuçu* nos apresenta é a viagem, a migração.

Matando a beleza poética e instaurando a beleza científica, o que o mito nos conta é que, na medida em que as fontes de alimento, por algum motivo, comprometem a reprodução material do grupo, a solução é o abandono dessa terra em busca de outro espaço para assentar-se<sup>55</sup>.

Coloca-se, simultaneamente, que o grande problema a ser resolvido é a busca por alimento e que a solução arquetípica a ser utilizada é a migração.

Cabe agora fazer a seguinte pergunta. Existem elementos que deem corpo a essa hipótese ou ela é uma leitura descabida feita a partir do mito?

A primeira crítica que é possível levantar concerne ao caráter autóctone do mito. Tendo sido os índios Tupis catequizados já no século XVI pelos jesuítas e sendo considerados oficialmente cristãos pelos brasileiros<sup>56</sup> das cidades ao redor, seria razoável supor que esse mito cosmogônico trouxesse alguma influência cristã, não representando portanto, nenhum tipo de explicação fundamental sobre a adaptação dos índios ao ambiente sul-americano.

Quanto a isso é possível oferecer duas respostas. Por um lado Nimuendaju é incisivo ao descartar qualquer influência do cristianismo sobre a religião dos Apapocúvas. Por exemplo, Nimuendaju (1987, p. 128-129) faz notar que, apesar da profusão de cruces nas aldeias Guaranis, nenhum indígena parece demonstrar qualquer deferência a essa iconografia; nem sequer sabem explicar o que significam ou por que estão postas ali.

Dos cristãos foram absorvidos apenas o ritual do batismo e uma narrativa da Paixão de Cristo. O batismo aflora no ritual da nomeação, no qual o pajé descobre o nome da criança que acabou de nascer. Nesse ritual há presentes, danças, cantos, o casal padrinho-madrinha e uma pia batismal. Esses dois últimos são os únicos reminiscentes do batismo cristão. “O motivo cristão que lhe serve de base está de tal forma recoberto de antigos temas indígenas, que sua introdução deve remontar a séculos, à época jesuítica.” (NIMUENDAJU, 1987, p. 30)

Quanto à Paixão de Cristo, essa se resume a uma pequena narrativa (NIMUENDAJU, 1987, p. 128-129) que constitui a totalidade da tradição oral mantida do contato com os jesuítas. Trata-se da história de *Ñandejáry* (Nosso Senhor) ou *Ñandecý membý* (filho de Nossa Mãe).

---

<sup>55</sup> Que *Ñandecý*, a mulher grávida, não tenha conseguido migrar junto com *Ñanderuvuçu* representa um detalhe trágico e profundamente preciso sobre a migração de uma sociedade.

<sup>56</sup> O termo “brasileiros”, aqui, se refere aos habitantes das cidades ao redor das aldeias apapocúvas no fim do século XIX e início do século XX (época em que Nimuendaju travou contato com esses povoados indígenas) e não aos contemporâneos do século XVI.

*Ñandejáry* vive entre os homens. Certa vez, ouve um choro muito forte, decide averiguar e descobre que tratava-se do lamento de uma negra cujo filho morrera. *Ñandejáry* dirige-se ao defunto e diz à mãe que seu filho apenas dorme. Depois, desperta a criança morta, recomendando à mãe que não conte a ninguém sobre o milagre.

Ela, no entanto, não segue a recomendação, todos começam a suspeitar do poder do menino e saem em busca de *Ñandejáry* para matá-lo. Amarram-no em uma árvore e pensam em todas as formas possíveis de fazê-lo. Chamam, por fim, um negro cego, dão a ele uma lança e ordenam que o mate. *Ñandejáry* morre com a ferida da lança, mas seu sangue, ao espirrar sobre os olhos do lanceiro, o cura da cegueira.

A população então percebe que “*Ñandejáry* fora um grande mago e melhor teria sido não matá-lo. Esta é a única conclusão da estória; não se faz referência a qualquer uso prático ou relação com o batismo, a cruz ou qualquer outro aspecto do ritual.” (NIMUENDAJU, 1987, p. 129)

Essa narrativa é pouquíssimo importante quando comparada à lenda de *Ñanderuvuçú* e seus filhos, indicando que teve quase nenhuma ressonância no modo de vida dos Apapocúvas. Também, sempre que a história de *Ñandejáry* é contada, ressalta-se que não se trata de uma história original, isto é, os Guaranis não a conheciam no princípio, tendo sido contada a eles. (NIMUENDAJU, 1987, p. 129)

A outra resposta possível faz referência ao debate sobre o arquétipo realizado na primeira parte do trabalho. Ainda que se trate de uma narrativa importada (o que parece claro que não é o caso), o fato de o mito de *Ñanderuvuçú* ser a pedra angular da cosmogonia Apapocúva indica que essa história trata dos problemas fundamentais da sociedade Guarani.

Uma segunda crítica que se pode levantar é a de que o mito por si não traz a totalidade da vida simbólica da comunidade Apapocúva. Isto significa que, se a hipótese tem de fato algum lastro, deve ser possível observá-la em outros aspectos religiosos ou culturais dos Guaranis.

Como resposta a esse questionamento, podemos identificar três pontos. O primeiro deles, talvez o mais pitoresco aos nossos olhos ocidentais, é a disposição que os índios Guaranis possuem de seguir seus sonhos.

Nimuendaju (1987, p. 35) nos conta que os índios costumam tomar “resoluções inexplicáveis e absurdas para um estranho”, das quais não se pode demovê-los, mesmo que se apelem aos argumentos lógicos mais bem construídos. Trata-se de uma decisão tomada mediante a revelação em sonho.

O interessante é que, sobretudo, decide-se partir. Segundo Nimuendaju, as revelações em sonhos costumam levar ao desaparecimento de famílias inteiras de índios que viviam

tranquilamente em determinado lugar. Simplesmente um sonho faz com que grupos inteiros decidam abandonar a aldeia e migrar, tal como *Ñanderuvuçu* fez no princípio dos tempos.

O segundo ponto é a disseminação das migrações entre os Guaranis. Nimuendaju (1987, p. 10-11) relata que, já no século XIX, diversas tribos vizinhas, os Tañyguás, os Oguauívas e os próprios Apapocúvas. “Por volta de 1870, (...) numerosos outros bandos haviam imitado o exemplo dos Tañyguás e Oguauívas, com maior ou menor sucesso (...)”.

Tamanha profusão de migrações, já no momento de decadência populacional, indica que esse é um fenômeno profundamente enraizado na sociedade Tupi. Afirmação corroborada por Métraux (1927) ao mapear as diversas migrações históricas das tribos Tupis.

Por fim, há uma observação, feita por Viveiros de Castro (1987, p. xxviii), que merece destaque. Há, entre os Guaranis, uma “espantosa capacidade de desterritorialização – que sugere um deslocamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o lócus da ‘perseveração do ser’ Guarani”. Isto significa que a migração é tão formadora da identidade Guarani que não é tanto o lugar onde eles estão que de fato constitui a identidade, da mesma forma que *Ñanderuvuçu* não precisava estar no centro do mundo para ser o deus supremo.

## 2.2 A oposição a *Ñanderuvuçu*

*Ñanderuvuçu* é o deus supremo. Dessa forma, não podemos esgotar a temática do conflito circunscrevendo-a em uma disputa matrimonial apenas. Para que possamos de fato compreender as implicações mitológicas que o conflito traz é necessário avançarmos na narrativa.

Há, na mitologia Apapocúva, dois candidatos ao posto de grande antagonista. O primeiro atende por *Añãy* (ou *Anhanga*), nome que ganhou grande destaque nos ensinamentos de catequese dos índios por ter sido associado ao diabo pelos missionários.

Nimuendaju, entretanto, questiona esse destaque dado aos *Añãy*, qualificando-o como imerecido. Os *Añãy* não constituem o demônio sedutor, mas sim um conjunto de personagens secundários seduzidos pelos protagonistas narrativos. Os *Añãy* são uma representação estilizada da visão que os Apapocúvas têm dos índios vizinhos, trazendo, na sua caracterização como personagens, diversos traços típicos, como vestimentas ou hábitos, dos índios das tribos com as quais convivem. (NIMUENDAJU, 1987, p. 51-52, 55)

O papel que a mitologia Apapocúva lhes reserva é de um burlesco tal que não encontrei equivalente em nenhuma outra lenda indígena. Eles são vítimas frequentes do humor maldoso dos gêmeos [filhos de *Ñandecy* com *Mbaecuá* e *Ñanderuvuçu*],



que, aliás, expressamente reconhecem os *Añãy* como seus semelhantes. (NIMUENDAJU, 1987, p. 52)

A grande oposição ao bem representado pela genealogia divina é, na verdade, exercido pelo segundo candidato, os Morcegos Eternos (*Mbopí recoypý*). Esses seriam seres anteriores ou contemporâneos de *Ñanderuvucú* e representariam a escuridão, o mal supremo. (NIMUENADJU, 1987, p. 55)

Apesar dessa maldade assim profunda, os Morcegos Eternos possuem pouca envergadura narrativa, não participando tão ativamente do mito. A eles cabe mais o papel do mal que paira eternamente (e que eventualmente aniquilará o mundo) do que o papel do mal atuante.

Em termos narrativos os vilões por excelência são os jaguares, sobretudo os Jaguares Originários (*Jaguareté recoypý*) que fazem a grande oposição aos gêmeos na segunda parte do mito. É nessa parte que teremos um aprofundamento do tema do conflito, com a descrição mitológica da guerra aos jaguares.

Antes de nos debruçarmos sobre a narrativa dessa guerra, é preciso esclarecer o que o jaguar significa na simbologia Apapocúva. É interessante como a grande oposição ao princípio luminoso/positivo na cosmogonia é feita não por seres humanos (os demais índios), os *Añãy*, mas sim por seres naturais, os Morcegos Eternos e os Jaguares Originários.

Essa associação do mal com a natureza está presente tanto no que é externo, por exemplo, o conflito de *Ñanderuvucú*, quanto no que é interno, em particular, nos dois nomes dos índios.

Os Apapocúvas acreditam possuir duas almas ou uma alma cindida em duas. A primeira delas é a alma humana, o *ayvucué*, que pode ser traduzido como “o sopro brotado da boca” ou “alma surgida do corpo”. Ao nascer uma criança, o pajé da tribo deve fazer um ritual para descobrir o nome da criança. O nome, para os Apapocúvas, não é algo a ser dado a criança, mas algo que a alma dela traz do lugar de onde veio. Esse nome é *ayvucué*, mais especificamente: “O Guaraní não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome”. (NIMUENDAJU, 1987, p. 29-31).

A segunda é a alma animal, o *acyiguá*, etimologicamente, trata-se de um “particípio de *acy*, que significa, como substantivo, ‘dor’ e, como adjetivo e advérbio, ‘vivaz, violento, vigoroso’”. (NIMUENADJU, 1987, p. 33)

As disposições calmas são *ayvucué*, as disposições violentas são *acyiguá*. O apetite por vegetais é *ayvucué*, o apetite por carne é *acyiguá*. A calma é *ayvucué*, a inquietude é *acyiguá*.

Trata-se de um tema mitológico absolutamente recorrente, a questão da dualidade humana. Não é, em essência, diferente da relação entre o ego e a sombra trabalhada pela psicologia analítica, não é também diferente da própria proposta deste trabalho, de construir

uma hipótese que considere um aspecto simbólico, *ayvucué*, portanto, e um aspecto etológico, animal e, por isso, *acyiguá*.

Ainda mais interessante para o roteiro que percorremos é o fato de que as duas almas não se encontram necessariamente em conflito; pelo contrário, como o Guaraní é fruto da síntese das duas almas, sua vida é afetada constantemente por ambas. Um exemplo disso é que, o temperamento da pessoa será determinado por seu *acyiguá*. (NIMUENDAJU, 1987, p. 34)

Há, entretanto, os casos drásticos, em que o *acyiguá* suplanta o *ayvucué* e a alma animal torna-se a totalidade anímica do índio. Isso costuma acontecer nos casos em que o *acyiguá* é de um animal predador, em especial, um jaguar. Nesses casos, os índios não são como os jaguares, eles são jaguares, apenas em forma humana. (NIMUENDAJU, 1987, p. 34)

Por causa disso, quando for apresentada a guerra dos filhos de *Ñandecý* contra os jaguares, não devemos interpretar os jaguares apenas como o lado perigoso da floresta, um ser exclusivamente animal. Há, nesse conflito uma temática de guerra aos outros índios, que são associados os jaguares por seu *acyiguá*, e também de guerra ao lado negativo que há dentro dos índios com *acyiguá* de predadores.

Será interessante, para fecharmos, ainda que provisoriamente, a questão da dualidade da alma, observarmos o que acontece após a morte, sobretudo, após uma morte violenta.

Diante de uma morte criminoso, repentina ou violenta, a alma, novamente partida em duas não consegue dirigir-se para o além. Diante do *ayvucué* a solução é relativamente simples: com uma dança conduzida pelo pajé, o, relativamente inofensivo, *ayvucué* pode ser encaminhado para o mundo das almas sem maiores traumas.

O problema surge de verdade quando os índios devem lidar com o *acyiguá* do falecido. Ao permanecer na terra, o *acyiguá* converte-se em *anguéry*, objeto de indizível pavor por parte dos Apapocúvas, pois este se comporta como o próprio animal selvagem que compunha a alma do índio morto.

Curiosamente, sucedeu a Nimuendaju (1987, p. 43-44) enfrentar, ele mesmo, um *anguéry*.

Nimuendaju conduziu um pequeno grupo, composto por ele e mais dois guerreiros além do pajé Joguyroquý, seu pai indígena. Os índios seguiam armados: um com um machado, o outro com uma foice; o pajé trazia seu maracá e Nimuendaju, sua carabina Winchester.

Ao longo do caminho, Joguyroquý, que seguia à frente cantando, instruíu o grupo a bater nos troncos de árvore para que o som ressoasse e atraísse o *anguéry*. Ao chegarem ao lugar onde a alma havia sido avistada, o pajé iniciou uma dança para atrair o espírito.

Não demorou muito para o espírito se fazer presente, causando pavor ao pajé, que apontava com seu maracá para onde se localizava o *anguéry*. Foram necessários dois tiros da carabina de Nimuendaju para que dessem cabo do espírito.

Com um *anguéry*, porém, procede-se muito menos delicadamente que com um *ayvucué*. Ninguém tenta corrigir seus desvios de modo amigável, ao contrário: procura-se eliminá-lo como um animal perigoso – isto é, se se ousa tanto, se alguém tem coragem de embarcar em tão perigosa aventura. Se não, prefere-se simplesmente abandonar o lugar. (NIMUENDAJU, 1987, p. 42)

Esse comentário de Nimuendaju nos mostra que existem fundamentalmente duas formas de lidar com um problema como o *anguéry*, que, claro, deve ser entendido não simplesmente como um espírito perigoso, mas como metonímia das situações de conflito vividas pela tribo.

A primeira solução é a violência, deve-se organizar um grupo de guerreiros conduzido pelo pajé para enfrentar a criatura mágica. Apesar de seu caráter mágico, a violência contra ela é bem concreta, haja vista que não se pode ser mais concreto do que dois tiros de carabina.

A segunda solução é a migração, quando a aldeia inteira, diante da perspectiva de ser assombrada por um *anguéry*, desmonta suas instalações e vai embora em busca de um lugar mais seguro para se estabelecer.

Convém contrastarmos essa experiência do conflito com o *anguéry* com a hipótese inicial para vermos como ela se comporta.

Por um lado, a migração é confirmada como uma solução possível para o problema; seguindo o modelo de *Ñanderuvuçú*, os índios podem simplesmente partir diante de uma situação desagradável ou problemática.

Por outro lado, a violência está posta aqui como solução alternativa à migração, na verdade pode mesmo ser uma solução preferível. Diante disso, é necessário incorporar a violência à hipótese original. O caminho para isso reside na própria narrativa cosmogônica.

### 2.3- Ñanderyqueý e Tyvýry – os filhos de Ñandecý

*Ñanderyqueý* e *Tyvýry* são gêmeos de pais diferentes. *Ñanderyqueý* é filho de *Ñanderuvuçú* e, por isso, é posto como o irmão mais velho, é o irmão maior, mais poderoso, mais capaz, que encarna o potencial divino do deus supremo. *Tyvýry* é filho de *Mbaecuáa*, sendo posto como o irmão menor, que deve ser protegido por *Ñanderyqueý*.

Depois que *Ñandecý* é morta pelos Jaguares Originários, as feras tentam devorar os gêmeos recém-nascidos. Entretanto, eles nada podem contra o poder divino dos dois e terminam por criá-los como sobrinhos.

Um dia, já maiores, os dois irmãos caçavam nos arredores da morada dos Jaguares Originários quando *Ñanderyqueý* acertou um jacu<sup>57</sup>. O jacu, indignado, repreende *Ñanderyqueý*, dizendo que era um absurdo que ele o caçasse para alimentar aqueles que mataram sua mãe. A história é confirmada por um papagaio, e, imediatamente, *Ñanderyqueý* cura o jacu da flechada. (NIMUENDAJU, 1987, p. 57 e 145)

É a partir desse momento que os dois irmãos começam a planejar a guerra contra os jaguares. Entretanto, *Ñanderyqueý* precisa primeiramente alimentar *Tyvýry*, que está com fome. Para isso, ele reencontra o esqueleto de sua mãe e tenta revivê-la fazendo um corpo de terra. O plano falha quando *Tyvýry* vê o corpo sendo modelado e arremessa-se sobre ele achando que é sua mãe. (NIMUENDAJU, 1987, p. 145)

Para saciar a fome do seu irmão, *Ñanderyqueý* primeiro tenta coletar diversas frutas da região, que nunca satisfazem *Tyvýry*. O problema só se resolve quando *Ñanderyqueý* faz um acordo com uma gambá, ela daria de mamar a *Tyvýry* e, em troca, receberia de *Ñanderyqueý* o dom de parir sem dor e de levar seus filhotes numa cômoda bolsa natural. Saciada a fome de *Tyvýry*, pode a guerra aos jaguares ter início. (NIMUENDAJU, 1987, p. 58)

A guerra aos jaguares se constitui em dois momentos. No primeiro, os gêmeos constroem um mundéu, uma espécie de armadilha para capturar animais na floresta. Os jaguares que veem os gêmeos trabalhando zombam de sua obra por a considerarem frágil e a destroem diversas vezes.

Os gêmeos trabalham pacientemente, e, durante a noite, opera-se um milagre, o mundéu construído torna-se forte, resistente e, como estava convenientemente localizado ao lado do Abismo Eterno (*Yvyporeý*), torna-se a armadilha perfeita.

Ao raiar do dia, os jaguares voltam a provocar os gêmeos. *Ñanderyqueý*, respondendo à provocação, convida os jaguares a entrarem no mundéu, o que eles prontamente fazem, acreditando que destruirão a armadilha com facilidade. Um a um, os jaguares capturados foram arremessados no Abismo Eterno, como vingança pela morte de *Ñandecý*.

Entretanto, o trabalho não estava completo, uma vez que não tinham sido todos os jaguares que haviam caído na armadilha posta pelos gêmeos. Era necessária uma armadilha maior.

*Ñanderyqueý* e *Tyvýry* descobriram um rio cujas margens se afastavam uma da outra, identificando nesse rio a possibilidade de completarem sua vingança puseram-se a trabalhar.

---

<sup>57</sup> Jacu é uma ave endêmica das Américas Central e do Sul que habita regiões de floresta.

Enquanto *Ñanderyquey* construía um cabresto<sup>58</sup> que segurasse uma margem à outra, *Tyvýry* lançava à água folhas e gravetos que se transformavam em peixes predadores e jacarés. (NIMUENADJU, 1987, p. 59)

O passo seguinte da armadilha consistia em convencer os jaguares a lançarem-se no rio. Para isso, *Ñanderyquey* reúne uma porção de frutas doces que leva aos jaguares. Estes rapidamente as devoram e, ao fim da porção, perguntam onde *Ñanderyquey* as obteve. Ele indica a margem oposta do rio mágico e dirige-se para lá.

Os jaguares o seguem e, uma vez dentro da água, percebem que a margem nunca se aproximava. Tratava-se justamente da armadilha dos gêmeos que, um de cada lado, operavam o cabresto, de modo que a outra margem afastava-se progressivamente. Os jaguares, então, caíram vítimas dos predadores aquáticos criados por *Tyvýry* sendo devorados, e concluindo<sup>59</sup> a vingança dos gêmeos. (NIMUENADJU, 1987, p. 59)

A narrativa dos gêmeos é particularmente interessante porque tanto a questão da migração quanto da violência estão postas e não constituem temáticas excludentes. Mas, antes de lidarmos com esses dois pontos, precisamos atentar à ordem dos temas tratados pelo mito.

Na medida em que a ordem nos serve como parâmetro de hierarquia, isto é, o que aparece antes condiciona e influencia ou é mais importante que aquilo que vem depois, o tema mais importante para a história é a nutrição. Em particular, a nutrição associada à figura materna.

Antes de qualquer movimento agressivo contra os jaguares, *Ñanderyquey* precisa alimentar seu irmão menor, o que é tentado primeiro com a ressurreição da mãe, depois com frutas e, por fim, com um acordo com uma gambá. É apenas depois que *Tyvýry* está nutrido e satisfeito que os irmãos planejam sua vingança.

Também é importante notar que a vingança contra os jaguares se dá porque estes assassinaram a mãe dos gêmeos, que, ao longo da narrativa fica indissolúvelmente ligada à questão alimentar. Não apenas porque os gêmeos buscavam revivê-la para que ela dê de mamar a *Tyvýry*, mas também porque sua própria origem remonta a isso, afinal, ela fora criada dentro de uma panela.

Se colocarmos a alimentação como o foco da história, o que é razoável, dado que a nutrição é uma das mais básicas necessidades humanas, o mito nos conta duas coisas. Primeiro, que a violência está relacionada ao comprometimento da nutrição por algum grupo

---

<sup>58</sup> A palavra em Guaraní para o cabresto da história é *yrymomó*, que, etimologicamente é formado por *y* (soltar) e *mobóg* (fender), dando a ideia geral de algo que, quando solto, produz uma fenda. No caso da lenda, o *yrymomó* é uma corda que une as duas margens do rio impedindo que elas se separem.

<sup>59</sup> Segundo a lenda, uma onça grávida conseguiu escapar, de modo que seus filhos repovoaram o mundo com os jaguares.

inimigo, no caso, os jaguares.<sup>60</sup> Segundo, que ela só pode ser levada a cabo depois que a nutrição tenha sido realizada.

Podemos, a partir dessa leitura, reformular nossa hipótese original. No princípio do capítulo está posto que o grande problema a ser resolvido é a obtenção de alimentos, e a solução, por excelência, é a migração.

De fato, a segunda parte do mito nos permite manter a centralidade do problema alimentar, na medida em que a figura da mãe está tão carregada desse significado, porém precisamos abrir espaço para incorporar a violência como possibilidade de solução para os conflitos. Mais grave, a violência não é posta como solução aos conflitos gerados pela fome, afinal, os gêmeos não matam os jaguares para obterem comida, mas sim como vingança.

Há um problema de sobrevivência posto simbolicamente como o assassinato da mãe, da fonte de nutrição, mas não é necessariamente esse o problema que os Jaguares Originários representam. Se retomarmos a concepção Guarani sobre o *acyiguá*, a alma animal, veremos que o animal predador é visto como uma ameaça à vida coletiva, mesmo como espírito, como *anguéry*.

É provável que a guerra contra os jaguares seja movida muito mais pela ameaça direta que um animal predador coloca sobre a comunidade, representada também simbolicamente<sup>61</sup> pela morte da mãe, do que propriamente pelo risco à capacidade de obter alimentos. Entretanto, que o mito hierarquize os problemas e diga que a falta de comida é mais grave do que a presença dos jaguares é indicativo da própria hierarquia de problemas que os índios devem enfrentar.

Considerando a experiência de Nimuendaju com o *anguéry*, e a possibilidade levantada pelo autor de duas soluções, ou a migração da aldeia, ou o enfrentamento da criatura mágica, podemos inferir que a migração e a violência constituem soluções alternativa para o problema do conflito.

Devemos, então, indagar que tipo de circunstâncias fez com que a migração ganhasse tanto destaque no mito cosmogônico Apapocúva, enquanto a solução alternativa, a violência, ficasse em segundo plano.

O caminho para elucidar essa questão passa por uma investigação das próprias migrações.

---

<sup>60</sup> É importante ressaltar que essa associação não é imediata, mas retroativa. A fonte de nutrição (a mãe) já estava morta quando a guerra aos jaguares foi feita, há portanto um distanciamento entre a motivação da violência e sua execução. Esse descompasso é abordado com mais detalhes na seção 3.5 (A racionalidade da guerra primitiva).

<sup>61</sup> Podemos dizer que os gêmeos tomam consciência do perigo que os jaguares representam pelo aviso trazido pelo jacu.

## Parte 2 – O mundo natural

### 2.4 – As migrações históricas e pré-históricas dos Tupis

O primeiro trabalho desenvolvido especificamente sobre o tema das migrações indígenas no Brasil é o artigo de Métraux (1927), no qual o antropólogo reúne as fontes históricas disponíveis e traça um perfil geral de todas as migrações ocorridas no período histórico.

Métraux (1927, p. 1) reconhece que o povo Tupi-Guarani é um povo migrante por excelência, característica que partilha com os índios Caribes e Aruaques, outros dois troncos etnológicos da América do Sul. Por trás da proposta de Métraux, há a ideia de que seja possível reunir as tribos Tupis em suas unidades fundamentais se pudermos traçar as diversas migrações que dispersaram a população pelo território. Essas unidades fundamentais significam, principalmente, as relações históricas e culturais entre os diversos agrupamentos Tupis, organizando as subdivisões do tronco linguístico e etnológico.

Com a chegada dos europeus, houve uma ruptura de proporções bíblicas no mundo ameríndio. Essa ruptura intensificou toda sorte de fluxos migratórios pelo continente, dos quais fica enfatizado o deslocamento Tupinambá entre os anos 1530-1612, período no qual eles teriam saído da região de Pernambuco para escapar à violência portuguesa e atravessado o Brasil parando apenas quando alcançaram os Andes (MÉTRAUX, 1927, p. 22-23).

Talvez o mais interessante na ideia acima seja que, pois mais intensa que tenha sido a ruptura, existe uma continuidade latente que não é rompida. Métraux observa que as migrações eram um fenômeno que já existia e que já tinha uma envergadura significativa. Colocando em termos da análise do mito Apapocúva, trata-se de dizer que a migração como solucionadora de problemas já constituía um mecanismo importante, sendo, se tanto, acentuada com a chegada dos europeus.

É necessário apontar que Métraux coloca-se como continuador da interpretação de Nimuendaju, sobretudo no que diz respeito à leitura que ambos fazem da motivação do processo migratório. Para ambos os autores o que motivou os fluxos populacionais foi a crença dos indígenas na existência da Terra sem Mal (*Yvy Marãey*) (NIMUENDAJU, 1987, p. 38 e 102; MÉTRAUX, 1927, p. 12-14).

Métraux, inclusive, dá um passo além, relacionando o mito da Terra sem Mal dos Tupis com o mito da Fonte da Juventude entre os índios Caribes, reforçando não apenas a existência de um mito do paraíso terrestre entre os dois grupos, mas também a funcionalidade desse mito como deflagrador de migrações, posto que os índios Caribes realizaram diversas incursões à Flórida motivados pela busca da Fonte da Juventude. (MÉTRAUX, 1927, p. 13)

Apesar da amplitude do trabalho de Métraux, que abrange todas as migrações históricas dos povos Tupis, é preciso reconhecer que uma dinâmica de fundo arquetípico não está calcada nas condições mais imediatas. Isso significa que, por mais que as migrações ocorridas após a chegada dos europeus sejam ilustrativas da interpretação que fizemos do mito, ajudando a corroborar a proposta, uma investigação das origens desse complexo arquetípico migratório requer que nos aprofundemos na construção pré-histórica dos povos Tupis.

Um bom ponto de partida para a exploração desse tema é um debate entre Noelli, Urban e Viveiros de Castro, ocorrido em 1996, publicado na *Revista de Antropologia*. Nessa discussão, Noelli (1996a) retoma a tese de Brochado<sup>62</sup> sobre a expansão Tupi e, a partir de novas evidências arqueológicas, traça a movimentação pré-histórica das famílias Tupinambá e Guaraní, postulando que essas não fossem entendidas como migrações, simplesmente, mas sim como um processo mais lento de expansão.

Nesse modelo, a velocidade de difusão territorial estaria associada a um ritmo de ocupação do espaço, atrelado ao crescimento demográfico mais do que a súbitos deslocamentos do grupo inteiro rumo a novas áreas de ocupação.

A terminologia tradicionalmente utilizada para definir todos os movimentos populacionais dos Tupi[s] é um tanto restritiva, pois concebe-os apenas como migrações (...) No caso dos Tupi[s] este termo seria mais adequado para definir as movimentações que os mesmos realizaram, motivados pela pressão de outros povos, como, por exemplo, após 1500, dos europeus. Estas migrações foram caracterizadas, inclusive, como movimentos de fuga (...). Este termo, porém, não parece definir adequadamente aqueles movimentos dos Tupi[s] desencadeados possivelmente por razões outras, tais como o crescimento demográfico, diversas modalidades sociopolíticas de fracionamento das aldeias, manejo agroflorestral etc. (...) (NOELLI, 1996a, p. 10)

Essa expansão teria ocorrido numa dinâmica de pinça, com os Tupinambás e os Guaranis saindo do mesmo ponto de origem (o centro de dispersão); com o primeiro grupo indo para o Norte e descendo o litoral e o segundo indo para o Sul até a bacia do Paraguai e depois subindo o litoral, eventualmente reencontrando-se nas margens do Tietê, conforme mostra o mapa 1 (NOELLI, 1996a, p. 27).

A grande consequência da proposta de Noelli é a reorganização das datas referentes ao estudo dos Tupis. Através do cruzamento de datações absolutas (radiocarbônicas e termoluminescentes) e relativas (seriações cerâmicas e glotocronologia), Noelli (1996a, p. 26-

<sup>62</sup> José Proenza Brochado, historiador, arqueólogo e antropólogo brasileiro, foi aluno de Donald Lathrap, arqueólogo estadunidense do século XX. Brochado foi um importante autor para a formulação de modelos migratórios das populações Tupis, destacando-se pela concepção da Pinça de Brochado, que recebeu esse nome pois foi inicialmente proposta na tese de doutorado deste autor, em 1984. A Pinça de Brochado descreve a migração dos Tupis a partir de um centro de dispersão na Amazônia, onde são criados dois grupos distintos. O primeiro grupo seguiu pelas costas norte e nordeste do Brasil e o segundo pelo interior do continente, voltando a se reencontrar apenas no que hoje é o estado de São Paulo.



27) questiona a cronologia tradicional, recolocando a ocupação do território pelas famílias Tupis dois mil anos atrás, o que significa, pelo menos, mil anos a mais do que se supunha.



**Mapa 1 - Rotas de expansão dos grupos Tupis (NOELLI, 1996a, p. 38)**

Sobre esse artigo, Viveiros de Castro (1996) levanta alguns contra-argumentos, sobretudo no que diz respeito à metodologia empregada.

O primeiro ponto de crítica é o de que existe uma circularidade argumentativa na defesa de um dos elementos centrais de Noelli: a dinâmica em pinça, com os Tupinambás movendo-se pelo Norte e os Guaranis, pelo Sul. Para Noelli (1996a, p. 23) seria impossível que os Tupinambás tivessem colonizado sua área de ocupação (o litoral brasileiro, sobretudo do Nordeste) a partir do Sul. O argumento para isso se baseia na interconexão de dados arqueológicos e linguísticos. Em primeiro lugar, o Tupinambá é a língua mais antiga do tronco Tupi, antecedendo, portanto, o Guaraní. Em segundo lugar, ao sul do Brasil só foram encontradas cerâmicas da tradição Guaraní. Dessa forma, para que os Tupinambás tivessem

saído do Sul, eles precisariam ou ter se derivado do Tupi, o que é linguisticamente impossível, ou eles precisariam não ter deixado nenhum vestígio cerâmico, o que é altamente improvável.

O problema desse argumento, que Viveiros de Castro (1996, p. 58) corretamente aponta, é que ele possui uma hipótese implícita que é justamente a tese que se deseja comprovar. Noelli usa a evidência arqueológica da cerâmica Guarani e da ausência da cerâmica Tupinambá para defender o modelo de expansão frente ao modelo de migração. Porém, a ausência de cerâmica só é incompatível com o modelo de expansão. Caso a tese da migração seja válida, os Tupinambás poderiam ter se deslocado no sentido Sul-Norte sem deixar vestígios cerâmicos, que são resultado de ocupações mais longevas.

O segundo ponto de crítica diz respeito às novas datações. Noelli propõe uma cronologia muito mais antiga para os movimentos pré-históricos dos Tupis. Entretanto, reconhece que a diferença linguística é muito pequena. Esse foi inclusive um dos principais pontos de apoio que sustentaram a cronologia à qual Noelli se opõe. E, diante, disso, o autor não coloca nenhuma resposta alternativa que explique a pouca diferenciação linguística. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 59)

Por fim, há ainda um argumento acerca da estrutura política dos Tupinambás do litoral. Viveiros de Castro (1996, p. 59-60) questiona o porquê de não terem os índios Tupinambás desenvolvido estruturas políticas complexas aos moldes dos cacicados da várzea amazônica, sendo que ali havia ampla disponibilidade de recursos para tanto. A resposta tradicional é a de que os Tupinambás não teriam tido tempo suficiente para desenvolver as técnicas adequadas para explorar os recursos naturais presentes no ambiente litorâneo. Porém, como Noelli coloca para os índios mil anos a mais de ocupação, essa resposta perderia força, levando à necessidade de postular uma alternativa.

O artigo de Noelli também é criticado por Urban (1996), que segue três caminhos de questionamento. Em primeiro lugar reside a discordância entre a hipótese Lathrap-Brochado e a hipótese linguística acerca do centro de dispersão dos Tupis. Enquanto Lathrap e Brochado identificam esse centro na confluência dos rios Madeira e Amazonas (NOELLI, 1996a, p. 31), a hipótese linguística o situa no rio Guaporé (URBAN, 1996, p. 63 e NOELLI, 1996a, p. 31).

Os critérios para a definição desse centro variam. Segundo a hipótese Lathrap-Brochado, ele deve ser definido pela presença de vestígios arqueológicos, enquanto a hipótese linguística preconiza a concentração de tribos falantes de línguas Tupis.

Essa discordância leva à segunda linha de crítica de Urban, a falta de evidência material que sustente a hipótese de Brochado (adotada por Noelli). Todo o argumento se apoia na antiguidade da cerâmica presente na bacia do Amazonas, o que é problemático.

Os únicos argumentos estilísticos [referentes aos estilos das cerâmicas] concernem aos Tupinambás e aos Guaranis e suas respectivas relações com as tradições Miracanguera e Guarita do Amazonas. Nenhuma conexão real foi estabelecida entre os Macro-Tupis que vivem nas terras altas adjacentes ao vale do Guaporé. A antiguidade das tradições cerâmicas ao longo do Amazonas não revela que as famílias linguísticas Tupis se originaram lá. Linguagem e cerâmica não necessariamente viajam juntas e, em todo caso, Brochado não estabelece uma conexão positiva entre as famílias Macro-Tupi e essas tradições de cerâmica.<sup>63</sup> (URBAN, 1996, p. 64)

Por fim há o problema linguístico, que novamente se apresenta como a principal fraqueza do texto de Noelli. Para o autor, a separação entre os Tupinambás e os Guaranis data de 1.800 anos antes do contato com os europeus. Entretanto, segundo Urban, o registro linguístico aponta para uma proximidade imensa entre as duas línguas, havendo mais de 90% de cognatos, o que corresponderia a um caso de dialetos e não de línguas distintas. Seria mais coerente, portanto, que a separação fosse mais próxima da ordem de 1.000 anos do que de 2.000 anos. (URBAN, 1996, p. 71)

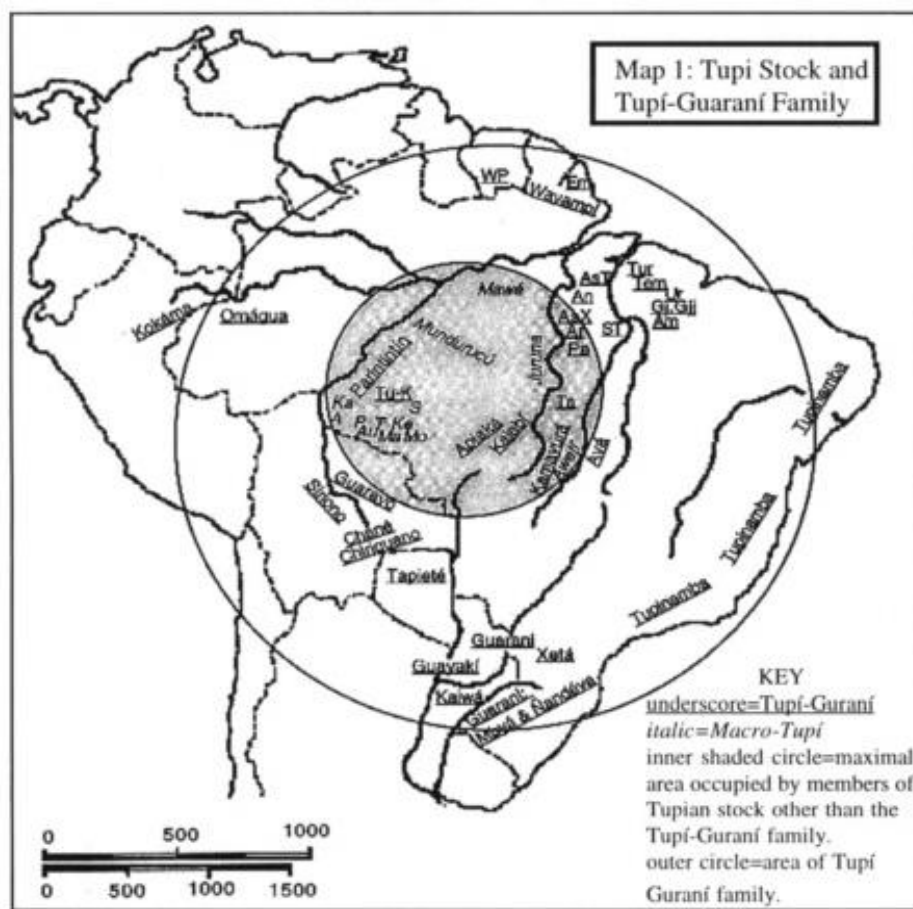
Os parágrafos acima estruturaram o debate com relativo grau de minúcia. Convém agora retrocedermos e observarmos, não o detalhe, mas as linhas gerais que ordenam o debate; são elas que nos revelarão o passo seguinte.

O ponto da discórdia entre os autores é a questão linguística. Existe uma proximidade extraordinária entre a língua Tupinambá e a língua Guarani, o que indica uma separação muito recente. Por outro lado, a dispersão das evidências arqueológicas, sobretudo as cerâmicas, aponta para uma separação mais antiga. A dificuldade de concatenar os dois gêneros de evidência decorre das dificuldades de se interpretar tanto o registro linguístico quanto os estilos de cerâmicas em termos que estabeleçam uma relação confiável entre os dois, uma relação no formato: determinado estilo corresponde a determinado grupo linguístico.

Outro ponto de forte discordância é o modelo de dispersão populacional. Se Noelli está comprometido com a defesa de um modelo de expansão, que substitua o modelo de migração tradicional, Viveiros de Castro e Urban afirmam sua posição em torno do caráter recente de divisão linguística, o que apontaria para um modelo de migração muito mais do que para um modelo de expansão.

---

<sup>63</sup> No original: “The only stylistic arguments concern Tupinambá and Guaraní and their relationships, respectively, to the Miracanguera and Guarita traditions of the Amazon. No actual linkages have been established with the Macro-Tupi living in the uplands adjacent to the Guaporé valley. The antiquity of ceramic traditions along the Amazon does not tell us that the Tupian language families originated there. Languages and ceramics do not necessarily travel together, and, in any case, Brochado has not established a positive connection between the Macro-Tupi families and these pottery traditions”.



Abbreviations for Tupi Stock Languages		Abbreviations for Tupi-Guarani Family Languages/dialects	Not listed on map: Horá=southernmost dialect of Sirionó and adjacent to it. Kokamíya=almost identical to Kokáma and adjacent to it on map.
A=Arara	Am=Amanajé	Am=Ananabé	
Au=Aruá	An=Anambé	Ar=Araweté	
Ka=Kepkiriwat	AsT=Assurini do Tocantins	AsX=Assurini do Xingú	
Ma=Makurap	Em=Emérillon	Gjj=Guajá	
Mo=Mondé	Gjj=Guajá	Gjj=Guajá	
P=Puruborá	ST=Surui do Tocantins	ST=Surui do Tocantins	
S=Surui			
T=Tupari			

Mapa 2 - Dispersão das línguas Tupi-Guaranis (URBAN, 1996, p. 66)

É nesse ponto que Urban (1996, p. 66-68) apresenta um dado particularmente interessante. A dispersão das línguas da família Tupi-Guarani segue um padrão completamente atípico quando comparadas com as demais famílias Tupis. Observemos o mapa 2.

O círculo mais escuro registra a área máxima de dispersão das línguas do tronco Tupi, excetuando as da família Tupi-Guarani. A circunferência mais ampla indica a extensão máxima ocupada pelas línguas da família Tupi-Guarani.

O círculo maior possui um diâmetro aproximadamente duas vezes maior que o círculo interno. Se colocarmos o tempo na equação, teremos uma dispersão linguística por uma área

quatro vezes maior em metade do tempo. Isso indica que alguma coisa na relação entre língua e espaço mudou quando as famílias Tupis-Guaranis se formaram. (URBAN, 1996, p. 68)

O próprio autor elenca alguns pontos que podem explicar essa mudança:

- a) a chegada em uma zona ecológica diferente (a várzea em comparação com a floresta tropical);
- b) a introdução de um novo cultivo (mandioca amarga);
- c) um novo modo de transporte, as canoas;
- d) uma nova cosmologia (a busca pela Terra sem Mal);
- e) uma nova orientação de viajar e entrar em contato com populações mais remotas.

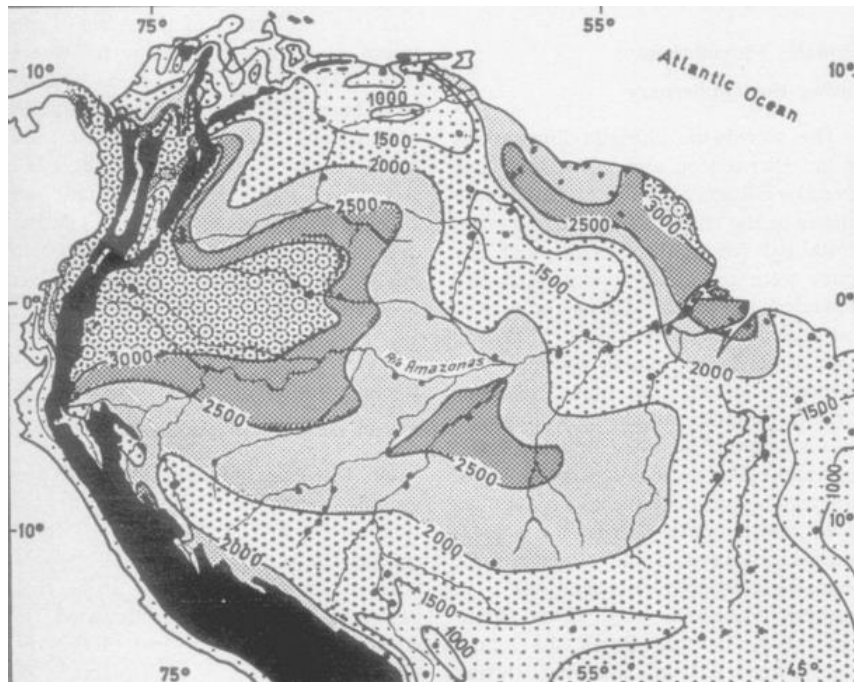
Para explorar essas possibilidades, usaremos uma chave interpretativa específica, veremos como ocorre a relação entre as populações e o ambiente, o que representa, no fundo, a retomada da chave geral que rege a leitura arquetípica como proposta no início do trabalho. Fundamentalmente, deve haver alguma questão ambiental que sirva de gatilho para a mudança da relação língua-espaço. Especificamente, a teoria dos refúgios ecológicos de Haffer (1969) nos fornece uma possibilidade promissora.

## 2.5 A influência do meio - Os refúgios ecológicos

A teoria dos refúgios ecológicos foi formulada pela primeira vez por Haffer (1969) como uma hipótese explicativa para a elevada diversidade de pássaros no ecossistema amazônico. O objetivo era, portanto, elaborar uma explicação consistente para a diferenciação das espécies, fenômeno que envolve algum grau de isolamento geográfico entre populações por um período suficientemente longo de tempo.

O cerne do argumento consiste em questionar a continuidade da floresta tropical tal como a vemos hoje. Segundo a hipótese, ao longo do Quaternário (período geológico que se estende de 2,5 milhões de anos atrás até o presente) flutuações no índice pluviométrico teriam desertificado porções significativas da floresta amazônica, fazendo com que o que hoje é floresta tropical se convertesse em algum tipo de savana ou de vegetação mais difusa.

A grande chave que permite o modelo de Haffer funcionar é a existência de ilhas de floresta não desertificadas. Essas ilhas, por manterem um índice pluviométrico mais elevado que as áreas circundantes, teriam se mantido como floresta mesmo diante do avanço das áreas de savana.



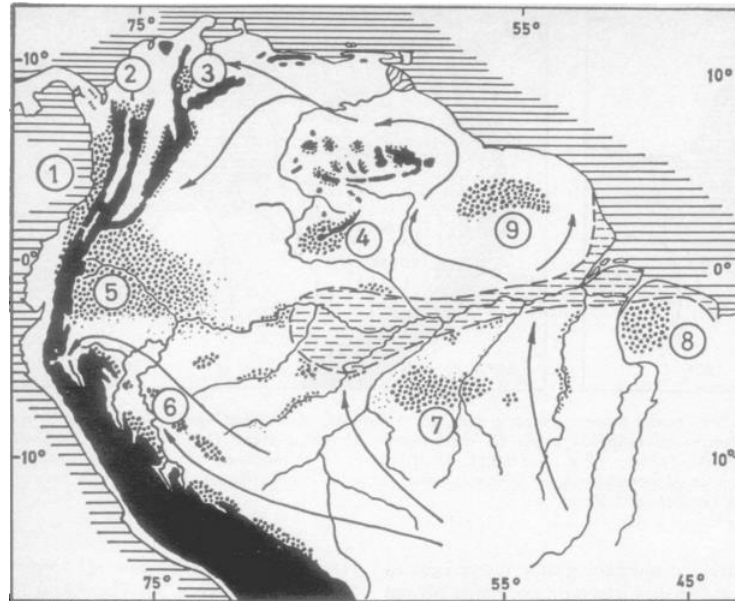
**Mapa 3 - Índice pluviométrico da Amazônia (HAFFER, 1969, p. 132)**

A existência desses refúgios ecológicos, como Haffer os chamou, permitiu que, não apenas as espécies não fossem extintas como também isolou populações por tempo suficiente, de modo, que, uma vez recomposta a floresta, o processo de especiação já estivesse avançado o bastante para que não fosse possível o cruzamento entre os grupos previamente isolados.

Para identificar quais os locais onde os refúgios se formaram, Haffer (1969, p. 132-133) cruzou dois tipos de dados, a distribuição das espécies de pássaros na Amazônia e as desigualdades entre os índices pluviométricos atuais. Haffer justifica a escolha dos índices de chuva seguindo o argumento de que os fatores orográficos, isto é, referentes ao relevo, que causam as desigualdades nos níveis de chuva na Amazônia de hoje, já estavam presentes ao longo de todo o Quaternário. Assim sendo, uma redução no nível geral de umidade deve ter afetado mais intensamente as áreas onde, pelas condições do relevo amazônico, o nível de chuvas é menor, e deve ter sido menos intensa onde a pluviosidade é maior.

Pelo mapa 3, podemos identificar dois pontos-chave da pluviosidade amazônica. Em primeiro lugar, podemos ver que as chuvas na Amazônia variam de 1.000 a 3.000 milímetros anuais, o que significa que existem áreas da floresta que recebem cerca de um terço da chuva que precipita em outras áreas. Em segundo lugar, existe uma faixa diagonal na direção Noroeste-Sudeste na qual as chuvas são sistematicamente menores que no entorno.

Se observarmos a primeira proposta da localização dos refúgios, veremos como existe uma sobreposição entre as áreas de alta precipitação e as ilhas florestais de Haffer.



**Mapa 4- Primeira proposta dos refúgios (HAFFER, 1969, p. 134)**

Evidentemente, a proposta de Haffer sofreu diversas críticas por parte da comunidade científica. Para ficarmos apenas com alguns exemplos mais recentes, temos Hoorn (HOORN et al., 2010) que argumenta que a chave para a diversidade amazônica é a elevação dos Andes e que a biodiversidade atual responde a diversos fatores, não podendo ser explicada pelos refúgios. De maneira análoga, Wilf (WILF et al., 2003) reúne evidências de que a diversidade botânica da floresta data de 52 milhões de anos atrás, o que significa 50 milhões de anos antes do escopo da teoria dos refúgios.

À luz desses estudos mais recentes é necessário reconhecer duas coisas. Em primeiro lugar, a crítica à teoria dos refúgios ecológicos é bem-sucedida em argumentar que a biodiversidade possui causas mais antigas e mais impactantes do que os refúgios florestais do Quaternário. Em segundo lugar, a crítica atual não é bem-sucedida em refutar a existência dos refúgios.

O próprio Haffer (HAFFER e PRANCE, 2002) faz uma revisão da sua proposta e reúne evidências de que os ciclos de glaciação do Quaternário teriam de fato gerado os refúgios florestais. Por exemplo, a existência de savana na Amazônia central, ao sul do Rio Negro, indica que esse tipo de vegetação esteve disperso na região durante a última era glacial (HAFFER e PRANCE, 2002, p. 176). A análise da sedimentação do solo nas regiões do Xingu, Tapajós e Rondônia apontam para a redução da cobertura florestal em tempos geológicos recentes (HAFFER e PRANCE, 2002, p. 178). O registro do gelo dos Andes indica um nível de sedimentos 200 vezes maior do que o verificado em outras épocas,

possivelmente por conta da redução da cobertura florestal, hipótese apoiada pelos baixos níveis de nitrato apresentados pelos núcleos de gelo (HAFFER e PRANCE, 2002, p. 181).

Por outro lado, há inúmeras evidências que apontam para a manutenção de núcleos florestais mesmo nos períodos áridos do Quaternário. A mais decisiva, segundo Haffer, é o registro de pólen na região ao redor do Lago da Pata, que indica que a área se manteve como floresta tropical durante a última fase glacial, como a teoria dos refúgios determinava (HAFFER e PRANCE, 2002, p. 185).

Uma vez explicitado o debate específico sobre a biodiversidade amazônica, cabe a nós realizar o corte das informações que são relevantes ao debate deste trabalho, isto é, o mecanismo arquetípico migração-guerra que identificamos no mito cosmogônico Guarani. É forçoso reconhecer que ambos os assuntos parecem insuperavelmente distantes neste momento. Por isso, o passo seguinte consistirá em mostrar que a distância é apenas aparente, e ambos os fenômenos estão intimamente conectados.

O primeiro ponto de conexão é cronológico. Haffer defende que as retrações da floresta ocorreram em diversos períodos do Quaternário, o que envolve um período de 2,5 milhões de anos. Mais especificamente, as duas últimas retrações ocorreram já com a presença humana no subcontinente, entre 20 mil e 10 mil anos atrás, e entre 4 mil e 2 mil anos atrás. (MEGGERS, 1977, p. 287, 292 e 296)

A autora, Meggers, não nota essa correlação temporal casualmente, há uma hipótese operando por trás de sua observação. Se os dois últimos ciclos de retração se deram já com a presença humana no continente, então é provável que a redução da floresta nos períodos áridos tenha tido algum impacto nas sociedades que vivam justamente na floresta que estava sendo reduzida. (MEGGERS, 1975, p. 141)

Se transplantássemos o modelo biológico de Haffer, que pensava em termos de espécies de pássaros, diretamente para o caso humano, teríamos a seguinte hipótese. A retração da floresta é intensa o bastante para isolar as comunidades humanas em ilhas de refúgio florestal. Esse isolamento deve ser de tal ordem que, ao término dele, os grupos culturais isolados sejam suficientemente diferentes em termos culturais para que possamos identificá-los como grupos etnologicamente distintos, sobretudo, se usarmos a variável linguística como apoio.

Em certa medida é isso que Meggers propõe ao adotar o modelo de Haffer, em especial porque ela nota como a diferenciação linguística coincide razoavelmente bem com a cronologia dos últimos refúgios florestais.



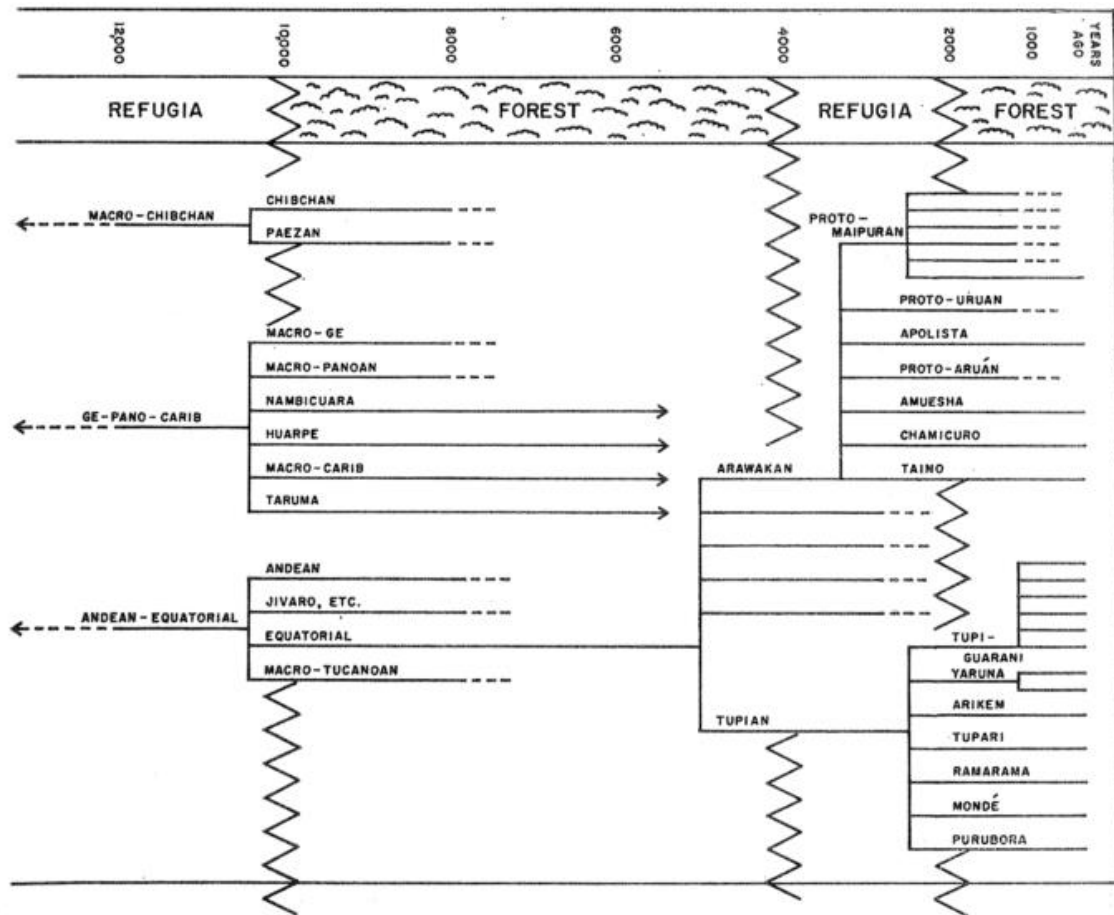
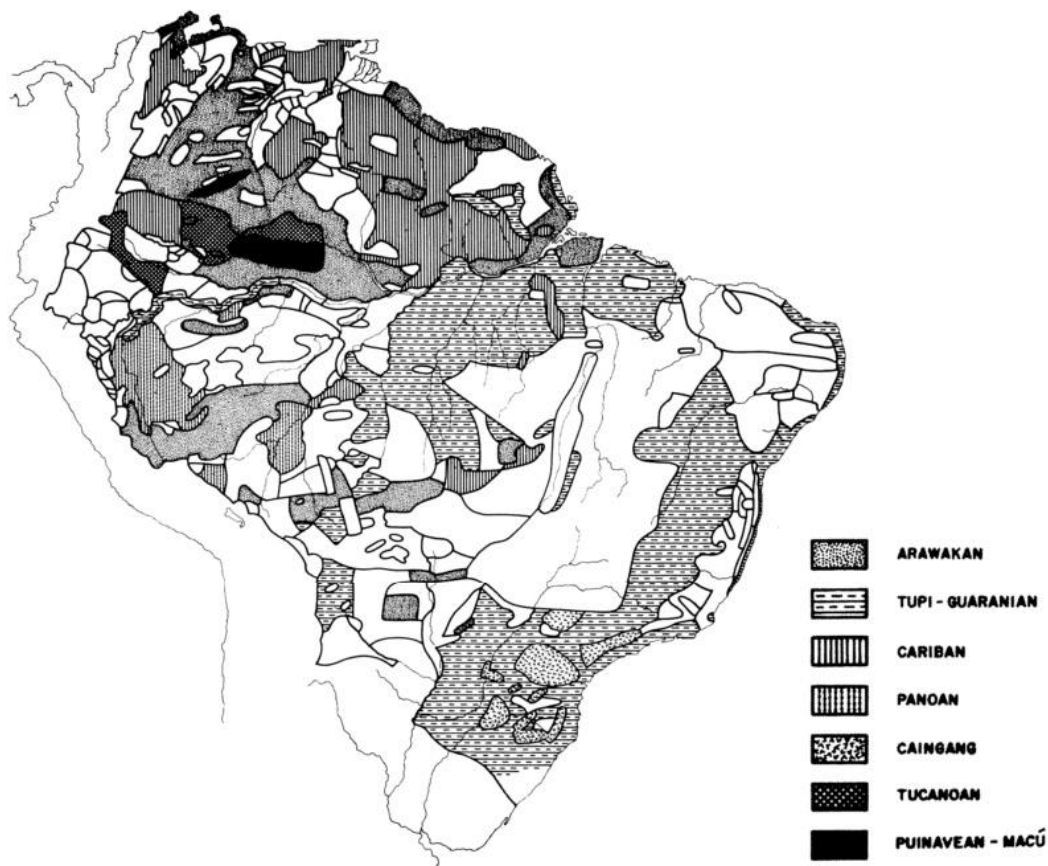


Figura 1 - Correlação cronológica entre a separação linguística e os períodos de refúgio florestal (MEGGERS, 1977, p. 132)

Seguindo o esquema da figura anterior podemos tirar algumas conclusões. Em primeiro lugar, todas as diferenciações linguísticas, exceto a do tronco Equatorial, ocorreram em momentos de retração florestal. Apesar disso, é possível argumentar que as diferenciações mais recentes estão solidamente melhor definidas no período de recuo do que as diferenciações mais antigas. Isso é nítido pelo esquema de correlação temporal. Por outro lado, é preciso lembrar o caráter tentativo de ambas as datações, mas sobretudo, das datações acerca da diferenciação linguística dos primeiros troncos. Nesse aspecto, estamos lidando com imprecisões grandes, de modo que não podemos afirmar nada com muita certeza. Sobre isso, podemos tomar emprestada a própria fala da autora: "Dadas essas e outras incertezas, a correlação entre períodos de grandes mudanças linguísticas e ambientais é boa o bastante para garantir a suspeita de que elas estão relacionadas". (MEGGERS, 1977, p. 297)



Mapa 5- Variedade Linguística Nativa na América do Sul (MEGGERS, 1975, p.150)

Temos aqui, portanto, o núcleo da hipótese de Meggers. Mas, considerando que estamos particularmente interessados no paradigma migração-guerra que surgiu da interpretação do mito Apapocúva, vamos colocar ao lado da hipótese central uma hipótese secundária que Meggers identifica como elemento-chave para a dispersão de algumas famílias linguísticas.

A comparação da maneira como o modelo de refúgios tem sido aplicada para fenômenos biológicos e culturais revela uma diferença interessante. Talvez porque o problema maior para os biólogos tenha sido explicar a diversidade do bioma da floresta tropical, eles tenham enfatizado o papel dos refúgios em isolar populações e em inibir a dispersão. **Informações linguísticas e arqueológicas sugerem, entretanto, que o *Homo sapiens* muitas vezes deslocava-se mais conforme a floresta desaparecia.**<sup>64</sup> (MEGGERS, 1977, p. 300, grifo nosso, tradução nossa)

Meggers atribui essa capacidade migratória a uma tendência adaptativa cultural por parte dos seres humanos, a capacidade de guardar comida e mudar de dieta rapidamente fez com

<sup>64</sup> No original: “Comparison of the manner in which the refugia model has been applied to biological and cultural phenomena reveals an interesting difference. Perhaps because the overriding problem for biologists has been explaining the diversity of the tropical forest biome, they have emphasized the role of refugia in isolating populations and inhibiting dispersal. Linguistic and archaeological data suggest, however, that *Homo sapiens* often became more mobile as the forest disappeared”.

que as populações à margem dos refúgios tenham desenvolvido um padrão migratório em resposta a pressão ambiental posta pela retração da floresta. O que dialoga, praticamente sem intermediários, com a hipótese arquetípica do sistema migração-guerra.

Apesar de essa ser uma hipótese sensata, é necessário reunir evidências que a deem corpo. Para embasar a hipótese, encontramos em Meggers três linhas que organizam as evidências da articulação entre fluxos migratórios e índices pluviométricos.

A primeira é a linha linguística propriamente dita. A maior diversidade linguística, segundo Meggers, está na Amazônia Ocidental, em especial ao pé dos Andes, área largamente ocupada pelos refúgios florestais de Haffer e de alta pluviosidade, conforme os mapas 3 e 4. Essas línguas são quase todas relictas, isto é, isoladas, sugerindo uma correlação positiva entre o volume de chuvas e a difusão linguística. (MEGGERS, 1975, p. 147)

Além disso, Meggers nota que vários troncos, famílias e subfamílias possuem uma dispersão descontínua, implicando um isolamento de seus falantes por migrações ou por cortes territoriais devido a invasões de outros grupos. Por fim, os três maiores troncos possuem uma ou mais famílias muito dispersas, o que indica movimentos populacionais de longo alcance, apontando na direção de um processo migratório em todos esses troncos. (MEGGERS, 1975, p. 147)

A segunda linha de evidências acerca do impacto da natureza, em especial das chuvas, sobre a organização social das tribos amazônicas é a etnográfica. Dessa linha destaca-se a ideia de que as áreas culturais seguem os contornos das áreas de fauna e flora (embora existam irregularidades nessa correlação, muito devido à precariedade dos dados). Fundamentalmente, pode-se identificar que existem correlações fortes entre a presença de determinadas tecnologias (armadilhas, por exemplo) ou a ausência de outras (grupos de caçadores e coletores que estão majoritariamente nas margens Sul e Oeste da floresta) e os contornos dos biomas. (MEGGERS, 1975, p. 155)

Por fim, temos as evidências arqueológicas, em especial a evidência trazida pelos restos de cerâmica. Em termos cronológicos, só existem registros arqueológicos de cerâmica a partir de 3.000 anos atrás, o que limita o conhecimento que podemos obter da posição específica das tribos amazônicas para períodos anteriores; considerando que estamos trabalhando com uma temporalidade de 20 mil anos, essa se mostra uma limitação relevante.

Apesar desse inconveniente empírico, Meggers estabelece um argumento interessante que diz respeito justamente à hipótese de migração. Segundo a autora, existe uma grande difusão e variedade de estilos cerâmicos na Amazônia, o que é um indício claro da entrada de povos e culturas diversos a partir de várias direções, realidade coerente com um modelo que preconiza

a migração de diversos grupos diante de um recuo extraordinário da floresta. (MEGGERS, 1975, p. 158)

Podemos organizar as evidências em dois grupos, de modo a deixar o argumento mais claro. Em um grupo estão as evidências etnográficas, que apontam para uma sobreposição entre as áreas culturais (presença ou ausência de tecnologia) e as áreas biológicas (distribuição da flora e da fauna). Em outro grupo estão as evidências linguísticas e arqueológicas, que indicam um cenário de instabilidade populacional, típico de processos migratórios. É a junção desses dois conjuntos de evidências que leva Meggers a afirmar que o movimento da floresta é causador do fenômeno migratório.

O modelo de Meggers, conforme ilustrado na figura 1, parece funcionar melhor para as separações mais antigas (dos grandes troncos linguísticos) e para as mais recentes, em especial a do tronco Tupi. Em particular, a cisão Tupi-Equatorial acontece antes do último período de secas, porém, a separação do Tupi-Guarani ocorre justamente no período de aridez. Como o presente trabalho tem seu foco sobre a dinâmica dos Tupis, essas relações nos serão mais relevantes, porém, precisamos ter clareza de que a hipótese de Meggers diz respeito a todas as populações amazônicas, porque a própria hipótese tem um caráter generalizante, afinal, ela versa acerca da influência do ambiente sobre as dinâmicas culturais humanas.

O ponto principal da autora é a ideia de que a migração é uma das mais fundamentais características das populações amazônicas, porque o próprio ecossistema condiciona e seleciona esse tipo de adaptação. Estabelecendo o contraste com as demais espécies, tanto de fauna quanto de flora, o ser humano parece ter desenvolvido uma resposta própria ao desafio da retração florestal (fundamentalmente uma seca de proporções excepcionais); enquanto as demais espécies ficaram mais restritas, aprisionadas em ilhas de floresta tropical, a espécie humana deslocou-se mais conforme ocorreram os episódios de seca. (MEGGERS, 1977, p. 300)

### Parte 3 – A origem Tupi-Guarani

#### 2.6 Pequeno teste da hipótese de Meggers

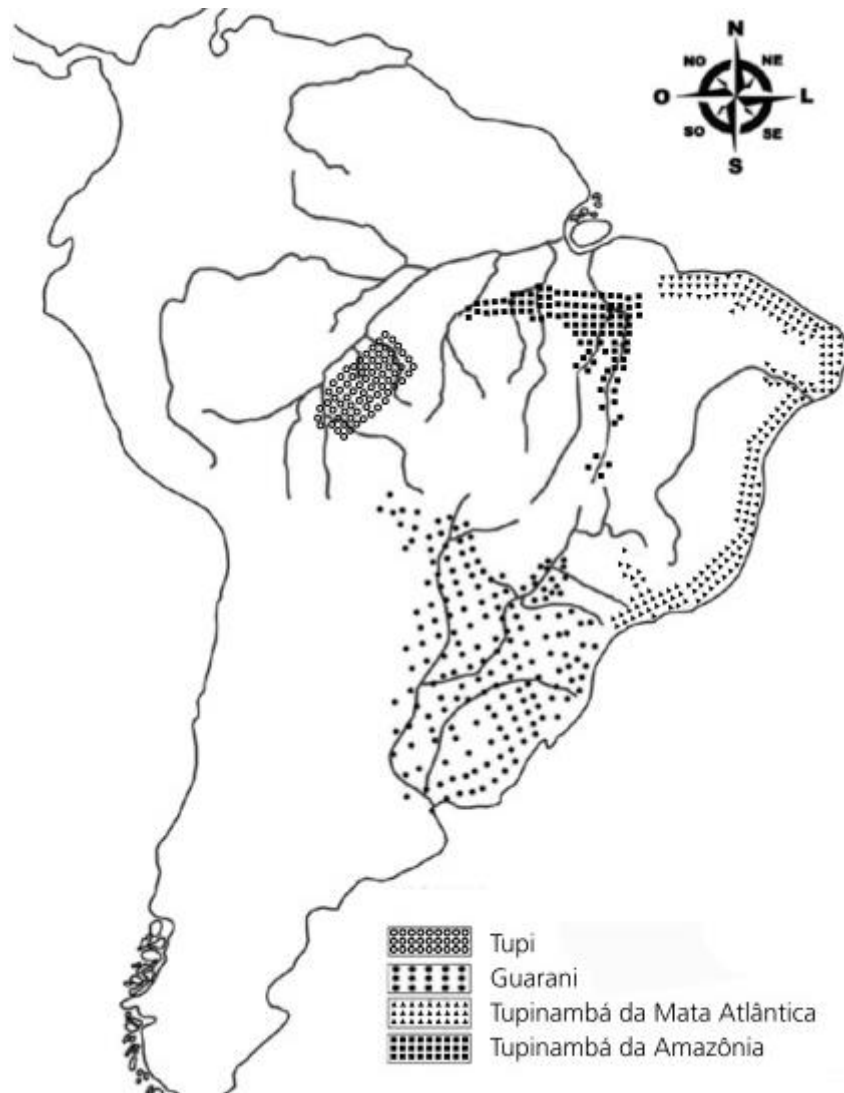
Até aqui vimos como a hipótese de Haffer para a formação da biodiversidade amazônica pode ajudar a explicar a hipótese inicial de que a sociedade Tupi se articula em torno do binômio migração-guerra, que representaria a chave-padrão, arquetípica, portanto, para as resoluções de conflitos. O que devemos fazer agora é buscar algum tipo de ressonância entre

essa hipótese, a configuração ecológica da Amazônia (sobretudo em termos pluviométricos) e os povos Tupis-Guaranis.

O mapa número 2, que foi apresentado acima, aviva uma questão interessante: a área de dispersão do tronco Tupi em sentido mais estrito, isto é, considerando todas as famílias linguísticas à exceção da família Tupi-Guarani, é bastante pequena quando comparada com a dispersão da família Tupi-Guarani. Urban (1996), que nota essa diferença, levanta diversas hipóteses explicativas, mas aqui nos interessa mais a questão climática e ambiental.

Existe certo consenso de que a origem dos Tupis esteja situada no sudoeste amazônico, mais precisamente na bacia do rio Madeira; essa origem é marcada tanto por dados linguísticos quanto por dados arqueológicos. Entretanto, esse não parece ser o centro de dispersão dos Tupis-Guaranis. A maior concentração linguística dessa família está no sudeste amazônico, entre os rios Xingu e Tocantins, o que, se aplicados os mesmos critérios usados para determinar a região de origem do tronco Tupi, indica que se trata justamente do local da gênese Tupi-Guarani. A cronologia arqueológica também dá suporte a essa ideia, não há indícios de ocupação Tupi-Guarani na bacia do Madeira para mais de alguns séculos atrás, indicando uma ocupação já no período colonial por poucas tribos; por outro lado, o sudeste amazônico apresenta vestígios de ocupações Tupis-Guaranis que remontam ao início da era cristã. (ALMEIDA e NEVES, 2002, p. 499-500)

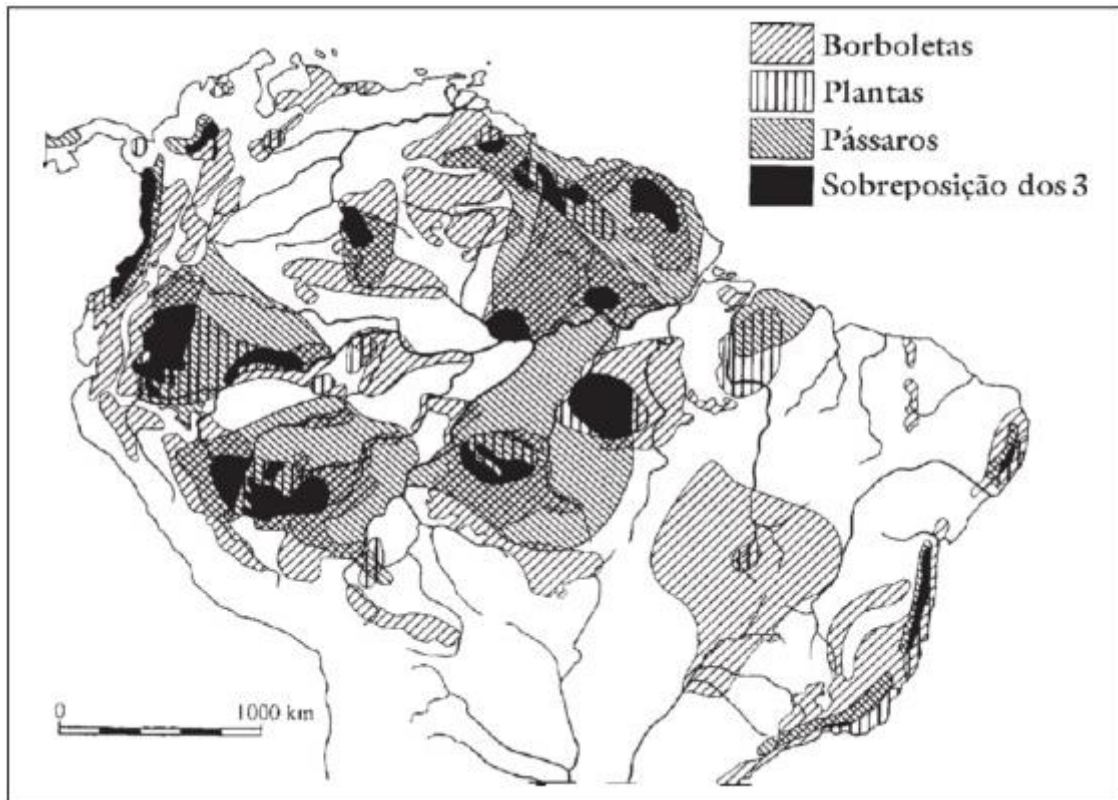
Isso indica que o tronco Tupi e a família Tupi-Guarani não compartilham a mesma origem. Podemos ver pelo mapa abaixo, como essas origens são geograficamente distintas. A legenda “Tupinambá da Amazônia” marca, segundo os autores a origem da família Tupi-Guarani.



**Mapa 6- Origem Tupi-Guarani (ALMEIDA e NEVES, 2002, p. 502)**

No mapa número 5 podemos ver como os pontos de origem estão distantes, mas não podemos ainda ter uma noção razoável do que significa essa distância. Para isso, precisamos comparar com alguns outros mapas. O primeiro deles é o padrão de endemismo de alguns animais amazônicos.

O mapa 7 corresponde à versão mais recente da teoria de refúgios florestais, as áreas onde ocorrem a sobreposição das três legendas significam a endemia tanto de espécies de borboletas, quanto de pássaros, quanto de plantas, o que indica que são as áreas mais prováveis de terem ocorrido os refúgios florestais. Essencialmente, trata-se de um refinamento da técnica empregada por Haffer (1969) que considerava a endemia de pássaros como um dos caminhos para mapear os refúgios.



**Mapa 7 - Padrões de Endemismo na Amazônia (HAFFER e PRANCE, 2002, p. 188)**

Se sobrepusermos o mapa 6 ao mapa 5, veremos que a bacia do rio Madeira, centro da origem Tupi, é todo pontuado por regiões de endemia, contando, inclusive, com uma região de sobreposição das três áreas em suas margens. Por outro lado, a bacia do Tocantins, onde localiza-se o centro de dispersão Tupi-Guarani, segundo Almeida e Neves, quase não apresenta essas regiões.

Trazendo novamente o mapa 3, que retrata os índices pluviométricos da região, veremos outra correlação interessante. Enquanto o berço dos Tupis está localizado numa área onde chove 2.500 mm, a origem dos Tupis-Guaranis está em uma região que não ultrapassa os 1.500 mm de chuva, sendo, portanto, muito mais suscetível a variações climáticas que afetem o regime pluviométrico.

Assim, temos que o tronco Tupi, pensado sem as ramificações Tupi-Guarani, surgiu em uma região generosa em termos de chuvas, assim, quando ocorreram períodos de seca, esses grupos tenderam a ser menos afetados do que seus pares que viviam na região relativamente mais seca da bacia do Tocantins.

Isso significa, em termos da hipótese de Meggers, que o impulso migratório como resposta à pressão ambiental estaria mais enfaticamente presente nos Tupis-Guaranis do que nos Tupis estritos, posto que os Tupis estavam em uma região de refúgio, enquanto os Tupis-Guaranis estavam em uma região de possível savanização. O que é coerente com o padrão de

dispersão identificado por Urban, definido por uma baixa dispersão dos Tupis estritos e pela altíssima dispersão dos Tupis-Guaranis.

## 2. 7 Conclusões

Podemos, antes de passarmos ao capítulo seguinte, formular duas conclusões a partir de nosso percurso por esses mapas. Em primeiro lugar, se o elemento-chave na vida Tupi é ambiental, a violência é necessariamente uma solução de segundo plano; fazer guerra pode resolver determinados problemas pontuais, mas não se pode declarar guerra à chuva.

Em segundo lugar, e como questionamento à primeira conclusão, também não podemos acreditar que a migração seja uma solução geral para qualquer problema que se apresente, em especial considerando que os Tupis são, em algum nível, uma sociedade agrícola. Uma sociedade minimamente sedentária não pode abandonar tudo a qualquer sinal de conflito, sob pena de perder os recursos investidos no plantio.

Além disso, a própria migração possui algum caráter violento, dado que o território amazônico é permeado por diversas populações diferentes e potencialmente hostis, fazendo com que a saída do território, por mais que represente uma solução para algum problema específico que o grupo enfrente, traz também um problema a ser resolvido, que é justamente esse choque com o outro, na figura da tribo inimiga cujo território deve ser atravessado.

Assim, o passo seguinte deve ser uma investigação sobre o que consiste esse choque com o outro e como se estabelece o diálogo entre isso e as pressões ecológicas que vimos neste capítulo.



### CAPÍTULO 3 – A GUERRA

A guerra é, sobretudo, um problema do outro. Não no sentido de que apenas o outro deva se preocupar com a guerra, mas no sentido de que a maior preocupação da guerra é o outro.

Há, na Amazônia indígena, o que Viveiros de Castro (2014, p. 267) chamou de “uma economia da alteridade onde o conceito de ‘inimigo’ assinala o valor cardinal”. A própria identidade cultural Tupi está muito associada à agressividade contra o outro, em especial contra tribos estabelecidas no entorno de seus territórios (LESSA, 2007, p.909). Isso é significativamente similar à afirmação de Pierre Clastres (2004 [1980], p. 184) de que a guerra seria o fundamento da sociedade primitiva, porque:

Para poder se pensar como um Nós, é preciso que a comunidade seja ao mesmo tempo indivisa (una) e independente (totalidade): a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra. Ao cessar a guerra, cessa de bater o coração da sociedade primitiva. A guerra é seu fundamento, a vida mesma de seu ser, sua finalidade: a sociedade primitiva é sociedade para a guerra, ela é, por essência, guerreira...

Nesse sentido que Clastres coloca, é a existência de um inimigo, o Outro, que permite a existência da sociedade primitiva, é ele o elemento ordenador que faz garantir a permanência da lei tradicional:

A guerra como política externa da sociedade primitiva relaciona-se com sua política interna, com o que poderíamos chamar de conservadorismo intransigente dessa sociedade, expresso na incessante referência ao sistema tradicional das normas, à Lei ancestral que deve sempre ser respeitada, que não se pode alterar com nenhuma mudança. (CLASTRES, 2004, p. 184)

Essa lei à qual o antropólogo se refere é, pelo desenvolvimento do trabalho em questão, uma lei social, uma representação de todas as normas que regem o convívio interno e os sistemas da sociedade primitiva, como o autor coloca. Há, entretanto, uma outra possibilidade de leitura que podemos construir se subvertermos a interpretação que o próprio autor constrói.

Para realizarmos esse salto interpretativo é preciso, antes, elucidar o contraste que existe dentro do texto em questão (*A Guerra na Sociedade Primitiva*). Clastres (2004, p. 163) apresenta sua visão sobre o tema em oposição a três outras posições, quais sejam:

- a) o discurso naturalista – que propõe a guerra como continuidade da caça;
- b) o discurso economista – que propõe a guerra como fruto da escassez;
- c) o discurso das trocas – que propõe a guerra como uma troca que falhou.

A primeira visão trata a guerra como uma extensão da agressividade inata da espécie, é porque o ser humano é agressivo que a violência entre grupos aconteceria. Nesse sentido: “a violência determina-se portanto como meio de subsistência, como meio de assegurar a

subsistência, como meio de uma finalidade naturalmente inscrita no coração do organismo vivo: sobreviver.” (CLASTRES, 2004, p. 163)

A caça seria o elemento análogo da guerra, sendo esta segunda apenas uma caça aos homens (CLASTRES, 2004, p. 163). Clastres se coloca contra essa interpretação, afirmando que há uma diferença significativa entre a caça e a guerra que é a agressividade. Para o autor, se a caça e a guerra fossem ambas fruto da agressividade, seria necessário interpretar qualquer tipo de alimentação em que fosse exercida uma violência mortal contra um animal como uma alimentação agressiva, isso incluiria, até mesmo, um pássaro que comesse um inseto. (CLASTRES, 2004, p. 164)

Entrando no mérito da questão, é preciso pontuar que, embora seja válido questionar a continuidade entre a caça e a guerra, o caminho apresentado é, ele mesmo, questionável. De fato, a agressividade é um denominador comum entre a caça e a guerra, inclusive, é possível afirmar que existe agressividade entre os pássaros (LORENZ, 2002), o grande dilema, entretanto, é compreender a agressão intraespécies mais do que a agressão entre espécies.

A segunda visão, da guerra como fruto da escassez também é criticada. Clastres (2004, p. 166) recusa a ideia de que a falta de determinado recurso, em especial “das proteínas na alimentação”, seja um fator explicativo forte para a guerra. Isso porque a sociedade primitiva seria uma sociedade de abundância e não de escassez, de modo que “(...) a violência não se articula com a miséria, e a explicação economista da guerra primitiva vê desabar seu ponto de apoio.” (CLASTRES, 2004, p. 168)

A fala de Clastres é interessante, porque, por mais que seja verdadeira a ideia de que uma sociedade primitiva pode satisfazer suas necessidades técnicas, isto é, a produção de utensílios, de bens de consumo e mesmo de alimentos, essa capacidade de satisfação está atrelada às possibilidades ambientais.

Essa afirmativa é verdadeira para as sociedades primitivas assim como para quaisquer outras sociedades em todos os tempos e lugares, na falta de um ambiente que as sustente, não há técnica que permita a abundância. Dito de outra forma, supondo que todo o petróleo desaparecesse do mundo, não haveria motor a gasolina, por mais eficiente que fosse, que pudesse funcionar.

Há, portanto, dois problemas nesse ponto. De um lado há o problema da formulação que afirma que: a economia gera a escassez, a escassez gera a guerra e, por isso, a economia primitiva gera a guerra.

De outro, há o problema da crítica de Clastres, que se limita a defender a ideia de que as sociedades primitivas não vivem nenhuma situação de escassez. Assim, o silogismo anterior estaria quebrado e a conclusão seria falsa.

O problema é que a crítica de Clastres só diz respeito à validade do silogismo, e não propriamente à validade da conclusão. É perfeitamente possível que a economia (entendida como a reprodução material de uma sociedade) seja o elemento gerador da guerra, mesmo em uma situação de abundância. Inclusive, a própria guerra poderia ser um elemento que garantisse a abundância.

Se tomarmos o exemplo dos Tupis que desenvolvemos no capítulo anterior, há uma necessidade migratória constante decorrente da técnica empregada para garantir esse estado abundante de vida. Na medida em que ocorre o esgotamento do bioma, a migração surge como resposta imediata. Entretanto, se a migração levar ao cruzamento de territórios hostis, a guerra se faz presente e se torna um mecanismo econômico ao garantir o acesso a um bioma do qual o grupo poderá obter a sua subsistência material.

Isso significa que, por mais que Clastres esteja certo em afirmar a abundância da sociedade primitiva, isso não configura condição suficiente para descartar a explicação econômica.

Por fim, chegamos ao terceiro discurso que Clastres se propõe a questionar, aquele que é encabeçado por Lévi-Strauss e que propõe a guerra como uma troca fracassada. Nesse esquema de coisas, a troca é o elemento-chave na composição da ordem social, cabendo à guerra o caráter de negação:

Em outras palavras, a guerra não possui por si mesma nenhuma positividade, ela exprime não o ser social da sociedade primitiva mas a não realização desse ser-para-a-troca: a guerra é o negativo e a negação da sociedade primitiva na medida em que esta é o lugar privilegiado da troca, na medida em que a troca é a essência mesma da sociedade primitiva. (CLASTRES, 2004, p. 171)

A sociedade primitiva aspira à autarquia, buscando produzir para si tudo aquilo de que precisa. Entretanto, isso nunca chega a ser completamente possível, de modo que se torna necessário relacionar-se com o outro em busca daquilo que falta. Caso essa relação se dê pacificamente, há uma troca, o estado de coisas como elas deveriam ser. Caso a relação envolva violência, há o estado de guerra. (CLASTRES, 2004, p. 170)

A crítica feita à visão de Lévi-Strauss se baseia na ideia de que a guerra e a troca estariam em planos distintos, isto é, uma não pode ser vista como a negação da outra, numa análise dicotômica de ou há troca ou há guerra.

Querer situá-los no mesmo plano é ser levado fatalmente a eliminar um ou outro e assim a deformar, mutilando-a, a realidade social primitiva. A troca e a guerra devem portanto ser pensadas, não segundo uma continuidade que permitiria passar por graus de uma à outra, mas segundo uma descontinuidade radical que é a única a manifestar a verdade da sociedade primitiva. (CLASTRES, 2004, p. 172)

O que Clastres afirma, na realidade é que há um equívoco na formulação de Lévi-Strauss, a troca não é a essência mesma da sociedade primitiva, esse papel cabe à guerra. Se a troca é formulada como elemento ordenador máximo da vida social, então fica impossível explicar como a guerra é tão generalizada nas sociedades em questão, não seria possível que tantas trocas falhassem tantas vezes para que a abordagem de Lévi-Strauss se sustentasse.

O dispositivo que Clastres concebe para explicar a guerra é, nesse contexto, preservar a visão sociológica de Lévi-Strauss, reconhecendo a guerra como um fenômeno da estrutura social dos povos primitivos, mas alterando o elemento central. Na realidade, alterando o sentido da formulação. Se para Lévi-Strauss a guerra é consequência da sociedade, para Clastres, a sociedade é consequência da guerra. Mais ainda, a sociedade é a finalidade da guerra. (CLASTRES, 2004, p. 172)

O desejo da sociedade primitiva de manter-se fragmentada, isto é, de não submeter-se nem a uma autoridade central interna (diluindo a sociedade em um Estado), nem a uma autoridade externa (submetendo-se à lei do outro), faria com que a sociedade permanecesse em perpétuo estado de conflito com seus vizinhos.

É justamente o Outro como espelho — os grupos vizinhos — que devolve à comunidade a imagem de sua unidade e de sua totalidade. É diante das comunidades ou bandos vizinhos que tal comunidade ou tal bando determinado se afirma e pensa como diferença absoluta, liberdade irredutível, vontade de manter seu ser como totalidade una. (CLASTRES, 2004, p. 176)

Clastres apresenta uma leitura particularmente interessante, porque ele postula uma vontade social cuja origem não é mencionada. De onde vem o desejo que as sociedades primitivas têm de não se submeterem nem ao outro nem ao Estado?

Uma possível resposta a isso envolve uma profunda subversão da própria ideia defendida por Clastres. O objetivo geral do texto desse autor, que se capta por sua leitura mais ampla, é invalidar as teorias que afirmam a guerra como fenômeno natural e validar uma teoria específica que leia a guerra como fenômeno social e, mais diretamente, cultural. É uma vontade cultural dos povos primitivos de não se submeterem que leva ao estado de guerra definidor de sua existência.

Como foi apresentado acima, Clastres consegue desarmar algumas construções lógicas propostas nas teorias da guerra natural. Um problema grave desse processo é que, na base do

pensamento do autor, reside a ideia de que sociedade e natureza constituem um par antagônico. Textualmente, ele afirma que: “A sociedade humana tem a ver não com uma zoologia, mas com a sociologia.” (CLASTRES, 2004, p. 164) Entretanto, como foi visto no capítulo 1, essa dicotomia entre zoologia e sociologia não procede, pelo menos não nos termos em que está posta.

Analisemos mais especificamente a lei ancestral, que não deve ser transgredida, a que Clastres (2004, p. 184) se refere. A Lei, conforme Clastres a coloca, é uma lei social e, portanto, cultural. Contudo, esse passo lógico não é imediato, não se pode afirmar a culturalidade de determinado elemento apenas porque ele é socialmente constituído, posto que, a sociedade é um fenômeno que possui uma dimensão ligada à natureza humana.

O passo que damos agora é afirmar que, em verdade, a Lei é natural.

Clastres (2004, p. 184) formula a Lei como a preservação da sociedade enquanto “um ser não dividido: o corpo social é homogêneo, a comunidade é um Nós”, isto é, como uma sociedade que não se submete ao Outro. Esse Outro corresponde a um elemento arquetípico e, por isso, natural. A forma de lidar com o outro não é necessariamente natural, mas a existência do outro é.

Se aplicarmos o método desenvolvido no capítulo 1 para lidarmos com os arquétipos, podemos afirmar que a existência de um elemento arquetípico deve manifestar-se tanto em termos narrativo-mitológicos quanto em termos de algum caráter evolutivo filogenético que responda a uma pressão evolutiva.

Isso significa, em essência, que a Lei, que norteia a forma de lidar com o Outro, deve se manifestar nos termos acima. Para investigarmos esse ponto, nos debruçaremos, primeiramente, sobre a cosmologia Araweté, uma tribo Tupi-Guarani da Amazônia Oriental.

### **3.2 OS ARAWETÉS**

O primeiro passo que marca o avanço mais específico dessa leitura é que devemos lidar com o elemento do canibalismo, que é a forma manifesta da relação com o Outro nas tribos Tupi. A esse respeito, Viveiros de Castro (2014, p. 283) coloca:

A sociologia canibal dos Tupinambá[s], que sustentava um sofisticado sistema ritual de captura, cativo, execução e devoração de inimigos-cunhados, transforma-se, entre os Araweté[s], em uma ‘teologia’ e uma escatologia que, mesmo se sempre marcadas pela linguagem da afinidade e do canibalismo, mostram um rendimento institucional inferior à sua riqueza ideológica.

Entretanto, para que possamos compreender a dinâmica canibal, precisamos antes compreender o fundo mitológico sobre o qual ela se desenrola.

A essência da cosmologia Araweté<sup>65</sup> é a divisão do mundo entre a humanidade (*Bide*) e a divindade (*Mai*). No princípio dos tempos, a humanidade se opôs aos futuros deuses e estes subiram aos céus levando consigo o segredo da eterna juventude e da fartura sem trabalho. Após essa partida, o elemento celeste passou a possuir um caráter superior aos elementos mortais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 268)

Os seres humanos, apesar de inferiores aos deuses, possuem uma peculiaridade frente aos demais seres vivos, pois, uma parte de sua alma ascenderá aos céus quando de sua morte. Assim, é permitido aos humanos que, eventualmente venham a se tornar deuses também.

Quando a alma sobe aos céus, ela se depara com os *Mai-hete*, isto é, “os ‘deuses por excelência’, a raça divina mais diretamente interessada na humanidade.” Os *Mai-hete*, muito semelhantes aos humanos, se distinguem por sua qualidade superior, são mais belos, mais fortes e mais sábios.

Mas não apenas por isso, talvez o elemento distintivo mais relevante para nós seja a pintura corporal exibida por esses deuses.

(...) os *Mai* ostentam, além disso, esplêndidos desenhos geométricos sobre seus corpos, gregas, losangos e riscos finos feitos com o suco negro-azulado do jenipapo. Esse estilo é característico de vários inimigos dos Araweté[s], em particular, dos temidos Kayapó[s]. Os Araweté[s] besuntam o rosto e o corpo com o suco desse fruto, associado ao jaguar, quando vão à guerra ou à caça, mas jamais o utilizam para desenhar sobre o corpo. **Os *Mai*, em suma, têm uma aparência que mistura traços araweté[s] e inimigos.** (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 268-269, grifo nosso)

Há dois elementos que chamam a atenção nesse trecho. Em primeiro lugar, a presença do jaguar, elemento que, como vimos no capítulo 2 está tanto relacionado à caça quanto ao inimigo arquetípico (como mostra a guerra contra os jaguares do mito Apapocúva).

Em segundo lugar a afirmação explícita de que os *Mai* possuem traços ambivalentes, simultaneamente arawetés e inimigos. Isso indica que os deuses manifestam, ao mesmo tempo, o eu e o outro. “Com efeito, os Araweté[s] afirmam que os *Mai*, mesmo sendo ‘como nós’, são ao mesmo tempo ‘como inimigos’”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 269)

Os *Mai* também são canibais e é por meio do ato de comer os mortos que eles são transportados ao mundo celeste; subindo aos céus, os ossos dos defuntos são postos em uma bacia de pedra repleta de uma água mágica que ferve sem fogo (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 269), retomando a simbologia do útero e significando um novo nascimento para um

<sup>65</sup> Os Arawetés são uma tribo da família Tupi-Guarani que habita a Amazônia.

mundo onde a dualidade eu-outro se encontra não mais na divisão entre Araweté e inimigo, mas na própria encarnação dos deuses.

Há outra dimensão desse outro divino. Enquanto os Tupis-Guaranis, em geral, concebem os deuses como heróis civilizacionais, que trouxeram as grandes conquistas técnicas aos humanos, os Arawetés qualificam seus deuses como primitivos, inclusive referindo-se a eles como “comedores de carne crua”<sup>66</sup>, mesma expressão usada para designar os jaguares. Essa aproximação com os animais coloca os deuses com mais uma dimensão de alteridade, eles estão simultaneamente aquém e além da cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 269-270), representando, possivelmente, uma natureza que a tudo engloba.

Em síntese, os *Mai* “são ao mesmo tempo o ‘ideal de Ego araweté e o arquétipo do Outro”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 272)

No aspecto mais terreno, o Outro toma a forma do habitante da tribo inimiga, a quem, costumeiramente, se faz guerra. Esse inimigo, ainda que seja dotado de alma, nunca encontrará acolhida entre os *Mai*, exceto quando sua morte for causada por um Araweté. Nesse caso particular há um fenômeno distinto que merece nossa atenção. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 272)

A morte do inimigo gera uma fusão entre o matador (*moropi'nã*) e a vítima, essa entidade dual, quando ascende aos céus, é recebida e tratada pelos *Mai* como se fossem iguais aos próprios deuses. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 272)

Depois de matar um inimigo, o Araweté passa por um longo processo em que vivencia a própria morte. Esse fenômeno de tornar-se cadáver se passa porque a morte estabeleceu uma profunda conexão entre sua alma e a do inimigo morto. Ocorre assim, a vivência da putrefação do cadáver da vítima, além da possessão do corpo do matador pela alma do inimigo vencido.

Estando com a alma do inimigo em si, o Araweté deve manter-se afastado de sua esposa e seguir uma série de regras ritualísticas para permanecer vivo. Após um tempo, a alma do morto decide ir aos confins da terra “buscar cantos”, músicas que serão transmitidas ao matador, além de nomes a serem dados aos recém-nascidos.

Uma vez de volta, a alma do morto acorda o matador e diz que eles devem dançar. “O inimigo [morto] é dito estar enraivecido com o matador, mas ao mesmo tempo acha-se-lhe indissolúvelmente ligado”. Essa raiva eventualmente converte-se em amizade e o inimigo e o

---

<sup>66</sup>Viveiros de Castro elabora uma nota de rodapé em que aponta que “comedor de carne crua” era um dos epítetos de Dionísio, o que nos serve simultaneamente como afirmativa do caráter arquetípico do fenômeno retratado e como argumento para a interpretação de que os deuses representam uma natureza que tudo abrange.

matador convertem-se em *apihi-pihã*. *Apihi-pihã* é a relação mais valorizada entre os Arawetés e equivale a um profundo laço de amizade, onde os envolvidos compartilham seus cônjuges e tornam-se parceiros obrigatórios nas danças cerimoniais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 272-273)

Há dois elementos a serem destacados. Em primeiro lugar, a dança ritual que o matador realiza com o espírito da vítima é muito semelhante à “cerimônia do triunfo” realizada por gansos, na qual dois pássaros reafirmam seus vínculos a partir de uma série de sons e passos elaborados. Em particular, quando essa cerimônia é realizada entre dois gansos machos, que compõem um casal homossexual, Lorenz (2002, p. 206-207) nota que os elementos de agressividade e amizade se confundem e, por mais que o resultado final seja um reforço do vínculo de amizade, os elementos de violência estão presentes, podendo manifestar-se, em alguns casos, como agressão física.

Tanto a cerimônia do triunfo quanto a dança ritual do retorno da alma do inimigo são ilustrações de um fenômeno interessante: a agressividade não se resume a um extermínio do outro, ela pode mesmo confundir-se com a cooperação entre amigos. O ritual canibal, por mais violento que seja, não traduz apenas a supressão do inimigo, mas também o nascimento de um amigo, realizado na fusão das almas e na confecção da nova identidade dual do matador.

Isso nos leva ao segundo elemento interpretativo, o processo de junção de almas é uma manifestação culturalmente determinada do processo arquetípico de integração da sombra descrito na psicologia analítica junguiana.

A sombra, entendida como arquétipo é:

(...) uma espessa massa de componentes diversos, aglomerando desde pequenas fraquezas, aspectos imaturos ou inferiores, complexos reprimidos, até forças verdadeiramente maléficas, negrimes assustadores. (DA SILVEIRA, 1992, p. 82)

Fundamentalmente, a sombra que Jung identifica na psicologia de seus pacientes, o aspecto maligno a ser combatido, toma forma no mundo Tupi a partir da figura do inimigo, pois o inimigo é entendido como “um ser feio, sujo e mesquinho” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 270), assim como a sombra definida por Jung.

Há, entretanto, uma segunda característica da sombra que a aproxima ainda mais do conceito de inimigo Araweté (em particular) e mesmo de inimigo Tupi (em geral). A sombra, como arquétipo traz simultaneamente o tema do conflito, deve-se enfrentar a sombra, e da cooperação, deve-se integrar a sombra à personalidade consciente.

Mas também na sombra poderão ser discernidos traços positivos: qualidades valiosas que não se desenvolveram devido a condições externas desfavoráveis ou



porque o indivíduo não dispôs de energia suficiente para levá-las adiante, quando isso exigisse ultrapassar convenções vulgares. (DA SILVEIRA, 1992, p. 82)

Dessa forma, há na sombra um elemento positivo que deve ser absorvido pelo indivíduo para que se alcance uma nova configuração psíquica. Isso significa, em termos junguianos, uma re colocação do centro da personalidade, deslocando-o do Ego para o Self, isto é, a totalidade psíquica. Em essência, trata-se de superar uma dicotomia, especificamente a dicotomia eu-outro, e construir uma personalidade mais ampla.<sup>67</sup>

Essa construção de uma personalidade mais ampla que não se fragmenta na mesquinha terra da dicotomia corresponde, em termos mitológicos gerais, à apoteose, ao ato de tornar-se deus, de tornar-se divino. Isso, na cosmogonia Araweté é evidente, posto que “[o]s *Mai*, em suma, têm uma aparência que mistura traços araweté[s] e inimigos” e, assim, “os deuses são ‘como inimigo’”, mas também são “‘como nós’”, o que nos permite compreender o processo de apoteose do matador Araweté, que devorou seu inimigo e o integrou em si, “é um deus antecipado: ele encarna a figura do Inimigo sendo ao mesmo tempo o Araweté ideal.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 269, 270-271, 280)

Até o momento, podemos concluir que a temática da relação com o outro, que, em termos junguianos, se estrutura em torno da relação com a sombra, é mediada, na sociedade Araweté (em particular, e na Tupi-Guarani, em geral) pelos ritos de canibalismo. Esses ritos, por sua vez, estruturam-se no mundo físico; o inimigo não é apenas uma ideia, ele é uma ideia encarnada em alguma tribo circunvizinha, e o rito do canibalismo requer atos de violência concreta contra essas tribos, de modo que se mate ou capture o inimigo de carne e osso, que permita a integração com o inimigo arquetípico.

### 3.3 O MOTIVO DA GUERRA

---

<sup>67</sup> Nise da Silveira (1992, p. 89-90) descreve esse movimento com clareza ao dizer que: “O reconhecimento da própria sombra, a dissolução de complexos, liquidação de projeções, assimilação de aspectos parciais do psiquismo, a descida ao fundo dos abismos, em suma o confronto entre consciente e inconsciente, produz um alargamento do mundo interior do qual resulta que o centro da nova personalidade, construída durante todo esse longo labor, não mais coincida com o ego. O centro da personalidade estabelece-se agora no self, e a força energética que este irradia englobará todo o sistema psíquico. A consequência será a totalização do ser, sua esferificação (*abrundung*). O indivíduo não está mais fragmentado interiormente. Não se reduz a um pequeno ego crispado dentro de estreitos limites. Seu mundo agora abraça valores mais vastos, absorvidos do imenso patrimônio que a espécie penosamente acumulou nas suas estruturas fundamentais. Prazeres e sofrimentos serão vivenciados num nível mais alto de consciência. O homem torna-se ele mesmo, um ser completo, composto de consciente e inconsciente incluindo aspectos claros e escuros, masculinos e femininos, ordena dos segundo o plano de base que lhe for peculiar”

A conclusão da seção acima indica uma correlação entre o conflito e a dinâmica arquetípica, a violência intergrupal é um mecanismo para resolver o problema arquetípico do Outro, para integrar a sombra. Agora, essa conclusão deve ser convertida em ponto de partida, pois, conforme o que foi apresentado no capítulo 1 e no fim da primeira seção, a dinâmica arquetípica é a manifestação psicológica do elemento biológico (etológico, evolutivo) do comportamento humano, em outras palavras, a dinâmica da Sombra e a sua necessidade de resolução pela violência devem estar conectadas a necessidades de adaptação ao meio que os povos Tupis-Guaranis enfrentavam.

Quem nos informa sobre essas necessidades adaptativas dos Tupis-Guaranis é Fernandes (2006, p. 75), ao afirmar que “a guerra possuía uma função definida na organização das comunidades aborígenes, Tupinambás inclusive, interferindo por isso nas condições de competição intercomunitária e no estabelecimento do equilíbrio biótico.”

O equilíbrio biótico é a chave. No caso da economia Tupinambá (em particular, mas da economia Tupi-Guarani em geral), a autoprodução era o foco, havendo pouca acumulação ou trocas entre as unidades produtoras, de modo que as necessidades materiais só podiam ser satisfeitas mediante a garantia de espaços onde pudessem ser explorados recursos naturais. Isso significava que, para garantir esses recursos, a tribo indígena estava em competição com todos aqueles que ocupassem o mesmo espaço da biosfera. (FERNANDES, 2006, p. 71)

Assim, não só cada unidade tribal distinta possuía o domínio sobre uma porção determinada de territórios, mas ainda os grupos locais que constituíam essas unidades precisavam circunscrever espacialmente suas atividades extrativas e hortícolas, de modo a evitarem incursões aos ‘nichos’ dos demais grupos locais solidários. Os dados disponíveis mostram que estas incursões podiam se tornar perigosas, no caso de se defrontarem bandos pertencentes a grupos tribais inimigos. (FERNANDES, 2006, p. 71)

Esse cenário competitivo estava atrelado à constituição técnica da economia Tupi-Guarani. Havia uma ocupação destrutiva, uma devastação ambiental que seguia as tribos indígenas.

O tipo de ocupação da própria posição na biosfera, culturalmente desenvolvida pelos [T]upinambá[s] e outros povos nativos contemporâneos, tendia para o ‘esgotamento’ periódico da mesma. (...) Isso significa, em outras palavras, que as populações aborígenes destruíam o equilíbrio biótico, exaurindo os recursos naturais disponíveis nos nichos ocupados[.] (FERNANDES, 2006, p. 72)

Esse padrão de exploração ambiental gerava um problema (a exaustão de recursos) que precisava ser resolvido, como não era tecnologicamente possível recuperar a fertilidade da terra ou controlar a população de animais na região, a solução técnica e culturalmente viável diante do esgotamento da biota era a migração. (FERNANDES, 2006, p. 73)

A migração por sua vez gerava um problema sério, pois ela necessitava que a tribo transitasse por novos territórios, muitas vezes ocupados por tribos hostis, além de, em alguns casos, ocorrer a fixação em territórios já ocupados por outras populações, o que implicava o conflito e a eventual saída de um dos grupos que disputavam o espaço. (FERNANDES, 2006, p. 73)

Havia, segundo Fernandes (2006, p. 73), dois tipos de migrações, as migrações mais curtas, que envolviam a fixação em outra porção do território dominado, e as mais longas, que envolviam a fixação em outros territórios. Era esse segundo gênero que envolvia os maiores conflitos.

Entretanto, não se deve pensar que a guerra travada com as tribos vizinhas ficava restrita ao acontecimento de uma migração particularmente extensa. Ela era prática recorrente, mesmo como técnica para garantir a possibilidade de uma migração futura. Em essência, cabia à guerra “assegurar o equilíbrio biótico: seja mantendo o controle tribal sobre os nichos ocupados, seja garantindo a ‘conquista’ de novos nichos.” (FERNANDES, 2006, p. 76)

Além disso, há, na guerra, uma função demográfica, tanto pelo lado negativo, restringindo o crescimento populacional, quanto pelo lado positivo, garantindo o crescimento da tribo por meio do controle dos recursos. (FERNANDES, 2006, p. 82-83)

### 3.4 A CENA MAIOR

Se tomamos as guerras Tupis como objeto de análise, convém tecer algumas qualificações sobre o seu enquadramento mais amplo. Não se trata de uma guerra estatal porque a sociedade Tupi não é uma sociedade estatal. Estamos aqui, lidando com a guerra primitiva (entendida justamente pela ausência do Estado). (KEELEY, 1996, p. 27)

É importante dizer que o adjetivo “estatal” não implica uma intensidade específica, a guerra estatal não é **mais** guerra do que a guerra não estatal. O que ocorre é que os dispositivos que organizam o conflito são diferentes.

Se buscarmos as estruturas típicas dos conflitos modernos nas guerras Tupis, não as encontraremos, pelo menos não na forma que procuramos. Não haverá um exército regular com tropas especializadas e uma divisão em forças armadas. Nem por isso deve-se pensar que o conflito Tupi era menos intenso ou menos racional ou menos concreto que, digamos, a Segunda Guerra Mundial.

A parafernália técnica (táticas, patentes, navios, bombas atômicas) é circunstancial, o que é relevante para a definição do problema é a violência intergrupala:

A guerra tem sido definida tanto em termos amplos quanto em termos restritos. Na visão ampla, guerra é o conflito armado entre quaisquer unidades sociais ou políticas. Nesta visão, sociedades tão diversas quanto os bandos de caçadores e coletores do Mesolítico, as tribos agrícolas do Neolítico, as tribos celtas, pequenos Estados e o Império Romano podem conduzir à guerra. A definição estreita confina a guerra a sociedades estatais – aquelas com organização hierárquica para controlar diretamente exércitos que são liderados, se não inteiramente constituídos, por especialistas militares em tempo integral. Essa visão restrita é historicamente enganadora e antropologicamente absurda. Legionários romanos atacados e mortos por guerreiros de uma tribo celta foram tão derrotados quanto aqueles vencidos pelo exército persa.<sup>68</sup> (KEELEY e QUICK, 2004, p. 110, tradução nossa)

A guerra, na definição ampla, é um fenômeno universal e cotidiano, Keeley (1996, p. 28-29) apresenta três estudos transculturais com amostras que variam de 50 a 157 sociedades distintas, que revelam que uma média entre 90% e 95% dos grupos das amostras participaram recentemente de um conflito armado. A porcentagem restante, 5% a 10%, correspondentes à parcela pacífica, pode ser caracterizada como “refugiados derrotados, minorias étnicas há muito subjugadas por um Estado ou tribos previamente pacificadas por políticas ou órgãos paramilitares de Estados coloniais ou nacionais.” (KEELEY, 1996, p. 31)

A pergunta à qual nos propomos responder agora é como o caso particular da guerra Tupi se articula com o elemento universal da guerra arquetípica, e como esse caso particular nos auxilia na compreensão do fenômeno geral.

A primeira pista é dada pela visão de Florestan Fernandes que está em dissonância com as visões tradicionais sobre as guerras dos povos primitivos, retratadas como um veículo para paixões individuais e como mecanismo de liberação de instintos violentos, muitas vezes em oposição à racionalidade das guerras estatais, que se desenrolam, segundo essa visão, por motivos políticos e econômicos. Nesse esquema, a guerra primitiva é irracional, estando a racionalidade restrita à guerra estatal. (KEELEY, 1996, p. 11)

O que Fernandes nos apresenta é justamente um elemento de racionalidade para a guerra Tupi, relacionando-a com as pressões ambientais dessas tribos. É essa racionalidade que nos permitirá avançar na interpretação mais geral da guerra primitiva.

### **3.5 A RACIONALIDADE DA GUERRA PRIMITIVA**

---

<sup>68</sup> No original: “Warfare has been defined in both broad and narrow terms. In the broad view, warfare is armed conflict between any social or political units. In this view, societies as diverse as bands of Mesolithic huntergatherers, Neolithic farming tribes, Celtic high chiefdoms, petty states, and the Roman Empire can conduct war. The narrow definition confines war to state-level societies—those with the hierarchical organization to centrally direct armies that are led by, if not consisting wholly of, full-time military specialists. This constricted view is historically misleading and anthropologically absurd. Roman legionnaires routed and killed by warriors of a Celtic hill tribe were just as vanquished as those beaten by a Persian army”.

Os primeiros relatos sobre a guerra primitiva derivam de dois autores da primeira metade do século XX, Wright e Turney-High, que concordavam, apesar de algumas divergências, que a guerra primitiva era drasticamente diferente da guerra estatal. Wright seguia o argumento da animalização dos homens primitivos, enquanto Turney-High imaginava um “horizonte militar”, que, uma vez cruzado, permitiria que se realizassem guerras de verdades, isto é, guerras conduzidas por Estados. (KEELEY, 1996, p. 10)

A consequência dessa separação radical entre as duas formas de guerra se traduz nas caracterizações dos conflitos:

No combate civilizado, ou verdadeiro, os motivos ou objetivos seriam econômicos e políticos – por exemplo, saques, mais territórios ou hegemonia. Turney-High caracterizou esses motivos como ‘racionais e práticos’. Por contraste, dizia-se que os primitivos lutavam por motivos pessoais, psicológicos e sociais. Wright argumentava que os objetivos militares das sociedades primitivas envolviam primeiramente a manutenção da ‘solidariedade do grupo político’ e secundariamente a satisfação de ‘certas necessidades psíquicas da personalidade humana’. (...) Tanto Turney-High quanto Wright reafirmaram a largamente difundida alegação de que os povos primitivos iam à guerra, em geral, por aventura ou esporte – literalmente, para fugir do tédio.”<sup>69</sup> (KEELEY, 1996, p. 11, tradução nossa)

Aqui é necessário que prestemos atenção, porque essa distinção proposta pelos autores, de um lado a guerra estatal que tem motivações práticas (isto é, políticas e econômicas) e do outro a guerra primitiva, como um divertimento, um passatempo, é uma distinção axiomática. Isso significa que ela não é fruto da observação das sociedades primitivas, mas sim que a observação é consequência do axioma formulado.

Wright e Turney-High desconsideraram a possibilidade de que a guerra poderia funcionar para produzir vantagens materiais para grupos primitivos **porque** a busca consciente de tais vantagens era uma característica apenas dos estados.”<sup>70</sup> (KEELEY, 1996, p. 11, tradução e grifo nossos)

Em essência, a distinção que Wright e Turney-High fazem é a mesma que a abordagem teórica culturalista faz entre cultura e natureza, e também é a mesma que leva Pierre Clastres a defender que a Lei à qual as sociedades primitivas se submetem é uma lei cultural e não uma lei natural.

<sup>69</sup> No original: “In civilized or real warfare the motives or goals were economic and political - for example, plunder, more territory, or hegemony. Turney-High characterized these as ‘rational and practical’. By contrast, primitives were said to fight for personal, psychological, and social motives. Wright argued that the military goals of primitive societies primally involved maintaining ‘the solidarity of the political group’ and secondarily satisfying ‘certain psychic needs of human personality’. (...) Both Turney-High and Wright asserted the widely repeated claim that primitive people commonly went to war for adventure or sport - literally, to escape boredom”.

<sup>70</sup> No original: “Wright and Turney-High dismissed the possibility that warfare might function to produce material advantages for primitive groups because the conscious pursuit of such advantages was characteristic only of states”.

O processo de criação de distinções entre os objetos de análise, por mais que seja um expediente imprescindível para a investigação científica, muitas vezes revela-se antes um ato arbitrário de vontade do que uma realidade percebida.

Observemos um exemplo ilustrativo. As guerras primitivas são tidas como motivadas por dados inerentes e restritos à psicologia dos povos não estatais, assim, as leituras dos confrontos entre esses grupos são interpretadas à luz de uma simbologia ritualística. Tomemos o caso dos índios das planícies norte-americanas (KEELEY, 1996, p. 60-61)

Uma prática corrente entre eles é a contagem de golpes. Um golpe podia ser uma diversidade de ações, não sendo restrito apenas ao golpe físico, poderia ser também o roubo de um cavalo do inimigo ou o resgate de um amigo ferido. Havia também alguns casos peculiares, como ser o primeiro a tocar o corpo de um inimigo morto. O importante é que fosse um ato de bravura.

A partir dessa descrição, a guerra parece se converter em um esporte um tanto macabro com um sistema de pontos arbitrário, o que reforça a visão de guerra primitiva preconizada por Wright e Turney-High.

A guerra estatal, por outro lado, seguiria os preceitos da racionalidade. Por exemplo, a guerra Anglo-Zulu (no fim do século XIX) é lida a partir da lógica imperial dos britânicos. Podemos ver explicitamente como a guerra estatal é **interpretada** pelo viés racional em O'Connor (2006, p. 287, tradução nossa): “Na falta de algum motivo econômico identificável para a invasão britânica da terra dos Zulus, o controle estratégico da rota para Índia através do Cabo [da Boa Esperança] assume uma significância maior.”<sup>71</sup> Essas linhas indicam claramente que a racionalidade da guerra precisa existir, posto que se não existe como importância econômica imediata, é essencial buscar uma significância estratégica de longo prazo que a justifique para o analista. Ela é uma necessidade teórica, axiomática, é a própria racionalidade que define a guerra.

Entretanto, podemos colocar essa racionalidade em cheque, se nos detivermos numa análise mais direta dos conflitos em si. Tomemos o relato de Keeley (1996, p. 62, grifo do autor, tradução nossa) sobre a mesma guerra Anglo-Zulu a que O'Connor se referiu acima:

Até o fim do século XIX, soldados dos países civilizados exibiam em batalha suas cores regimentais, suas águias imperiais e similares, e tinham extraordinária preocupação em proteger esses símbolos e em capturar os dos inimigos. Uma desonra terrível estava associada à perda desses símbolos (que eram carregados nas primeiras fileiras no ponto de maior exposição durante o combate) para o inimigo. Quando o combate tornava-se corpo a corpo, disputas ferozes se desenvolviam ao redor desses estandartes, conforme homens lutavam por sua captura ou preservação.

<sup>71</sup> No original: “In the absence of any identifiable economic motive for a British invasion of Zululand, the strategic control of the Cape route to India assumes greater significance”.

Talvez a evidência mais clara de sua natureza puramente simbólica seja que dois oficiais britânicos foram agraciados, postumamente, com a maior comenda de valor do Reino Unido, a Cruz Vitória, por terem **fugido** diante do inimigo, porque estavam tentando salvar as cores de seu regimento de serem capturadas pelos Zulus que venceram o confronto. Os homens eram oficiais das unidades britânicas que foram derrotadas em Isandlwana, em 1879, e eles haviam fugido do campo de batalha por várias milhas antes de serem capturados e mortos. Comportamentos que seriam normalmente vistos como covardes e irresponsáveis em um oficial – abandonar o comando e fugir da batalha – foram transmutados em atos de extrema coragem porque seu propósito era salvar um símbolo inútil. Para aumentar a ironia do incidente, os Zulus não demonstraram qualquer interesse nesses símbolos britânicos e os deixaram onde os encontraram.<sup>72</sup>

Convém dizer que proteger a bandeira é tão remanescente de jogos infantis e de esportes quanto a prática dos índios das planícies de contar o número de atos de bravura executados em uma campanha.

Note-se aqui que o objetivo do trabalho não é reduzir as guerras estatais a uma interpretação psicológica ou a uma leitura que as transforme em um esporte macabro. Também não é executar a redução inversa, isto é, analisar a guerra primitiva em sua racionalidade mais fria até que ela nos apresente um esquema lógico inescapável com todas as razões esclarecidas.

Muito pelo contrário, a intenção é justamente aproximar a interpretação psicológica e a interpretação racional porque a observação nos mostra justamente que a guerra é um fenômeno que apresenta ambos os aspectos de maneira indissociável, posto que tanto os britânicos estavam preocupados em garantir a rota para a Índia e também em proteger suas cores da captura pelos Zulus, quanto os índios Tupis estavam preocupados em garantir a existência de rotas migratórias para quando do esgotamento do bioma, assim como em obter inimigos para participar dos rituais de canibalismo (literais ou simbólicos).

Também é imprescindível dizer que a distinção entre racional e psicológico é uma distinção falsa, do mesmo modo que é falsa a separação entre natureza e cultura. Uma vez

---

<sup>72</sup> No original: “Until the end of the nineteenth century, civilized soldiers exhibited in battle and extraordinary preoccupation with protecting their own and seizing their enemy’s regimental colors, imperial eagles, and the like. Terrible dishonor was associated with losing these symbols (which were nevertheless carried in the front ranks, at the point of maximum exposure, during combat) to the enemy. When combat became close, especially fierce struggles developed around these standards as men fought to seize or retain them. Perhaps the clearest evidence of their purely symbolic nature was that two British officers were posthumously awarded Britain’s highest award for valor, the Victoria Cross, for **flight** in the face of the enemy, because that were attempting to save the colors of their regiment from capture by victorious Zulus. The men were staff officers of the British units that were defeated at Isandlwana in 1879, and they had fled several miles from the battlefield before being caught and killed. Behaviors that would therefore normally be regarded as cowardly and irresponsible in an officer - abandoning a command and fleeing from battle - were transmuted into acts of extreme courage because their purpose was to save a useless symbol. Compounding the irony of this incident, the Zulus showed no interest in these British colors and left them on the spot”.

que se admita uma racionalidade profunda, isto é, biológica, evolucionária ou etológica, tanto a psicologia quanto as ‘razões de Estado’, por assim dizer, passam a ser entendidas como manifestações distintas desse mesmo fenômeno, ou seja, como faces de uma mesma criatura.

Essencialmente, o que distingue a guerra primitiva da guerra estatal não é a questão axiomática que foi posta anteriormente, mas sim uma diferença de técnica, as guerras diferem pelos motivos sócio-econômicos de sua sustentação.

Fundamentalmente, o que está sendo dito é que se trata de guerra em ambos os casos (o estatal e o primitivo), o que acontece é apenas que eles operam sob restrições externas diferentes; a guerra estatal é feita com menos restrições econômicas (maior disponibilidade de excedente) e menos restrições sociais (sociedades menos igualitárias permitem maior concentração de poder em chefes militares).

Em ambos os casos (estatal ou primitivo) há um elemento de racionalidade, que existe em consonância com os motivos psicológicos aparentemente arbitrários da contagem de golpes ou da proteção dos estandartes.

### **3.6 A GUERRA PRÉ-HISTÓRICA**

A racionalidade da guerra é, assim como a própria guerra, um fenômeno necessariamente universal. Isso equivale a dizer que ela existe em todos os lugares e em todos os tempos, o que, por sua vez, equivale a afirmar sua existência também na pré-história. Colocar o elemento pré-histórico na discussão sobre a guerra significa colocar um denominador comum que permita superar a distância semântica entre o civilizado e o primitivo, posto que a pré-história equivale, analiticamente, ao elemento primitivo universal ao qual todas as sociedades convergem.

Antes de discutirmos a guerra pré-histórica, convém traçar um contorno das dificuldades metodológicas que o tema envolve. Em primeiro lugar, para dizer que há guerra, é preciso identificar uma morte violenta, o que só é possível quando essa morte deixou alguma marca no esqueleto. Além disso, é difícil distinguir se a lesão nos ossos foi causada antes ou depois da morte. Em segundo lugar, mesmo que a violência seja inequívoca, não é possível garantir que a morte tenha sido intencional, podendo configurar um acidente de caça, por exemplo, ou que não tenha sido um ritual de sacrifício dos próprios membros da tribo. (MACINTOSH, 2009, p. 296)



Em vista dessas dificuldades técnicas, existem tanto indícios arqueológicos de que houve conflitos intergrupais, portanto, guerras, entre grupos neolíticos na Europa, quanto indícios de comunidades pacíficas.

Por exemplo, a região dos Balcãs é descrita como um lugar pacífico durante o neolítico, os esqueletos não trazem indícios de violência, e as figuras de barro encontradas nos sítios arqueológicos não mostram indivíduos armados, ao contrário, a maior parte da evidência artística retrata mulheres, o que afasta ainda mais o espectro da guerra, que é um elemento tipicamente masculino. (MILISAUSKAS, 2011, p. 192)

Existem evidências conflitantes de guerras na Grã-Bretanha. A análise de 350 crânios da região Sul da ilha apresentou 31 exemplares com evidências de trauma. Apesar disso, é impossível dizer que se trate de violência intergrupais, devido às dificuldades de identificar se a causa da morte está relacionada ao ferimento e se o ferimento foi de fato intencional. (MILISAUSKAS, 2011, p. 194)

Por outro lado, a Europa Central apresenta sérios indícios de conflitos. De uma amostra<sup>73</sup> de 515 esqueletos que foram examinados para definir a causa da morte, 19,6% tiveram uma morte violenta.

Além disso, há duas evidências de massacres, em Talheim (Alemanha) e em Schletz (Áustria).

Em Talheim, uma cova rasa foi descoberta contendo pelo menos 34 indivíduos, sendo 9 homens, 7 mulheres e 16 crianças, sendo que a maioria havia sido morta com golpes de machado na cabeça. (MILISAUSKAS, 2011, p. 192-193)

O episódio de Talheim não estava relacionado à captura de fêmeas, uma vez que tanto homens quanto mulheres adultas foram mortos. Parece que um assentamento sofreu uma incursão, cuja causa é incerta, e as pessoas foram massacradas.<sup>74</sup> (MILISAUSKAS, 2011, p. 193, tradução nossa)

Schletz representa um massacre ainda maior, uma cova contendo mais de 100 corpos. A maioria foi morta por golpes de enxó (um instrumento similar ao machado) e alguns corpos apresentam mordidas de animais selvagens, indicando que ficaram expostos ao relento antes de serem enterrados. A sub-representação de mulheres entre os esqueletos sugere que tenha sido uma incursão inimiga destinada à captura de mulheres. (MILISAUSKAS, 2011, p. 193)

<sup>73</sup> Essa amostra são de esqueletos da Linear Pottery/Linearbandkeramik (LBK) e corresponde a todos os esqueletos dessa tradição que foram examinados para que se identificasse a causa da morte. O número total de esqueletos disponíveis desse registro é de 1.631. (MILISAUSKAS, 2011, p. 192)

<sup>74</sup> No original: “The Talheim episode was not related to finding mates, since adult males and females were killed. It appears that a settlement was raided, the cause being unclear, and the people were massacred”.

Milisauskas (2011, p. 192, tradução nossa) apresenta uma lista bastante completa com as razões para a guerra no neolítico europeu.

Claramente, não há uma razão única para os conflitos; pessoas podem lutar por recursos, símbolos, etnias, crenças, elas podem buscar vingança, capturar mulheres ou troféus, ou seguir algum motivo irracional ou um líder. A densidade populacional geral na Europa era baixa, de modo que fatores demográficos devem ter tido pouca importância na guerra. Nem todos os recursos estavam distribuídos igualmente pelo continente; apenas algumas regiões tinham boas fontes de pederneira, por exemplo. Controle sobre recursos específicos ou a proteção do território podem ter levado a conflitos. Saques para capturar animais domésticos, em especial gado, teriam sido tentadores. Razões rituais podem ter envolvido comunidades nos chamados conflitos cerimoniais.<sup>75</sup>

Essas razões guardam grandes semelhanças com as observadas entre os Tupis, sobretudo a percepção de que os rituais e a irracionalidade sejam por si as molas propulsoras do conflito. Muito embora isso seja de fato possível (e uma leitura conservadora do problema nos leve a trabalhar justamente com essa hipótese, conforme faz Milisauskas), não se deve esquecer como mesmo o elemento ritualístico não se encontra desvinculado do universo material, sendo, portanto, o ritualístico e o material causas geminadas da guerra.

Em síntese, as evidências indicam que havia guerra, embora estejamos ainda no domínio da dúvida quanto a suas causas e quanto a sua amplitude:

As informações arqueológicas do início do neolítico não indicam guerra intensa entre vários grupos, mas seria um erro repudiar as evidências como não confiáveis, não claras ou não convincentes.<sup>76</sup> (MILISAUSKAS, 2011, p. 194, tradução nossa)

Se atravessarmos o oceano, veremos dados similares na América do Sul. Tomando os sítios arqueológicos dos Sambaquis no litoral Sul e Sudeste do Brasil, veremos um padrão similar ao do neolítico europeu, tanto com evidências de conflitos quanto com evidências de paz.

Considerando os principais assentamentos Sambaquis em Santa Catarina, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo, há uma amostra que totaliza 247 exemplares de Sambaquis, dos quais apenas 15 apresentam trauma relacionado à violência, o que corresponde a 6% do universo amostral. Isso é indício de uma sociedade relativamente pacífica com um número de

<sup>75</sup> No original: “Clearly there is no single cause for conflict; people can fight over resources, symbols, ethnicity, beliefs, they can seek revenge, raid for mates or trophies, or follow some irrational motive or leader. The overall density of population in Europe was low, thus demographic factors probably played a small role in warfare. Not all resources were evenly distributed over the continent; only some regions had good sources of flint, for example. Control over specific resources or the protection of territory might have led to some conflicts. Raiding for domestic animals, especially cattle would have been tempting. Ritual reasons might have involved communities in so-called ceremonial conflicts”.

<sup>76</sup> No original: “The archaeological data of the early Neolithic do not indicate intensive warfare among various groups, but it would be a mistake to dismiss any evidence as unreliable, unclear, or unconvincing”.

agressões muito inferior aos 19,6% da cultura LBK, encontrados na Europa. (RODRIGUES-CARVALHO et al., 2006, p. 18)

Os dados acima ganham uma coloração mais interessante quando comparados com outros sítios arqueológicos dos Sambaquis que datam de um momento posterior, quando a presença Tupi-Guarani na região já se fazia sentir mais intensamente.

Nesse segundo grupo de sítios, de uma amostra de 83 indivíduos, 11 apresentam evidência de traumas violentos, o que coloca o percentual de vítimas de violência em 13,2%, ligeiramente mais do que o dobro do verificado no universo amostral anterior e bem mais próximo dos dados referentes à Europa Central. (RODRIGUES-CARVALHO et al., 2006, p. 19)

Se separarmos essa amostra final em homens e mulheres, veremos que a maior parte dos registros de violência estão nos esqueletos masculinos, dos quais 20% apresentam sinais de violência, enquanto apenas 7,8% dos esqueletos femininos possuem indícios de agressões. (RODRIGUES-CARVALHO et al., 2006, p. 19)

Como a violência sobre as mulheres tende a ser intragrupal, isto é, referente à violência doméstica, e a violência sobre os homens tende a ser intergrupala, isto é, conflitos armados entre grupos distintos, o padrão de violência verificado aponta para uma invasão do território dos Sambaquis por outros grupos étnicos. (RODRIGUES-CARVALHO et al., 2006, p. 19-20, LESSA, 2009, p. 71) Essa hipótese é sustentada pela evidência material de grupos ceramistas na região.

A evidência de cerâmica nesses sítios, aliada à ausência da acumulação de conchas (padrão nos demais sítios Sambaquis) é um forte indício de que houve uma mudança significativa nas condições materiais de subsistência, levando a novas estratégias adaptativas, dentre as quais, a guerra.

### 3.7 CONCLUSÃO

A observação final sobre a guerra pré-história nos elucida dois aspectos distintos. O primeiro e mais imediato é a questão da racionalidade. Há um motivo para a guerra neolítica, assim como há um motivo para a guerra Tupi e para a guerra Anglo-Zulu.

Mais especificamente, esse motivo está de alguma forma relacionado ao território, conceito que não deve ser entendido simplesmente como traçado de fronteiras, mas sim como ocupação e uso do espaço físico, ambiental, no qual as sociedades (**todas** as sociedades) estão inseridas.

É esse elemento ambiental que nos coloca diante do problema etológico, a guerra claramente surge como resposta ao meio, no caso da guerra Tupi, uma vez que a migração é o elemento essencial para a manutenção da vida. Nesse cenário, a guerra é uma solução tecnicamente possível para o problema do esgotamento do bioma causado pela exploração predatória realizada pelos índios.

O caso Tupi é um caso exemplar, no sentido de que ele nos mostra com a maior nitidez possível como o conflito intergrupar é necessário à sobrevivência. Com menor grau de clareza, podemos identificar um expediente semelhante entre os povos do neolítico europeu, uma vez que a guerra era um elemento de obtenção de determinados recursos<sup>77</sup> vitais à sobrevivência da comunidade, conforme apontado por Milisauskas (2011, p. 192)

No caso das guerras estatais, esse elemento de racionalidade está, paradoxalmente (se considerarmos a abordagem tradicional), mais distante. Na medida em que a sobrevivência imediata ou próxima não requer a guerra como estratégia, a racionalidade se dilui, a guerra parece fazer menos sentido.

Se colocarmos em contraste, parece haver uma progressão da racionalidade, de modo que podemos organizar a tríade de guerras (Neolíticas – Tupis – Anglo-Zulu) como uma regressão racional. Isto é, as guerras neolíticas obedecem à racionalidade direta, pois é preciso fazer a guerra para sobreviver. As guerras Tupis têm um caráter semelhante, a sobrevivência imediata não está ameaçada, mas a sobrevivência próxima está, a vida da comunidade está sob constante ameaça dialética, posto que é o sucesso da tribo em aproveitar os recursos naturais e crescer que a leva à necessidade de abandonar o bioma ocupado, e entrar em conflito com as tribos vizinhas. Por fim, a guerra Anglo-Zulu, por esse prisma, é a mais irracional de todas, o controle da rota da Índia ou pretensões econômicas na África do Sul não colocam em risco direto a vida material dos ingleses.

Pode-se, evidentemente, argumentar que, sem a guerra e, sobretudo, sem o sucesso da guerra, os ingleses perderiam o controle do subcontinente indiano e terminariam empobrecidos, colocando uma função material para a guerra contra os Zulus. Entretanto, esse argumento possui dois problemas, em primeiro lugar, ele envolve uma cadeia de causalidades bem mais extensa do que os outros dois casos (a transmissão entre guerra e empobrecimento passa por uma série incalculável e incalculavelmente complexa de elos) e, em segundo lugar, pode-se defender o empobrecimento inglês, mas dificilmente se pode defender a morte da

---

<sup>77</sup> Recursos se referem a um amplo conjunto de elementos, podendo ser objetos (como água ou determinados avanços tecnológicos, como a cerâmica), animais não humanos (como gado) ou mesmo seres humanos (sobretudo mulheres).

população inglesa, o que a distancia significativamente dos casos Neolítico e Tupi, uma vez que nesses dois exemplos, a guerra era uma questão vital.

Isso nos leva de volta ao argumento inicial sobre o texto de Pierre Clastres acerca da Lei a qual os povos primitivos se submetiam, Clastres defendia a Lei como elemento cultural, de defesa da comunidade. Essa defesa se baseava em uma determinada leitura de sociedade, de preservar o Nós coletivo frente ao Outro (Estado ou inimigo). Entretanto, vimos, ao longo do capítulo que essa dinâmica de resistir ao Outro é universal e a manutenção do Nós coletivo responde necessariamente a uma dinâmica material de sobrevivência, de modo que a Lei ganha contornos de causa natural. Muito embora a dimensão sociológica não seja anulada, ela é reenquadrada pela dimensão biológica.

## CONCLUSÃO

Cada um dos capítulos do presente trabalho traz uma conclusão própria que deve ser examinada, pois é justamente o exame destas que nos permite costurar a conclusão geral do trabalho como um todo.

O primeiro capítulo, ao apresentar as bases psico-biológicas que constituem a natureza humana nos coloca como lastro analítico a perspectiva evolucionária. Esse conceito é, por sua vez, a síntese de algumas ideias e requer algum esclarecimento.

Evolucionário se refere a algo geneticamente herdado, construído durante um processo temporalmente extenso que traz elementos tanto de uma remota ancestralidade (digamos, do primeiro animal de sangue quente) quanto de pressões mais recentes (por exemplo, a sobrevivência à era do gelo). Evolucionário **não** se refere a um estado ótimo de coisas, tampouco a uma configuração imutável, pelo contrário, a configuração resultante da seleção natural é uma tentativa constantemente transformada de solucionar as pressões ambientais.

Se a configuração evolutiva for bem sucedida ela tende a se perpetuar tanto temporalmente quanto espacialmente. Isso nos coloca diretamente no centro do capítulo: se um fenômeno é universal, no sentido de que verificável em grupos humanos de todas as épocas e de todos os lugares, então esse fenômeno deve estar enraizado na constituição biológica humana.

Isso não significa que algo biologicamente engendrado não esteja suscetível a variações culturais<sup>78</sup>. O exemplo por excelência desse fenômeno é a linguagem verbal, todas as sociedades humanas têm uma língua e todas as crianças costumam aprendê-la na mesma idade. Isso acontece ao mesmo tempo em que a língua difere de lugar para lugar e ao longo do tempo, dado que línguas possuem estruturas gramaticais e vocabulários diferentes.

A ideia que devemos extrair disso é a de que, assim como a linguagem é um fenômeno universal, que apresenta variações culturais sem que isso comprometa sua universalidade, também o é a guerra.

A maneira para investigarmos isso deve tanto seguir pelas observações das pressões ambientais às quais a humanidade encontra-se submetida, que revelam como a guerra pode servir como estratégia de sobrevivência, quanto pela observação dos símbolos e mitos que nós, humanos, construímos, pois eles correspondem à manifestação narrativa e simbólica dos padrões de comportamento encodados no genes.

---

<sup>78</sup> Em verdade, a própria cultura pode ser vista como uma manifestação específica da biologia humana.

Como a humanidade inteira é um objeto inalcançável para o fôlego de um trabalho acadêmico, convém restringir o campo visual a uma sociedade específica. Neste trabalho, o foco recaiu sobre a sociedade Tupi, uma escolha resultante tanto da disponibilidade de literatura sobre os mesmos quanto pelo distanciamento das guerras europeias que formam o paradigma ao qual estamos habituados ao falar de violência intergrupar. Em essência, os Tupis constituem o objeto de análise ideal para vermos a universalidade da guerra sem ficarmos restritos aos aspectos estatais.

O primeiro elemento que o capítulo dois trouxe à tona sobre a sociedade Tupi foi a questão das migrações, diante da pressão ambiental resultante da ocupação predatória do meio-ambiente, a solução técnica e culturalmente viável para os Tupis era a migração constante.

O capítulo 3, por sua vez, mostra que essa migração não se opõe à guerra, ao contrário, se articula com ela, pois conforme as migrações atravessam territórios ocupados por outros grupos humanos, a disputa pelos recursos bióticos do espaço dispara o conflito intergrupar.

A primeira conclusão que se chega é a de que a guerra é, fundamentalmente, uma solução para um problema adaptativo, ela não é fruto de uma natureza perversa ou algo que simplesmente acontece, há uma necessidade material, no caso Tupi, que deflagra a guerra.

Essa conclusão é consistente com a ideia de que a guerra é algo natural. Em termos de espécie, se a solução viável, por excelência, para sobrevivência do grupo é disputar recursos num espaço já ocupado por outro grupo da mesma espécie, a violência ganha *status* de solução do conflito. Dessa forma, os indivíduos mais capazes de executar essa violência são selecionados positivamente e a guerra converte-se em um comportamento enraizado na biologia humana.

Por outro lado, essa conclusão não é total, porque ela necessita de uma condição fundamental: a falta de espaço. Se a migração é o primeiro movimento, a guerra só se coloca como o segundo se não houver espaço para mais migração. Em essência, essa leitura coloca a guerra como fruto da escassez, de modo que, quanto mais abundância material, menos guerra, porque há menos necessidade de ativar o dispositivo de violência intergrupar do código genético.

Até aqui temos o que podemos chamar de conclusão superficial, no sentido de que tratamos da superfície deste trabalho. Em síntese: a guerra é uma estratégia de sobrevivência que foi naturalizada pela seleção natural e se manifesta em situação onde a violência é efetiva como solução para um conflito. Isso coloca a guerra como parte da natureza humana, embora numa conotação algo diferente daquela proposta pelos realistas.

Agora, podemos buscar um nível mais profundo de interpretação dos elementos apresentados pelo trabalho; observemos o canibalismo. Há algo de estranho na concepção canibal dos Arawetés, porque o inimigo morto cuja alma foi ‘devorada’ pelo matador sofre uma transmutação, o par morto-matador torna-se *apihi-pihã*, o que é formulado em nossa língua como uma relação de amizade.

O canibalismo Araweté não é um mecanismo de extermínio, o objetivo não é fazer com que o Outro suma da existência (embora ele perca sua alteridade), o objetivo é justamente a integração do Outro<sup>79</sup>, fazendo com que tanto o morto quanto o matador percam sua identidade original e ganhem uma nova. No caso Araweté o ato máximo de conflito gera o maior grau possível de cooperação (*apihi-pihã*).

Se seguirmos essa pista, parece haver nos dispositivos biológicos relacionados ao conflito uma intensa comunicação com os dispositivos voltados à cooperação. No universo Araweté, a cooperação é a própria finalidade simbólica do conflito.

Essa configuração de indissociabilidade entre cooperação e conflito é coerente com a necessidade biológica de ocupar determinada biota, uma vez que não se pode deixar que a violência apague o elemento cooperativo que permite a sobrevivência do grupo, ao mesmo tempo que não se pode permitir que a cooperação apague o elemento competitivo que possibilita a ocupação dos nichos ecológicos.

Nesse quadro, a natureza humana não responde nem a uma dinâmica guerreira, na qual o conflito é o motor da ação, nem a uma dinâmica pacifista, na qual só existe a cooperação como elemento natural. A natureza humana revela-se, portanto, como a dualidade em si e não como uma das duas faces.

Assim, cabe a nós, no campo da EPI, repensarmos como uma colocação nova sobre a natureza humana faz ressoar as escolas estabelecidas, em particular como uma colocação que propõe a natureza humana como síntese de elementos antagônicos complexifica as abordagens teóricas. Uma vez que a natureza humana dual é capaz tanto de subsidiar a versão realista de um ser humano naturalmente inclinado ao conflito quanto à versão liberal de que o ser humano é naturalmente propenso á cooperação, podemos abrir pontes de diálogos entre as diversas correntes teóricas.

---

<sup>79</sup> Podemos pensar, sobre esse tema, em termos do canibalismo cristão, pois o ato de devorar o corpo e o sangue de Cristo na missa não evoca o desejo de destruir Cristo, mas justamente de integrá-lo à personalidade do cristão.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, F. O. DE; NEVES, E. G. Evidências Arqueológicas para a Origem dos Tupi-Guarani. **Mana**, v. 21, n. 3, p. 499-525, 2015.
- ASTOR, J. **Michael Fordham: Innovations in Analytical Psychology**. Londres e Nova York: Routledge, 1995.
- BLASI, D. E. et al. Sound-meaning association biases evidenced across thousands of languages. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 113, n. 39, p. 10.818-10.823, 2016.
- BROOKS, R. M. Un-thought out metaphysics in analytical psychology: A critique of Jung's epistemological basis for psychic reality. **Journal of Analytical Psychology**, v. 56, n. 4, p. 492-513, 2011.
- BROWN, D. E. **Human Universals**. Nova York: McGraw-Hill, 1991.
- BURCHILL, S. Liberalism. In: BURCHILL, Scott et al. **Theories of International Relations**. 3. ed. Nova York: Palgrave, 2005. cap. 3, p. 55-84.
- BUSS, D. **Evolutionary Psychology - The new science of the mind**. 4. ed. [s.l.] Pearson, 2014.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CLAUSEWITZ, C. Von **On War**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1989.
- CRIVELLI, C. et al. The fear gasping face as a threat display in a Melanesian society. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, v. 113, n. 44, p. 12403–12407, 2016.
- D'AQUILI, E. The Influence of Jung on the work of Claude Lévi-Strauss. **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, v. 11, n. 1, p. 41-48, 1975.
- DEVETAK, R. Critical Theory. In: BURCHILL, S. et al. **Theories of International Relations**. 3. ed. Nova York: Palgrave, 2005a. cap. 6, p. 137-161.
- \_\_\_\_\_. Postmodernism. In: \_\_\_\_\_. **Theories of International Relations**. 3. ed. Nova York: Palgrave, 2005b. cap. 7, p. 161-188.
- DONNELLY, J. Realism. In: \_\_\_\_\_ et al. **Theories of International Relations**. 3. ed. Nova York: Palgrave, 2005. cap. 2, p. 29-55.

- DOUGLAS, C. The historical context of analytical psychology. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Jung**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. cap. 1, p. 19-39.
- EIBL-EIBESFELDT, I. Human Ethology: Origins and Prospects of a New Discipline. In: SCHMITT, A. et al (Ed.). **New Aspects of Human Ethology**. Nova York e Londres: Plenum Press, 1997. cap. 1, p. 1-25.
- EKMAN, P. The Argument and Evidence about Universals in Facial Expressions of Emotion. In: WAGNER, H.; MANSTEAD, A. (Ed.). **Handbook of Social Psychophysiology**. [s.l.] John Wiley & Sons Ltd., 1989. p. 143-164.
- EKMAN, P.; FRIESEN, W. V. Constants across Cultures in the Face and Emotion. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 17, n. 2, p. 124-129, 1971.
- ELIADE, M. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1991.
- FERNANDES, F. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- FORDHAM, M. **Biological Theory and the Concept of Archetypes**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- FOX, N. A.; DAVIDSON, R. J. Patterns of Brain Electrical Activity During Facial Signs of Emotion in 10-Month-Old Infants. **Developmental Psychology**, v. 24, n. 2, p. 230-236, 1988.
- GILBERT, P. The evolution of social attractiveness and its role in shame, humiliation, guilt and therapy. **British Journal of Medical Psychology**, v. 70, p. 113-147, 1997.
- GOODWYN, E. Recurrent motifs as resonant attractor states in the narrative field: a testable model of archetype. **Journal of Analytical Psychology**, v. 58, p. 387-408, 2013.
- GRAS, V. W. Myth and the Reconciliation of Opposites Jung and Lévi-Strauss. **Journal of the History of Ideas**, v. 42, n. 3, p. 471-488, 1981.
- HAFFER, J. Speciation in Amazonian Forest Birds. **Science**, v. 165, n. 3.889, p. 131-137, 1969.
- HAFFER, J.; PRANCE, G. T. Impulsos climáticos da evolução na Amazônia durante o Cenozoico: sobre a teoria dos Refúgios da diferenciação biótica. **Estudos Avançados**, v. 16, n. 46, p. 175-206, 2002.
- HART, D. L. The classical Jung school. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Jung**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. cap. 1, p. 95-107.

HOBSON, R. The Archetypes of the Collective Unconscious. In: FORDHAM, M. (Ed.) **Analytical Psychology: A Modern Science**. Londres: Heineman, 1973. p. 66-75.

HOGENSON, G. B. Archetypes: emergence and the psyche's deep structure. In: CAMBRAY, J.; CARTER, L. **Analytical Psychology: Contemporary Perspectives in Jungian Psychology**. Nova York: Brunner-Routledge, 2004. p. 32-55.

HOORN, C. et al. Amazonia Through Time: Andean Uplift, Climate Change, Landscape Evolution, and Biodiversity. **Science**, v. 330, n. 927, p. 927-931, 2010.

HOWARD, M. The influence of Clausewitz. In: CLAUSEWITZ, C. von **On War**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1989.

HUBBACK, J. The Changing Person and the Unchanging Archetype. In: MATTOON, M. (Ed.). **Personal and Archetypal Dynamics in the Analytical Relationship**. Switzerland: Daimon Verlag, 1989.

IMMELMANN, K. **Introduction to Ethology**. Nova York: Plenum Press, 1983.

IURATO, G. On Jung and Lévi-Strauss unconscious: a brief comparison. **Anthropology of Consciousness**, v. 26, n. 1, 2015, p. 60-107, 2013.

JUNG, C. G. **Dialectique du moi e de l'inconscient**. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. **On the Nature of the Psyche**, The structure and dynamics of the psyche. Collected Works of C. G. Jung 8. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960.

\_\_\_\_\_. **The archetypes and the collective unconscious**. Collected Works of C. G. Jung 9/1. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.

KEELEY, L. H. **War Before Civilization**. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1996.

KEELEY, L. H.; QUICK, R. S. Warfare and Conquest. In: BOGUCKI, P.; CRABTREE, P. J. (Ed.). **Ancient Europe: 8000 B.C. - A.D. 1000**, vol. 1. Nova York: Charles Scribner's Sons', 2004. p. 110-118.

KNOX, J. Memories, fantasies, archetypes: an exploration of some connections between cognitive science and analytical psychology. **Journal of Analytical Psychology**, v. 46, n. 4, p. 613-35, 2001.

\_\_\_\_\_. **Archetype, Attachment, Analysis. Jungian Psychology and the Emergent**, Nova York: Psychology Press, 2003.

LAKE, D. A. TRIPs Across the Atlantic: Theory and Epistemology in IPE. **Review of International Political Economy**, v. 16 n. 1, p. 47-57, 2009.

LESSA, A. Rituais de sacrifício: a sobrevivência de uma antiga dimensão do corpo humano. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, v. 14, n. 3, p. 907-919, 2007.

\_\_\_\_\_. Paleoepidemiologia dos Traumas Agudos e o Impacto do Tawantinsuyo no Oásis Atacamenho sob a Perspectiva da Violência. **International Journal of South American Archeology**, v. 5, p. 68-75, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. **Structural Anthropology**. Nova York: Basic Books, 1963.

LEWIN, N. A. **Jung on War, Politics and Nazi Germany**. Londres: Karnac Books Ltd., 2009.

LINKLATER, A. Marxism. In: BURCHILL, S. et al. **Theories of International Relations**. 3. ed. Nova York: Palgrave, 2005. cap. 5. p. 110-137.

LORENZ, K. Z. **The Foundations of Ethology**. Nova York: Springer Science+Business Media, 1981.

\_\_\_\_\_. Kant's doctrine of the a priori in light of contemporary biology. In: PLOTKIN, Hc (Ed.). **Learning, development, and culture: Essays in evolutionary epistemology**. Chichester And Nova York: John Wiley And Sons, 1982. p. 231-247.

\_\_\_\_\_. **On Aggression**. Londres and Nova York: Routledge, 2002.

MCINTOSH, J. **Handbook to Life in Prehistoric Europe**. [s.l]: Facts On File, 2006.

MARCUSE, H. **Eros e Civilização**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986. 234 p.

MCNAMARA, K. R. Of Intellectual Monocultures and the Study of IPE. **Review of International Political Economy**, v. 16, n. 1, p. 72-84, 2009.

MEGGERS, B. J. Application of the Biological Model of Diversification to Cultural Distributions in Tropical Lowland South America. **Biotropica**, v. 7, n. 3, p. 141-161, 1975.

\_\_\_\_\_. Vegetational Fluctuation and Prehistoric Cultural Adaptation in Amazonia: Some Tentative Correlations. **World Archeology**, v. 8, n. 3, p. 287-303, 1977.

MERCHANT, J. The developmental/emergent model of archetype, its implications and its application to shamanism. **Journal of Analytical Psychology**, v. 51, n. 1, p. 125-144, 2006.

MÉTRAUX, A. Migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 19, n. 1, p. 1-45, 1927.

MILISAUSKAS, S. Early Neolithic: the First Farmers in Europe, 7000-5500/5000 B.C. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **European Prehistory: A Survey**. 2. ed. Nova York: Springer, 2011. p. 153-223.

NESSE, R. M. An Evolutionary Perspective on Panic Disorder and Agoraphobia. **Ethology and Sociobiology**, v. 8, p. 73S-83S, 1987.

NEUMANN, E. The Significance of the Genetic Aspect for Analytical Psychology. **Journal of Analytical Psychology**, v. 4, n. 2, p. 125-137, 1956.

NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Editora HUCITEC - Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NOELLI, F. S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996a.

\_\_\_\_\_. Resposta a Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 2, p. 105-118, 1996b.

O'CONNOR, D. P. Imperial Strategy and the Anglo-Zulu War of 1879. **The Historian**, v. 66, n. 2, p. 285-304, 2006.

PINTO, P. R. M. O aspecto inovador da solução de Kant às antinomias dinâmicas na dialética transcendental. **Síntese**, v. 29, n. 95, p. 371-396, 2002.

POMPA, C. O Profetismo Tupi-Guarani: a Construção de um Objeto Antropológico. **Revista da Índias**. v. 64, n. 230, p. 141-174, 2004.

REUS-SMIT, C. Constructivism. In: BURCHILL, S. et al. **Theories of International Relations**. 3. ed. Nova York: Palgrave, 2005. cap. 5, p. 188-213.

RODRIGUES-CARVALHO, C.; LESSA, A.; MENDONÇA DE SOUZA, S. **Bioarcheology of the Sambaqui Groups: Skeletal Morphology, Physical Stress and Trauma**. XV Congresso Mundial da União Internacional para as Ciências Pré-históricas e Proto-históricas (2006). **Anais...**Lisboa: BAR International Series, 2006

ROESLER, C. Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype. **Journal of Analytical Psychology**, v. 57, n. 2, p. 223-246, 2012.

SILVEIRA, N. da. **Jung: vida e obra**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

STATT, D. A. **The Concise Dictionary of Psychology**. 3. ed. [s.l.] Routledge, 2003.

STEVENS, A. **The Two Million-Year-Old Self**. College Station: Texas A&M University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Archetype Revisited: An Updated Natural History of the Self**. Londres: Brunner-Routledge, 2004.

STEVENS, A.; PRICE, J. **Evolutionary Psychiatry - A new beginning**. 2. ed. Londres e Nova York: Routledge, 2000.

TIGER, L. Diplomats, Monkeys, and the New Biology. **International Journal**, v. 22, n. 1, p. 87-92, 1967.

TINBERGEN, N. On aims and methods of Ethology. **Zeitschrift für Tierpsychologie**, v. 20, n. March, p. 410-433, 1963.

TOOBY, J.; COSMIDES, L. Cognitive Adaptations for Social Exchange. In: BARKOW, J. H.; COSMIDES, L.; TOOBY, J. (Ed.). **The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture**. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 163-228.

URBAN, G. On the geographical origins and dispersion of Tupian Languages On the geographical origins and dispersion of Tupian Languages. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 2, p. 61-104, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Bibliografia Etnológica Básica Tupi-Guarani. **Revista de Antropologia**, v. 27, n. 1, p. 7-24, 1985.

\_\_\_\_\_. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani**. São Paulo: Editora HUCITEC - Editora da Universidade de São Paulo, 1987. Prefácio. p. xvii-xxxix.

\_\_\_\_\_. Comentário ao artigo de Francisco Noelli. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 2, p. 55-60, 1996.

\_\_\_\_\_. Imanência do inimigo. In: \_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014. cap. 4, p. 267-297.

WILF, P. et al. High Plant Diversity in Eocene South America: Evidence from Patagonia. **Science**, v. 300, n. 122, p. 122-125, 2003.