

Signos de vingança: uma leitura semiótica do canibalismo Tupinambá

Signs of revenge: a semiotic reading of Tupinambá cannibalism

Miguel ARCANJO-FILHO

Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia
Universidade Federal do Rio de Janeiro
arcanjo@hcte.ufrj.br

Maira Monteiro FRÓES

Instituto Tercio Pacitti de Aplicações e Pesquisas Computacionais e
Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e
Epistemologia Universidade Federal do Rio de Janeiro
froes@nce.ufrj.br

Waldmir Nascimento de ARAUJO NETO

Instituto de Química e Programa de Pós-graduação em
História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia
Universidade Federal do Rio de Janeiro
waldmir@iq.ufrj.br

Abstract. *The essay provides a historical reconstruction of cannibalism as a practice amongst the Tupinambá, whilst contemplating the impact of these rituals upon the European imagination. The practice has been profoundly examined and better comprehended, no longer being merely associated with sustenance, but chiefly with rituals tied to warfare and retribution. The ritual sacrifice of the foe represented the pinnacle within a complex web of procedures. Anthropophagy served as a means to ensure the perpetuation of the life cycle, reincorporating the enemy into the community and seeking to restore balance following disputes. Peirce's semiotics is employed to scrutinize such facets of the Tupinambá ritualistic practice, highlighting its temporal dimension and its nexus with revenge. This semiotic examination elucidates how the interplay of signs reconfigures the manner in which events are construed, highlighting the significance of the "perceptive flow" as a theoretical category in understanding Tupinambá cosmogony.*

Keywords: History of Science. Semiotics. Tupinambá Cannibalism.



Resumo. O ensaio oferece uma reconstrução histórica do canibalismo como prática entre os Tupinambá, ao considerar o impacto desses rituais no imaginário europeu. A prática tem sido profundamente estudada e mais bem entendida, não sendo mais associada meramente à alimentação, mas principalmente a rituais ligados à guerra e à vingança. O ritual de sacrifício do inimigo era o ponto culminante de uma complexa rede de procedimentos. A antropofagia era uma das maneiras de garantir a continuação do ciclo da vida, reincorporando o inimigo à comunidade e buscando restaurar o equilíbrio após conflitos. Usa-se a semiótica de Peirce para analisar tais aspectos da prática ritual Tupinambá e destacar sua dimensão temporal e ligação com a vingança. Esta análise semiótica demonstra como a interação de signos redefine a maneira como os eventos são interpretados, destacando a importância do "fluxo perceptivo" como categoria teórica na compreensão da cosmogonia Tupinambá.

Palavras-chave: História da Ciência. Semiótica. Canibalismo Tupinambá.

Recebido: 29/09/2024 Aceito: 29/11/2024 Publicado: 10/12/2024

DOI:10.51919/revista_sh.v1i0.455

1. Introdução

Existe farta historiografia relatando a antropofagia entre os Tupinambá e os impactos que essas práticas rituais provocaram no imaginário europeu durante os séculos XVI e XVII. Publicações de relatos dos viajantes que estiveram no Brasil os quais, pela primeira vez, presenciaram e descreveram cerimônias onde seres humanos eram devorados por outros seres humanos, estimularam extravagantes e, por vezes, fantasiosas imagens sobre essa prática ritual (Figura 1) e sobre o cotidiano dos povos originários e suas diferentes matrizes cosmogônicas.

No icônico livro **Viagem à Terra do Brasil** de Jean de Léry, cuja primeira edição apareceu na França em 1578, existem descrições vívidas do dia a dia dos Tupinambá, suas crenças, seus temores e como eram açoitados por divindades malignas tão temidas por eles (Figura 2). É fato que tais descrições e impressões sobre o cotidiano dos indígenas e, mais especificamente, sobre a antropofagia reverberam, com maior ou menor intensidade, até os dias atuais, provocando variadas reações, tanto entre os não iniciados na história dos povos originários brasileiros, quanto nos especialistas que estudam os ritos indígenas. Entretanto, a despeito de alguns relatos exóticos, existe grande número de descrições detalhadas e verdadeiras sobre a antropofagia. As extravagâncias ficariam por conta das interpretações que, durante os primeiros séculos, associavam tais práticas canibais a um caráter demoníaco, monstruoso e animalesco que caracterizariam parte dos habitantes autóctones do chamado "Novo Mundo".

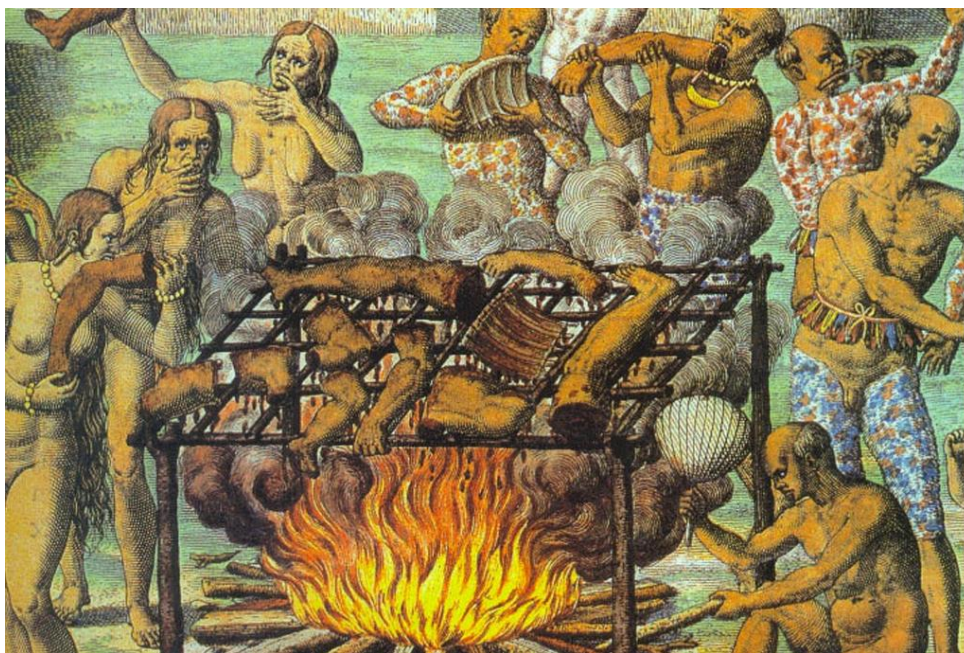


Figura 1. Preparo de carne humana – O moquém.

Fonte: LÉRY, 2007 p. 143. Gravura sobre cobre de Theodor de Bry, também reproduzida no livro de H. Staden (1998).

Ao longo dos anos, a dimensão ritualística do canibalismo Tupinambá foi sendo, senão completamente entendida, pelo menos analisada a partir de diversos relatos que puderam ser confrontados e comparados. Pesquisas de antropólogos e etnólogos levaram a antropofagia a se tornar objeto de estudo que pode, obviamente, ser interpretado por diversas vertentes (Castro, 2018; Fernandes, 2006; Métraux, 1979), entretanto, a maioria exclui, por exemplo, a dimensão ou função especificamente alimentar do canibalismo (as palavras antropofagia e canibalismo são, atualmente, sinônimos), exceção feita apenas pela crença de os mais velhos adquirirem vitalidade consumindo a carne dos guerreiros aprisionados (Métraux, 1979. p. 138). Assim, tais pesquisas convergem ao ato de vingar o inimigo submetendo-o totalmente, no sentido da dimensão ritual associada à guerra. Mas isso não seria tudo. Existiria também a necessidade de se perpetuar os atos beligerantes no tempo e no espaço utilizando-se do corpo do inimigo o qual, uma vez incorporado a seu próprio corpo, pelo canibalismo, através de gerações e gerações, estaria imortalizando o feito guerreiro e por extensão, sua memória.



Figura 2. Entidades malignas molestando os Tupinambá.

Fonte: LÉRY, 2007, p. 211. Ilustração de Theodor de Bry.

Assim, a relação entre a antropofagia e a vingança para com inimigos será examinada, neste trabalho, sob duas vertentes que se imbricam e se complementam: primeiramente como reflexo do ódio que, *a priori*, toda contenda bélica provoca; também, e principalmente, levará em conta o sentimento e a necessidade de todo indivíduo, ou grupo, tem de tentar perpetuar, na lembrança daqueles que formarão as futuras gerações, as glórias conquistadas no passado. Na cosmogonia dos povos originários, não somente do Brasil, mas das Américas, a vida é vista como um ciclo contínuo de transformações (Pavon-Cuellar, 2022) e a antropofagia era uma maneira de garantir que esse ciclo continuasse, ao transformar o inimigo em parte da comunidade que o incorporava. Era, de certa forma, um caminho para reequilibrar o cosmos após conflitos.

Este ensaio é dedicado ao pensamento crítico e anticolonial da América Latina. Vamos recuperar distintas fontes sobre a antropofagia ritual (Mussa, 2011) e utilizar elementos da semiótica de Peirce (Queiroz, 2004) para análise do canibalismo, concentrando-nos na segunda vertente indicada anteriormente, isto é, na necessidade de imortalizar os feitos guerreiros e seus protagonistas. Essa vertente – da temporalidade e da historicidade – tem sido bastante explorada (Carneiro da Cunha, 1985) e acreditamos poder contribuir com ela utilizando-nos da semiótica com vistas ao fortalecimento da dimensão temporal do rito da antropofagia, colocando-a no mesmo nível do canibalismo, como expressão ou consequência da vingança. Nesta etapa do nosso estudo utilizaremos fontes amplas, ao incluirmos relatos e as publicações produzidas pelos

primeiros viajantes, que apareceram na segunda metade do século XVI na Europa, para onde levaram e editaram vasto material iconográfico e textual.

2. O território dos Tupinambá

No momento da chegada dos europeus no litoral leste do chamado Novo Mundo as populações autóctones contavam com milhões de indivíduos. O número exato é, obviamente, impossível de ser determinado, variando de 3 a 15 milhões. Entretanto, estudos apontam para algo em torno de 5 milhões de indígenas somente pelo que conhecemos hoje como território brasileiro (Gomes, 2012 p.17). Dos quatro grupos linguísticos existentes, dois se destacavam: o tupi e o macro-jê. Esses grupos, no início do século XVI, se apresentavam divididos, muito aproximadamente, do seguinte modo: no interior, concentração majoritária das etnias associadas ao grupo linguístico macro-jê, conhecidas genericamente, pelos portugueses, como Tapuia e no litoral das diversas etnias que falavam o tupi antigo. Portanto, todos aqueles que não falavam o tupi antigo eram designados ou citados como sendo **Tapuia** (Almeida, 2010 p.32). Também existiam alguns Tapuia no litoral. Os **Tupinambá**, conhecidos como os Tupi do litoral, obviamente, falavam o tupi antigo.

A distribuição espacial dos Tupinambá, segundo Florestan Fernandes, quando da chegada dos portugueses e franceses, compreendia, basicamente, três territórios, a saber: os atuais Rio de Janeiro, Bahia e Maranhão (Fernandes, 1989). Essas concentrações principais se localizavam, ao longo da costa. Os Tupinambá sediados mais ao sul – aproximadamente entre Iperoig (atual Ubatuba), próximo da divisa do Estado de São Paulo com o Rio de Janeiro, até o Cabo de São Tomé, (atual cidade de Campos dos Goytacazes) – eram também chamados de **Tamoio**.

Na Figura 3, temos a distribuição dos Tupinambá no litoral brasileiro. No mapa podemos identificar também a distribuição territorial, ao longo da costa, de algumas das etnias representantes do macro-jê (Tremembé, Aimoré, Goitacaz, Charrua) que além do interior, também ocupavam alguns pontos do litoral. Importante observar, no mapa, que os Tupinambá, em parte do litoral sudeste, são identificados como Tamoio. Para nossa atual análise vamos nos concentrar apenas na etnia Tupinambá, fazendo um importante recorte espacial que exclui o subgrupo do Norte (atual estado do Maranhão) e o subgrupo do Leste (atual estado da Bahia); isto é, vamos nos concentrar nos Tamoio. Essa exclusão, no atual estágio das nossas pesquisas, se faz necessária porque se pretende analisar detalhes da cultura Tupinambá podendo ser cuidadosamente estudados quando nos concentramos em um grupo espacial e temporalmente bem definido. Assim, as atenções estarão voltadas, principalmente, para os Tupinambá que se estabeleceram no litoral do que viria a ser Estado do Rio de Janeiro, do Cabo de São Tomé até Iperoig. Existem, entretanto, divergências entre os cronistas do século XVI, que perduram até os dias atuais, a respeito da demarcação exata dos limites dos territórios dos Tupinambá. Na figura 3, por exemplo, o limite a leste das terras ocupadas pelos Tupinambá/Tamoio localiza-se próximo da atual cidade de Maricá, portanto a sudoeste do Cabo de São Tomé uma vez que, de acordo com o mapa, já seria território Goitacaz.

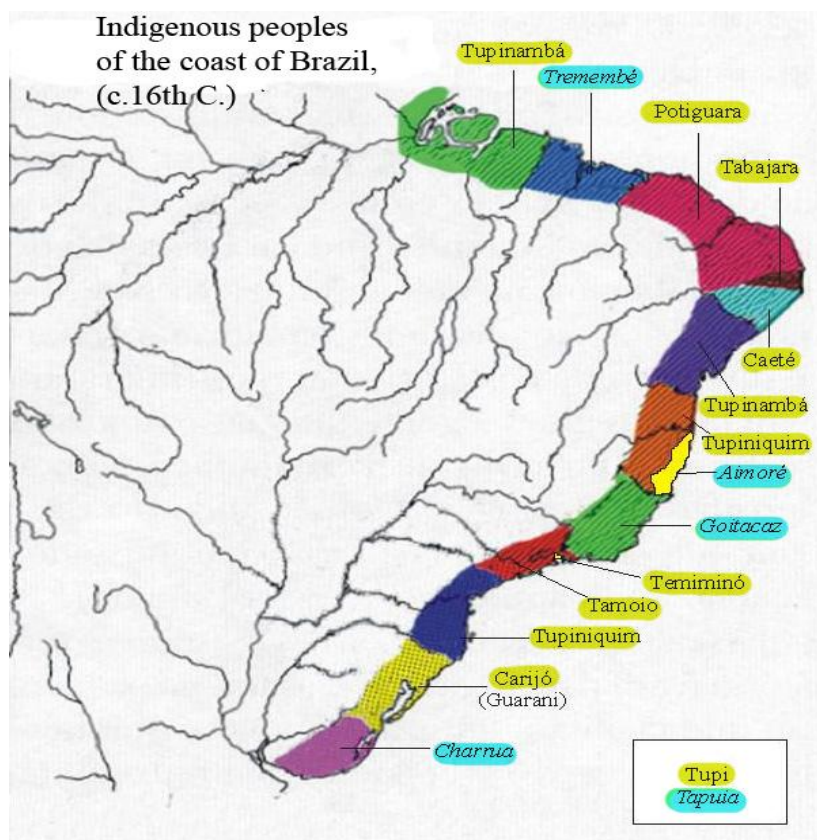


Figura 3 – Povos indígenas na costa do Brasil no século XVI.

Fonte: Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ad/Map_of_indigenous_peoples_of_Brazil_%2816th_C.%29.jpg Acesso em 30/09/2023.

Uma interessante observação se faz necessária sobre a distinção entre os Tamoio e uma outra etnia que também aparece no mapa: os **Temiminó**. Os Temiminó também conhecidos como **Maracajá** se estabeleceram a leste do território dos Tamoio, incluindo a ilha de Paranapuã (atual Ilha do Governador), no interior da Baía de Guanabara. Na época da invasão europeia, tudo indica que os Temiminó já eram inimigos dos Tamoio. Alguns historiadores, entretanto, consideram a possibilidade dessas duas etnias terem efetivamente se constituído a partir da chegada dos europeus. Tudo leva a crer que, originariamente, pertencessem a um mesmo grupo Tupinambá, uma vez que, no tupi antigo, “tamoio” significa avô e “temiminó” significa neto (Almeida, 2010 p.34).

3. Os Tupinambá/Tamoio no século XVI

Vamos nos concentrar, a partir de agora, nos Tupinambá que habitavam o litoral fluminense, isto é, nos Tamoio. A esse recorte espacial, vamos adicionar outro limite: o temporal. Trabalharemos aspectos da cosmovisão Tupinambá somente a partir do século XVI. De épocas remotas temos

diversas informações (Beltrão, 1978; COSTA, 1980), algumas muito precisas, outras, contraditórias, todas com base em estudos da pré-história indígena, as quais fogem aos objetivos do presente trabalho. Não pretendemos abordar as sociedades indígenas do ponto de vista arqueológico. Portanto, as descrições sobre a sociedade tupinambá estarão, a princípio, baseadas apenas nos relatos dos viajantes europeus. Esses relatos mostram um povo que, inicialmente, os recebeu muito bem, e demonstrando facilidade no relacionamento entre indígenas e brancos.

As estratégias de interação com os naturais por parte dos europeus foram, desde o início, muito diferentes. Os lusos optaram pelo estabelecimento de feitorias que denunciavam claramente suas intenções de conquistar territórios e de se instalarem permanentemente na terra. Os franceses, de outra forma, decidiram-se pela manutenção de pequenos entrepostos comerciais que dissimulavam, a princípio, a conquista de territórios. Outras etnias, como por exemplo, os Tupiniquim, habitantes do litoral paulista, não se incomodaram, nos primeiros anos da colonização, com a forma portuguesa de se estabelecer em suas terras. Assim, os portugueses e os Tupiniquim formaram alianças, as quais, do ponto de vista dos indígenas, fortaleciam sua capacidade de defesa em relação aos seus inimigos Tupinambá que viviam mais a leste a partir de Iperoig. Por outro lado, os Tupinambá, inicialmente amistosos, gradativamente foram se afastando dos portugueses até tornarem-se ferozes inimigos. Segundo a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida:

Os tupinambás da Guanabara (tamoios) nem sempre foram inimigos dos portugueses. Pero Lopes de Souza informa terem sido acolhidos com muita gentileza quando a expedição de seu irmão, Martim Afonso de Souza, ali permaneceu por três meses para construir embarcações. Desde 1525, no entanto, esses índios já mantinham relações contínuas com os franceses. De acordo com Anchieta, voltaram-se contra os portugueses por injustiças e maus-tratos e receberam bem os franceses que não lhes causavam agravo (Almeida, 2010, p. 57).

No universo cultural dos Tupinambá, diversas práticas rituais foram observadas e descritas por aqueles que tiveram contatos com essa etnia, fossem viajantes europeus em missões temporárias, fossem indivíduos que tinham intenção de permanecer na terra. Uma delas, entretanto, por sua contundente e chocante brutalidade, chamou atenção muito maior que outras, qual seja, a antropofagia e os rituais a ela associados quando se realizava o sacrifício do inimigo em cerimônias nas quais toda comunidade Tupinambá tomava parte.

4. Paixão pela vingança e imortalidade

Durante muito tempo se associou os rituais antropofágicos dos Tupinambá exclusivamente à necessidade de vingança entre inimigos. Essa dimensão ritual da paixão pela vingança está documentada em praticamente todos os relatos do século XVI que conhecemos. Sua origem tem o traço distintivo de uma verdadeira anedota macabra, contada pelos próprios indígenas, conforme relato do navegador e escritor Antônio Pigafetta:

Uma mãe tinha um filho único que havia sido morto na guerra. Seu matador é capturado. A mulher lança-se sobre ele e morde-lhe a espádua. O prisioneiro escapa e conta aos seus que os inimigos haviam tentado devorá-lo vivo: decidiram que assim fariam no futuro, comeriam os prisioneiros; os inimigos então decidiram da mesma forma (Pigafetta, 1800 *apud* Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1985, p. 198).

Nesse mito de origem do canibalismo fica claro que não houve, pelo menos num primeiro momento, uma atitude verdadeiramente canibal. O que existe é um simulacro de canibalismo – apenas uma mordida - que se transforma em fato gerador com potência para desencadear ódios ulteriores e paixões na busca pela vingança. A despeito de ser apenas um mito de origem, revela muito. Revela, por exemplo, que existe a necessidade de registrar o sentimento de ódio, registro esse realizado pela própria mordida. Revela também a escalada de atitudes que funcionam como desenvolvimento futuro para uma perene sequência de atos que irão culminar no canibalismo, que se torna, assim, o registro por excelência ou a memória que imortaliza os sentimentos e, por extensão, imortaliza também o mordedor/comedor. Comer o outro passa a ser uma longa e interminável mordida no inimigo que se transforma na memória daqueles que comem e daqueles que são comidos. Sinistra simbiose aos olhos do observador eurocêntrico, mas aos olhos dos Tupinambá reveste-se de forma eficiente, enérgica e enfática para se buscar a eternidade. Portanto, a atitude antropofágica ou canibal dos Tupinambá é muito mais do que simples vingança. Procura nos ritos de execução do inimigo algo mais! Procura alguma coisa além da vendeta e saciedade dos sentimentos. Busca a imortalidade.

5. Ritual de execução do inimigo

O ritual de execução do inimigo no terreiro era o ponto culminante de toda uma complicada sequência de procedimentos que se iniciava com a captura do “contrário” durante as refregas. Antropólogos e etnólogos importantes – entre eles, Florestan Fernandes e Alfred Métraux, (Fernandes, 2006; Métraux, 1979) dedicaram-se a descrever, passo a passo, a ritualística de execução que os Tupinambá levavam a cabo sobre seus prisioneiros, considerando-se diferentes descrições registradas por autores diversos, durante seus contatos diretos com os Tupinambá. Portanto, a sequência que se segue, compilada por Métraux (1979), condensa tais descrições. Lembrar que tal compilação está aqui resumida devido ao espaço exíguo do presente texto.

Após batalha ou encontro fortuito, uma vez capturado o inimigo, este era levado à aldeia dos vencedores num caminho que pudesse passar pelo maior número possível de aldeias aliadas. O prisioneiro era exibido a todos como troféu de guerra e o faziam dançar ao ritmo de maracás que eram usados pelos captores e pelo próprio prisioneiro. Essa exibição se repetia a cada entrada em uma nova aldeia. Ao aproximarem-se do destino, o prisioneiro era tonsurado à moda tupinambá, isto é, raspavam-lhe o cabelo em forma de meia-lua e depilavam seu corpo totalmente. À primeira vista, poderia ser tomado como membro da comunidade, o que efetivamente acontecerá mais tarde. A entrada final era precedida de um ritual no qual se exigia dos

prisioneiros limpeza das sepulturas dos antepassados dos captosres. Esses prisioneiros então eram conduzidos pelas mulheres da aldeia que entoavam cânticos – os mesmos que serão repetidos no momento da futura execução – desferindo golpes e insultos contra os detentos. Desde o momento de sua captura no campo de batalha os prisioneiros tornavam-se escravos dos seus captosres. Os senhores podiam, caso desejassem, presentear um parente ou amigo entregando seu escravo. Neste caso, aquele que recebera o presente ficava com a honra de abatê-lo ritualmente.

Alguns dias após a chegada do prisioneiro na aldeia de seu captor, este era considerado, com restrições, verdadeiro membro da tribo, podendo inclusive formar família e ter filhos. Caso a criança fosse um menino, seria sacrificado na mesma data, junto com o pai. Caso fosse menina, algumas vezes era poupada e nesse caso nada acontecia com a criança. O tempo de sobrevivência do escravo podia variar de alguns dias até vários anos. Definida a data, toda a comunidade se voltava para os preparativos rituais necessários para a execução do cativo. Era trançada a *musarana* (corda para ser amarrada na cintura do prisioneiro, restringindo seus movimentos no momento da execução) e preparada a *ibirapema* (clava para quebra do crânio). Grande quantidade de *cauim* (bebida alcoólica derivada de milho ou mandioca) era produzida. Próximo ao dia da execução, o prisioneiro era levado a um rio para se banhar e era cuidadosamente depilado. Nas vésperas realizava-se uma cerimônia regada a cauim, da qual participava algumas vezes o próprio prisioneiro a ser morto.

Chegado o dia, pela manhã, o prisioneiro era levado ao terreiro, geralmente no centro da aldeia, e amarrado pelos quadris com a *musarana*. Era fornecido ao prisioneiro pedras, cacos e frutas para que as pudesse atirar na assistência que acompanhava sua execução. Por todo esse tempo o matador ficava distante da vítima, geralmente em uma cabana, de forma que ninguém pudesse vê-lo. Uma mulher trazia a *ibirapema* e a entregava a um dos principais guerreiros. Então amigos e ou parentes se apressavam em buscar o executor na sua cabana e o acompanhavam até o terreiro onde se descortinavam os eventos. A clava cerimonial era entregue ao matador que se dirigia ao prisioneiro com as seguintes palavras: “você não é nosso inimigo? Você matou e devorou nossos iguais!” O prisioneiro responde: “sim! Matei e devorei diversos dos seus. Meus amigos virão vingar a minha morte”. Após este tenebroso diálogo, o matador começava a simular golpes no prisioneiro, esse por sua vez, tenta se esquivar, mas, amarrado pela *musarana* que dificulta seus movimentos, está impotente junto ao matador. O executor finalmente desferiu golpes na nuca do prisioneiro encerrando o massacre. Se caísse de bruços seria um bom presságio; caso, pelo contrário, caísse de costas seria mau agouro para o executor. Misto de balé e simulação de combate.

Quebrado o crânio da vítima, o sangue era sorvido ainda quente, geralmente pelas mulheres mais velhas. Finalmente, a vítima era esquartejada e colocada numa grade onde pudesse ser moqueada. Todo corpo era devorado. Quando o número de participantes do festim era muito grande, usavam-se os pés ou mãos para fazer um caldo que pudesse ser servido a todos os

presentes. Algumas vezes parte de corpo era preparada de modo a ser consumida dias depois. Os ossos do defunto eram usados como ornatos ou utilizados para produzir flautas e apitos.

O matador se retirava, após a quebra do crânio do inimigo executado, ficando isolado na sua cabana. Ficava proibido de tocar seus pés diretamente no solo. Era o único membro da comunidade que não participava do banquete. Uma série de procedimentos servia para dificultar o assédio do espírito do morto sobre o matador. O principal recurso era a troca de nome que se realizava. O matador rapidamente comunicava seus parentes do seu novo nome, a fim de confundir o espírito do prisioneiro sacrificado. Todos os parentes do matador e aqueles que participaram da captura da vítima, por precaução, deviam trocar seus nomes. Nas palavras de Métraux:

O tabu do nome é fato bem conhecido em etnografia; do mesmo modo a participação da mentalidade primitiva entre o significante e o significado. Trata-se simplesmente, para o guerreiro tupinambá, de adquirir nova personalidade (Métraux, 1979, p. 143).

Durante o período que ficava ausente, como de resguardo, o que poderia durar diversos dias, o matador deveria respeitar uma série de restrições: não podia tocar o solo e sua alimentação era restrita a farinha de mandioca. Após esse resguardo outro importante ritual era executado:

Terminado o festim, o herói tingia-se outra vez de jenipapo, e, tomando um dente de cutia, abria incisões profundas no peito, nos braços, nas pernas e coxas; os talhos, longe de serem feitos ao acaso, obedeciam a um traçado artístico. Nas chagas salpicavam os índios carvão pisado, ou untavam-nas com sucos de certas ervas. As cicatrizes mantinham-se durante toda a existência e davam ao corpo a aparência de ter sido cinzelado ao buril. Quando algum tupinambá abatia um inimigo, nova tatuagem acrescentava-se à antiga, auferindo-se o valor do guerreiro pelo número de figuras que lhe cobrem o corpo (Métraux, 1979, p. 144).

Aqueles que seguiam todo esse ritual eram conhecidos como “homens verdadeiros” e numa próxima execução ritual não precisavam, necessariamente, seguir todos os passos da sua primeira experiência de matador. Somente matadores experientes com diversas execuções no seu “currículo” podiam ascender a chefe de tribo e mesmo nas atividades mais prosaicas um Tupinambá adulto não teria condições de se estabelecer plenamente na comunidade: por exemplo, as mulheres em idade fértil recusavam propostas de casamento daqueles considerados fracos, por não terem executado ritualisticamente, pelo menos, um prisioneiro. Portanto, o ritual de abate do inimigo era de importância fundamental para um homem tupinambá em idade adulta.

6. Aspectos da Semiótica do canibalismo tupinambá

A semiótica de Charles Sanders Peirce é profundamente intrincada e oferece diversas classes de organização na ação do signo: sua semiose. O sistema peirceano de dez classes é uma tentativa

de categorização dos signos, com base em suas características fundamentais. Combina os três elementos da tricotomia: **Primeiridade**, **Secundidade** e **Terceiridade**. A primeiridade refere-se à qualidade ou potencialidade; é o signo em si, sem relação com qualquer outro. A secundidade é a experiência do confronto, a relação entre o signo e seu objeto. E a terceiridade é o sentido mediador, a capacidade do signo de criar um **interpretante** e se relacionar com ele. Assim, o sistema de dez classes de Peirce é uma expansão hierárquica detalhada dessas três categorias fenomenológicas fundamentais no domínio dos signos. No sistema de dez classes, o **legissigno simbólico dicente** (Queiroz, 2004) é particularmente promissor ao nosso ensaio. O legissigno é um signo cuja categoria prevê uma lei ou convenção; "simbólico", pois mantém com seu objeto uma relação baseada em convenções ou regras, não necessariamente em semelhanças (icônico) ou conexões causais (indicial); e "dicente" por determinar novos signos interpretantes situados como declarações ou proposições.

O ritual antropofágico dos Tupinambá, enquanto legissigno, não é um ato isolado, mas sim um conjunto de práticas regulamentadas por convenções e tradições. Ele não se baseia na singularidade de um evento, mas na repetição e na regularidade. É uma "lei" não no sentido jurídico, mas no sentido de que é uma **norma cultural estabelecida e reconhecida pela comunidade**. O legissigno é o que possibilita a conexão entre **qualissigno** e **sinsigno**. Quando o qualissigno se manifesta no sinsigno através do legissigno, ocorre algum tipo de legalidade. Peirce chama isso de "força do hábito" (West, Anderson, 2016). O canibalismo Tupinambá conecta a primeiridade com a secundidade e expressa uma tipologia da cosmogonia dessa comunidade, imprime e estabiliza convenções, mas além disso, estabelece a formação de hábitos a partir da maneira como os seus membros raciocinam sobre o mundo.

Enquanto símbolo, o ritual não mantém relação de semelhança direta, causal ou explícita com aquilo que representa. Em vez disso, a antropofagia **representa** uma série de ideias e valores culturais: a absorção das qualidades do inimigo, a celebração da vida e da morte, a continuação do ciclo da vingança, e a afirmação da identidade tupinambá. A relação entre o ato de comer a carne e esses significados mais profundos é baseada em regras culturais e convenções, que incorpora como **sentido degenerado** a conexão física direta.

A natureza "dicente" deste legissigno simbólico refere-se à sua capacidade de "dizer" algo, de fazer uma declaração. O ritual antropofágico "declara" a vitória sobre o inimigo, a continuidade da tradição e a coesão dos convivas. Essa ritualística "fala" da bravura do guerreiro tupinambá e do destino do inimigo capturado. Cada vez que o ritual é realizado, ele reafirma e redeclara esses valores e crenças. Através da lente do **legissigno simbólico dicente**, o ritual antropofágico dos Tupinambá é revelado como prática rica e multifacetada que comunica mais do que o ato físico de consumir carne humana. É um testemunho da complexidade da cultura tupinambá, e serve como lembrete da importância de abordar tradições ancestrais originárias com a mente aberta e analítica, em vez de julgamentos precipitados.

O signo dicente manifesta relação factual ou existencial. Ao contrário dos signos que operam puramente no domínio da possibilidade (primeiridade) ou da lei e generalidade (terceiridade), os signos dicentes são ancorados em relações reais e contingentes. Eles fazem declarações ou proposições sobre o estado do mundo. A relevância dos signos dicentes para o conceito de hábito na semiótica peirciana é destacada. O hábito, para Peirce, não é meramente uma repetição de ações, mas sim a cristalização de padrões de pensamento e comportamento originados de experiências interpretativas. E tais aspectos nos interessam, particularmente, na relação entre primeiridade e imanência. Ao mobilizar regularmente signos dicentes e ao celebrarem a vingança, por meio do canibalismo, os Tupinambá praticam certas relações e formam expectativas para sedimentar padrões de reação e compreensão sobre indivíduos de sua comunidade. Os signos dicentes, ao apontarem para relações factuais e existenciais, contribuem entre os Tupinambá para a estruturação e formação de hábitos, ajudando-os a navegarem e preverem aspectos do mundo.

7. Conclusão

Nesta análise semiótica do canibalismo Tupinambá, identificamos a interação entre primeiridade e terceiridade, mediada pelo signo dicente, como fator determinante na formação de hábitos e na cognição deste grupo dos povos originários. Este processo cognitivo revela o que podemos chamar de "fluxo perceptivo", um domínio mental emergente dos deslocamentos dos signos que redefinem a maneira como adquirem significado em um ambiente interpretativo. Assim, a base epistemológica da vingança, no contexto da cosmogonia Tupinambá origina-se, e recebe influência, fundamentalmente, das interações entre instâncias da primeiridade e da terceiridade.

A análise também revelou que certos aspectos da prática que representam ideias e valores culturais – como vitória, tradição e coesão da comunidade dos Tupinambá – podem ser efetivamente investigados à luz da semiótica peirciana. O signo dicente é posto em destaque na estrutura dessa análise a fim de verificar as relações factuais ou existenciais da cosmogonia Tupinambá. O signo dicente "declara" a vitória sobre o inimigo e a continuidade da tradição, e bem como reafirma esses valores sempre que o ritual é realizado. A relação entre primeiridade e terceiridade, mediada pelo signo dicente, é considerada notável na formação de hábitos e na cognição Tupinambá. Ao mobilizar regularmente signos dicentes e celebrar a vingança pelo canibalismo, os Tupinambá formavam expectativas e padrões de compreensão sobre sua comunidade. Assim, o trabalho mostrou que esses padrões, ainda que inicialmente difusos, podem, a princípio, ser compreendidos através de conceitos semióticos. Espera-se que nossas investigações levem à efetivação de colaborações interdisciplinares dentro de uma linha de pesquisa mais ampla que associa historicidade e semiótica.

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Referências

Almeida, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

Beltrão, Maria da Conceição de Moraes Coutinho. **Pré-história do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978

Carneiro da Cunha, Manuela L.; Viveiros de Castro, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 71, p. 191-208, 1985.

Castro, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Costa, Angyone. **Introdução à arqueologia brasileira**. São Paulo: Ed. Nacional, 1980.

Fernandes, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

Fernandes, Florestan. **A organização social dos tupinambá**. São Paulo: Edição fac-similada da edição de 1948 do Instituto Progresso Editorial. São Paulo: Ed. Hucitec, 1989.

Gomes, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

Léry, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2007.

Métraux, Alfred. **A religião dos tupinambás**. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

Mussa, Alberto. **Meu destino é ser onça**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

Pavon-Cuéllar, David. **Além da psicologia indígena, concepções mesoamericanas de subjetividade**. São Paulo: Perspectiva, 2022.

Queiroz, João. **Semiose segundo Peirce**. São Paulo: EDUC, 2004.

Staden, Hans. **A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens**. Rio de Janeiro: Editora Dantes, 1998.

Staden, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2008.

West, Donna E.; Anderson, Myrdene. **Consensus on Peirce's concept of habit**. New York: Springer, 2016.