

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Pós-Graduação em Antropologia Social

O CANIBAL PARTIDO AO MEIO:

perspectivas de sacrifício, canibalismo e antropofagia na literatura tupi-
nológica

Caléu Nilson Moraes

Florianópolis
Agosto de 2009

CALÉU NILSON MORAES

O CANIBAL PARTIDO AO MEIO:
perspectivas de sacrifício, canibalismo e antropofagia na literatura tupi-
nológica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial de obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Oscar Calavia Sáez

Florianópolis
Agosto de 2009

RESUMO

Este trabalho é um estudo acerca das sucessivas dicotomizações que a figura do canibal tupinambá tem sofrido ao longo de quinhentos anos de literatura tupinológica. Trata-se, é certo, duma pesquisa bibliográfica, duma releitura das fontes acerca dos Tupinambá, povo indígena que habitou a costa brasileira no século XVI, e constatar as tensões, de Hans Staden a Viveiros de Castro, entre as mais diversas e, não raro, colidentes, interpretações da prática canibalesca indígena. Tem-se o propósito de mostrar, ao longo deste trabalho, de que maneira a declarada guerra verbal, manifesta numa acerbada polêmica religiosa, entre o franciscano André Thevet e o protestante Jean de Léry, marcaram profundamente, até os tempos da etnologia ameríndia do último século, as partições ao meio do canibal tupinambá. De um lado, o do cosmógrafo, surgiu uma corrente interpretativa baseada na utilização da metáfora católica do canibalismo, que vai culminar, depois de seguir pelos jesuítas, no romantismo de José de Alencar e nas visões psicanalíticas de Estevão Pinto. Por outro lado, seguindo pela influência do pastor calvinista, descobrir-se-á outra corrente, marcadamente anticatólica, calcada na interpretação do canibalismo tupinambá pela vingança, que vai culminar, decididamente, na antropologia política de Hélène Clastres e na crítica de Viveiros de Castro ao conceito de religião. Apesar, distante de postular qualquer unidade no interior destas correntes, ressaltar-se-á figuras de transição, como Florestan Fernandes que vindica o culto ancestral (uma razão religiosa, decerto) como explicação para o canibalismo tupinambá, articulando o primeiro com o que chama *vindita*, que não é mais que a famosa justificativa da antropofagia pela vingança. A chave para que o sucesso da pesquisa, crê-se, fica no conceito de sacrifício que, mostrar-se-á, transforma-se de metáfora em categoria explicativa do canibalismo tupinambá. Contudo, com o passar dos anos, surgiram outras vias interpretativas da antropofagia indígena, duas precisamente: uma ecológica, representada por Marvin Harris, e outra negacionista, famosa, sobretudo, pelos trabalhos de William Arens. A primeira surge dum resgate dos trabalhos de Evans-Pritchard acerca do canibalismo zande; a segunda, por seu turno, num contexto de crítica e reforma de certa antropologia colonialista.

Palavras-Chave: Canibalismo; Antropofagia; Sacrifício; Ameríndios; Tupinambá; Jesuítas; Cronistas; Viajantes; Etnologia; Religião; Vingança.

ABSTRACT

This work is a study on the successive dichotomization of the tupinamba cannibal in five hundred years of tupinologic literature. This is, of course, a bibliographical search, a rereading of the sources about the Tupinamba, indigenous people who inhabited the Brazilian coast in the sixteenth century, to find the tensions, of Hans Staden to Viveiros de Castro, among the most diverse and conflicting interpretations of indigenous cannibalistic practice. It is the intention to show, throughout this work, how the verbal war declared, express in religious controversy, between the Franciscan André Thevet and the Protestant Jean de Léry, deeply marked, until the time of the last century Amerindian ethnology, the partitions in the middle of the tupinamba cannibal. On one hand, of the cosmography, appears a stream of interpretation based on the use of the Catholic metaphor of cannibalism, followed by the Jesuits, which will lead in the José de Alencar's romanticism and Estevão Pinto's psychoanalytic views. Moreover, following the influence of Calvinist pastor, will find another stream, markedly anti-catholic, based on interpretation of cannibalism of the Tupinamba for revenge, which will lead in the political anthropology of Hélène Clastres and the critical of religion of Viveiros de Castro. Although, far from postulating any unit in these streams, will be show a transitional figure like Florestan Fernandes, who vindicate the ancestral cult (a religious reason, certainly) as an explanation of tupinamba cannibalism, articulating it with he calls *vindita*, which is nothing more than then the famous reasons of revenge by anthropophagy. The key to the successes of this research, it is believed, is the concept of sacrifice that becomes the metaphor in explanatory category. However, over the years, there were others ways of interpreting indigenous anthropophagy: ecological, represented for Marvin Harris, and another denial, famous, represented especially for the works of William Arens. The first appears of the redemption of the Evans-Pritchard's works about zande cannibalism; the second, in a context of criticism and reform of the colonial anthropology.

Key-Words: Cannibalism; Anthropophagy; Sacrifice; Amerindian; Tupinamba; Jesuits; Chroniclers; Travelers; Ethnology; Religion

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I. L'athéism facile	26
CAPÍTULO II. A primeira partição	48
CAPÍTULO III. A segunda partição	67
CAPÍTULO IV. A terceira partição	78
CAPÍTULO V. Du côté chez Alencar	88
CAPÍTULO VI. Du côté chez Varnhagen	99
CAPÍTULO VII. Última partição	107
UMA CONCLUSÃO	122

*Para meu pai,
Seu aluno*

UMA INTRODUÇÃO

Qualquer um que tenha lido *A tempestade* percebeu, na personagem desgraçada de Caliban, um anagrama muito pouco cortês. Shakespeare, é bem verdade, também escrevera:

That face of his the hungry cannibal
Would not have touch'd, would not have stain'd with blood;
But you are more inhuman, more inexorable –
O, ten times mote – than tigers of Hyrcania.
(*The third part of Henry VI*, 1. 4. 52.)

Trata-se de York acusando Margaret da morte do filho. O canibal atroz de William Shakespeare, marcadamente bestial, pouco tem que ver com o do filósofo francês Michel de Montaigne. Roberto Fernández Retamar (1989) postula que o teatrólogo inglês leu, de fato, “Des cannibales”, mas não explica porque o antropófago de Shakespeare, marcadamente bestial, não se parece com o nobre selvagem do autor dos *Ensaíes*. Acredito que William Shakespeare não tenha lido Michel de Montaigne. Antes ouviu falar, presumo, de maneira distorcida, dos povos americanos que comem carne humana¹.

Decerto o canibal tupinambá, mais famoso que os citas de Heródoto, não tem que ver apenas com a Revolução Francesa, como pretendeu Afonso Arinos de Melo Franco, mas, também, com a história literária da Inglaterra. As notas que seguem não são uma tentativa de historiar a influência dos indígenas tupinambá no pensamento europeu, mas pretendem percorrer o caminho inverso: quais as conseqüências das vicissitudes do pensamento europeu na construção da figura do canibal brasileiro? Quer dizer, por que há o canibal de William Shakespeare, marcadamente bestial, e o de Michel de Montaigne, decididamente nobre?

Antes de responder estas questões, entretanto, acredito importante refutar uma provável objeção: por que a redação duma história do canibalismo depois do *Le cannibale* de Frank Lestringant? A rigor, discordo dum ou outro aspecto do trabalho do historiador francês, princi-

¹ John Mackinnon Robinson (1969) tem um hipótese mais bela: depois da leitura do “Des cannibales”, William Shakespeare, deliberadamente, reinterpreto o antropófago de Montaigne, forjando um anagrama a fim de diferenciar o seu canibal, marcadamente bestial, do do autor dos *Ensaíes*.

palmente o fato de agrupar, num mesmo núcleo de explicação da prática canibalesca, Jean de Léry e André Thevet. É bem verdade que dois autores opostos são prerrogativa da polêmica literária. Contudo, autores tão diametralmente opostos como o pastor calvinista e o frade francês são algo raros. De sorte que mesmo o canibal de um não é o canibal de outro. Frank Lestringant (1994) parece não o perceber. Não escrevo, decerto, uma história do canibalismo, mas das relações entre a noção de sacrifício e a prática canibalesca.

Desta feita, acredito que seja demonstrável, depois de sistematizar o léxico que utilizaram vários autores (de Hans Staden a Viveiros de Castro) para tratar da prática tupinambá de comer carne humana, que ocorreram inúmeras transformações do selvagem na literatura tupinológica. Resolvi-me, assim, por manter a par do trabalho de revisão literária, o de análise da transformação conceitual do sacrifício, de forma a identificar, sempre que possível, as suas relações com os termos *canibalismo* e *antropofagia*.

Assim, dos delírios metafóricos de André Thevet, e das paródias insultantes de Jean de Léry às ricas formulações de Viveiros de Castro e ao exacerbado negacionismo de William Arens, o sacrifício (seja metafórica ou categoricamente) bem serviu aos mais variados propósitos dos mais variegados autores. Tenho que se trata, aqui, dum processo de revelação: trazer às claras as tensões mais várias entre as tantas interpretação da figura do canibal tupinambá. Acredito que ao longo do tempo que se seguiu à conquista, deram-se sucessivas partições do antropófago brasileiro no seio das tumultuosas polêmicas religiosas entre católicos e protestantes.

A fonte maior dessas tensões é a obra rixosa do rixoso Jean de Léry que promoveu uma agigantada disputa com o cosmógrafo do rei, André Thevet. Aquele foi polemista habilíssimo e publicou pelo ano de 1576 uma *História* da visita que fez, quando jovem, ao Brasil. Cuido de observar que fê-lo tendo a vista o texto do frade franciscano. Parece mesmo ter escrito *porque* André Thevet escreveu.

Do último, dois textos importantes a tratar com alguma extensão do canibalismo tupinambá são as *Singularidades da França Antártica* e a *Cosmografia Universal*. O ex-frade franciscano, erudito, plagiador e mentiroso, assistiu abismado a própria ascensão, passando de adulator católico à cosmógrafo do rei. Frank Lestringant (1994) (e eu também) encontrou na obra de André Thevet, nascido de uma família de barbeiros, três diferentes representações do canibal, a saber: *primo*, nas *Singularidades da França Antártica* há uns Tupinambá violentos e de selvageria exacerbada. Temíveis, sobram ódio e terror nos indígenas, de ma-

neira que temos um rascunho dos temas da vingança, mas num plano distante; *segundo*, na *Cosmografia Universal* o culto ancestral aparece, ainda junto da vingança, como razão do canibalismo: cogita uma justificação religiosa para a antropofagia; *tercio*, na *História das duas viagens...*, livro que deixou inédito, discorre mais livremente acerca do tema. Não procura centrar-se, como observou Lestringant, no canibalismo tupi. Arrisca mesmo conjecturar sobre o endocanibalismo, coisa inédita entre os cronistas e viajantes. O cosmógrafo do rei estende-se por longas páginas na descrição dos ritos antropofágicos, engendrando um canibal ritualista, quase um levita, ocupado em ordenar o mundo através dos ritos.

De outro lado, temos um sapateiro protestante, violento contendor de André Thevet, cujas *Singularidades* e a *Cosmografia Universal* foram, certamente, como já disse, um dos motivos principais para a redação de *História de uma viagem feita à terra do Brasil*. Jean de Léry nasceu no ano de 1534 e estudou em Genebra com o próprio Calvino. Espanta-me a possibilidade de que tenha assistido, quando jovem, à morte abominável de Miguel Servet. Para o Brasil veio bastante moço, parece que aos 21 anos. Do canibalismo tupinambá, segundo Lestringant (1994), guardou impressão semelhante à de Thevet: pretendeu-o tributário do sentimento de vingança que os indígenas do Brasil traziam à flor da pele, bem como indissociavelmente ligado ao aspecto religioso. Discordo de Lestringant neste último ponto. Acredito que Léry custe a ver no banquete tupinambá qualquer origem religiosa, talvez porque calvinista fervoroso. Antes, ali enxergou uma fonte inesgotável de paródias do rito católico da Eucaristia. Aqui, pois, é partido ao meio, pela primeira vez, o canibal brasileiro. Jean de Léry é um entusiasta da interpretação do canibalismo tupinambá, exclusivamente, pela vingança. Parece que Frank Lestringant (1994) confundiu a paródia, artifício comum dum polemista (recordemos, brevemente, o romance de Góngora que é um arremedo de Lope de Vega), com a expressão do pensamento de Jean de Léry. Não quero com isso dizer que me sirvo apenas do argumento da cilada barroca para justificar minha interpretação do trabalho do pastor calvinista. Mais: escusa-se Jean de Léry de utilizar termos como *ritual*, *sacrifício* ou equivalentes para se referir à prática canibal. Se o faz, é claramente num contexto de reprovação às práticas católicas da eucaristia. Tanto ele como André Thevet apreendem o canibalismo tupinambá a partir da metáfora católica da devoração de Cristo, apesar de, sempre, abordarem a questão de maneira distinta: o primeiro faz, disse-o, verdadeira troça dos católicos (de maneira a considerar a antropofagia uma prática de vingança), ao passo que o segundo uma vindicação da religião

tupinambá, com esperanças claras de promover entre os indígenas a fé cristã. De qualquer forma, trataremos disso mais adiante, detalhadamente. Diz-se que Sainte-Beuve acreditava que o que importava sobre o trabalho de Montaigne, vinha já sendo dito tinha duzentos anos; portanto, haveria pouco que dizer. As pesquisas de Lestringant (não fosse esta pequena imprecisão) me fariam pensar o mesmo no que diz respeito às obras de Thevet e Léry².

Sigo pelo embate velado entre o jesuíta Fernão Cardim e seu famoso tradutor Samuel Purchas. Persisto em demonstrar que varia o léxico dos autores, assim que tratam da prática de comer carne humana, porque falam dum lugar específico. A primeira vez que apareceu *Do princípio e origem dos índios do Brasil*, foi em Londres, no ano de 1625, junto de outros textos de viajantes na coleção do coordenador inglês da tradução intitulada *Purchas his Pilgrimes*. (É fama que a lia Coleridge, quando caiu no sono e lhe foi revelado o fragmento de “Kubla Khan”.) Purchas informa que o texto foi tomado a Cardim por um pirata inglês em 1601. Da vida de Fernão Cardim, sabemos que foi padre da Companhia de Jesus e que disse ter nascido em 1548. Escreveu outros textos que, reunidos, formam os *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Cardim é responsável por um relato copioso daquilo que chama “cerimônia” antropofágica, pelo que, de imediato, notamos que pretende, apesar de negar a religião indígena, atribuir-lhes algum resquício de sentimento religioso. Na verdade, chama *adoração* às práticas indígenas, num confuso jogo de atribuições: pois que ora são ateus os Tupinambá, ora fúteis idólatras. Apesar, seu trabalho é uma espécie de suma das características da antropofagia descrita pelos jesuítas (de Manuel da Nóbrega a José de Anchieta) nas suas cartas do Brasil. De maneira que a vítima do assassinio, em Fernão Cardim como nos seus pares, é supervalorizada em relação ao matador, num resgate nem tão velado do sacrifício de Cristo, o cordeiro ciente da morte e que se entrega ao algoz.

Quando da promoção da tradução, Samuel Purchas, morto em 1626, parecia descrever de Cardim e decidiu-se por resolver o dúbio posicionamento do jesuíta português: onde escreveu Cardim *adoração* ga-

² Não cabe nesta introdução que discutamos com mais profundidade os trabalhos destes dois cronistas; antes, contudo, que prossigamos, quero advertir que, não raro, as traduções que temos para o português das *Singularidades* bem como da *História de uma viagem feita à terra do Brasil*, costumam pecar por alguns erros grosseiros, entre os quais, traduzir a sentença de Léry “mais elle, s'en riant derechef, fut assommée et mourust de ceste façon” por “Mas ela riuse de novo e foi morta de acordo com o ritual”, como faz Sérgio Milliet. É pôr palavras na boca do pastor.

rantiu que aparecesse *religion*; e por “mas sabem que têm alma e que esta não morre” traduziu “And they say that the soules are converted into devils” (1625, IV: 1289-1290). Não obstante traduz, quase sempre, com fidelidade. Samuel Purchas que não tinha o mesmo compromisso do jesuíta com a evangelização, mete diabos e demônios onde não os viu Cardim, obsedado pelo relato verdadeiramente fantasmagórico de Anthony Knivet, um marinheiro inglês, que pelo fim do século XVI travou contato com os Tupinambá e, à maneira de Hans Staden, legou-nos uma enfeitada crônica das suas aventuras.

Depois de Fernão Cardim, o canibal tupinambá não se vai partir ao meio até meados do século XIX. As obras de historiadores (se assim os podemos chamar) como Sebastião da Rocha Pita (que bem mereceu pertencer à Academia Brasileira dos Esquecidos), não fazem mais que lamentar a existência dos índios quando os mencionam.

Apesar, descubro num apaixonado historiador reacionário, um profeta, à maneira do severo Elias, dos tempos de Fernandes, Clastres e Viveiros de Castro. Desta feita, chegamos ao século XIX e aos índios de Varnhagen que, segundo o autor, *vagabundeavam* pela costa brasileira. Tola, pitoresca e embevecida de pudores³, a *História Geral do Brasil* é um texto por demais minucioso: “o dedo polegar era imediatamente cortado ao cadáver, como disparador das frechas e causador das mortes”, anota como poucos. Francisco Adolfo Varnhagen, nascido em 17 de fevereiro de 1816, era filho de pai alemão e mãe portuguesa⁴. Erudito apaixonado, o maior dos acontecimentos de sua vida foi, sem dúvida, a descoberta da Torre do Tombo. Foi responsável por diversas edições críticas, entre as quais um trabalho de Gabriel Soares de Sousa. Detrator severo e crudelíssimo, Varnhagen diz dos índios que são “desgraçados bárbaros”; às tribos, chama “alcatéias” e prodiga no epíteto “selvagem”. Mas espera-se em vão pelo termo *canibalismo*. Na primeira edição, de 1854, aparece, uma única vez, junto de *antropofagia*, como um sinônimo. A partir da segunda será suprimido e Francisco Adolfo Varnhagen agregará, num parágrafo da seção IV, uma pequena nota a respeito dos

³ Varnhagen desculpa-se até a exaustão por realizar a narrativa dos rituais antropofágicos. Num momento do texto, agrega: “Não diremos mais horrores que praticavam, que não propomos a arrepiar as carnes dos leitores, como os bárbaros as de suas vítimas” (1975 [1854]: 47 [126]).

⁴ Nesta mesma data, muitos anos depois, Celso Vieira, o autor do pavoroso *Anchieta* (que adiante mencionarei), arriscou numa conferência, na década de 20, uma biografia bastante simpática de Varnhagen, publicada, finalmente, como um opúsculo. Talvez seja dos seus livros o que vale alguma coisa. O trabalho não passa, contudo, de um encômio. Diz Vieira (1923), à altura da página 26, que o historiador foi “um precursor do Barão de Rio Branco”.

citadas de Heródoto dos quais, acredita, descendem os Tupinambá. Vamos, contudo, à interpretação que faz do canibalismo. Arrisco-me a dizer que o Visconde de Porto Seguro utilizou-se do termo *antropofagia* (não desprezo, é verdade, outras circunstâncias ou motivações) porque o exigia a sua compreensão da prática canibalesca. Apesar de autor virulento, polemista virtuosíssimo (recordemos dos seus embates contra D’Avezac e Abreu e Lima) e enérgico terrorista verbal, escreveu que:

O canibalismo e antropofagia não eram gula, senão algumas vezes por aberração do orgulho e do prazer que sentiam na desaffronta, cujos efeitos faziam extensivos a todas as gerações. O instinto de se vingarem era tão excessivo que se julgavam obrigados a trincar todo animal que antes os molestára... (1854: 121)

Convém que percebamos que intercala Varnhagen no seu texto um argumento cosmológico, certamente ainda bruto e não de todo formulado, a fim de explicar o canibalismo tupinambá. Apesar da linguagem estúpida e hostil do historiador e do seu despreço manifesto pelos grupos indígenas (recordemos que passou a vida toda tentando mostrar que os Tupinambá eram alóctones), esboçou a importância do exercício da vingança entre os Tupinambá. É bastante evidente que Varnhagen repetiu, entre maledicências e depreciações, as conclusões de Léry. Mas sua adoção pelo historiador lhe assegura o título, sempre tão arbitrário, de precursor: serão, pois, muitos anos até que os trabalhos de Florestan Fernandes, Hélène Clastres e Eduardo Viveiros de Castro e afirmem a centralidade da vingança para o entendimento do canibalismo tupi.

O mesmo uso dos banquetes antropófagos talvez tivesse, em que os inventou, origem na crença de que a vingança do inimigo passaria além desta vida, impedido-se por essa forma que o cadáver tivesse jamais enterro. (1975: 44)

Pelos modos, trata-se, evidentemente, de Varnhagen; pelo quanto diz, de um etnólogo dos anos 30 ou 40.

Poucos anos depois da primeira edição da monumentosa *História Geral do Brasil*, um talentoso romancista cearense e entusiasta das coisas da nação, publicou um pequeno tratado de etnologia tupinambá nas notas de pé de página dum seu romance bastante curto, *Ubirajara*. Leitor de Ferdinand de Saint Denis, defendeu, à maneira de André Thevet, que os indígenas da costa brasileira, pelo século XVI eram fervorosamente religiosos e o seu canibalismo uma prece; assustadoramente, como um bom iconoclasta (ou um carola incurável), compara a carne do

inimigo dos Tupinambá a de Cristo no rito da comunhão. Desta forma se, de um lado, Varnhagen arrisca-se a explicar a antropofagia pela vingança quase ontológica dos Tupinambá, quer dizer, numa predição felicíssima da etnologia do século XX (exceto a de Arens), do outro, José de Alencar, comprometido em valorizar o indígena brasileiro, esforça-se tremendamente por justificar a famosa máxima ciceroniana: que não há povo, por selvagem que seja, que desconheça a divindade. Decerto com Alencar, temos ainda o valoroso Gonçalves Dias, poeta maranhense, autor dos belos versos “Meus canto de morte, / Guerreiros ouvi, / Sou filho das selvas, / Nas selvas cresci”, do poema *I-Juca Pirama* que conta, entre outras coisas, da captura e da morte do prisioneiro inimigo; Machado de Assis, um poeta detestável, também arriscou (infelizmente) uns versos indianistas dos quais, adiante, em momento oportuno, também tratarei. De maneira geral, porém, entre os autores românticos o canibalismo tupinambá, outra vez partido ao meio (porque claramente oposto ao que postulou Francisco Adolfo Varnhagen), não é mais que um culto religioso. O sacrifício, em Varnhagen, por exemplo, já não serve de metáfora, mas de categoria explicativa através da qual o autor compreende a sociedade tupinambá: matar e comer dos inimigos serve para garantir certa satisfação cosmológica. José de Alencar, por oposto, enxerga no sacrifício indígena um ato *exclusivamente* religioso, cujo propósito é garantir algum acordo com certa divindade.

O leitor decerto percebeu que José de Alencar e Francisco Adolfo Varnhagen parecem, respectivamente, o franciscano André Thevet e o calvinista Jean de Léry no trato com o canibal. É bem verdade que se costuma, mesmo nos trabalhos de Lestrigant, evitar a aguda distinção entre as explicações do canibalismo tupinambá pela vingança e pela religião; penso que não seja assim.

Isto implica a partição ao meio do canibal brasileiro do século XVI. Entre *savage philosophers* vingadores (como escreveu o grande James Frazer) e rigorosos levitas a distância não é desprezível. Os Tupinambá, heraclitianos precários, argumentavam em favor do devir comendo dos inimigos, a fim de assegurar a perpetuidade do grupo social. Isto não quer dizer que não tenham tido alguma religião. Mas provoca, inexoravelmente, uma crítica ao conceito de religião utilizado pelos antropólogos (Viveiros de Castro 2002). Mas não nos adiantemos. Acredito que as mais diversas interpretações do canibalismo tupinambá, apesar de variegados graus de elaboração, não fogem a estes dois eixos: Thevet/Cardim/Alencar e Léry/Purchas/Varnhagen. Temos, é verdade, certa corrente negacionista, representada no Brasil pela obra solitária de José Fernando Carneiro, espécie de William Arens *avant la lettre*, mais

contundente, contudo, e autor de um magérrimo livro de umas 50 páginas intitulado *A antropofagia entre os indígenas do Brasil*. Em nota ao trabalho de Alfred Métraux, Estevão Pinto o execra porque nega o canibalismo; argumenta que as “práticas descritas tão minudenciosamente pelo jesuíta Cardim, por exemplo, não podiam ser inventadas ou criadas à custa de meras conjecturas” (Métraux 1979: 147). O tomista José Fernando Carneiro, cujo livro publicou em 1946, foi entusiasta do pensamento de John Henry Newman, um bispo anglicano convertido ao catolicismo, que lhe serviu de tema para certa conferência. *A antropofagia entre os indígenas do Brasil* é um pequeno arrazoado contra aquilo que o autor acredita uma “série de anedotas que carecem de confirmação” (1946: 35) e empestam a história brasileira. Mas não nos apressemos. Pelo momento, vale que afirme que não custa que coloquemos José Fernando Carneiro na esteira pesadamente católica de André Thevet. No caso do brasileiro, negar o canibalismo é mais uma tentativa de reabilitar o indígena para o cristianismo e, conseqüentemente, libertar o Brasil (o nacionalismo de Carneiro é gritante) das notícias degradantes de ingestão de carne humana.

A influência de Alencar ou Thevet ou Cardim chega às luzes do século XX e encontramos-la, por exemplo, na obra algo heterodoxa de Estevão Pinto, o erudito etnólogo de Alagoas que anotou o trabalho de Alfred Métraux e professou os pressupostos da escola psicanalítica. Nascido no ano de 1895, o escritor deixou vários estudos acerca dos Tupinambá, entre os quais, o mais importante, é *Os indígenas do Nordeste*, publicado em dois volumes, em 1935 e 1938. Estevão Pinto, redator de raríssima felicidade de expressão, substituiu Gilberto Freyre no Instituto de Educação de Pernambuco. No segundo volume do seu *Indígenas do Nordeste*, de 1938, vindicou a aplicação dos métodos psicanalíticos à análise dos mitos e do canibalismo tupinambá; podemos, por aí, imaginar os resultados de seu esforço. Ainda assim, apesar de reconhecer a antropofagia entre os brasis do século XVI, o erudito alagoano recusa-se a postular razões simbólicas para a geofagia. Esta, pretende resultado da fome e nutrição deficiente dos Tupinambá. De qualquer forma, acredita que a “antropofagia (que mais nos interessa) dos tupis do litoral brasileiro constituía uma prática de significação incontestavelmente mística” (1938: 282) e defende a posição de Lévy-Bruhl acerca da mentalidade primitiva. Anos depois, em certa nota ao trabalho de Métraux, a mesma em que se embate com J. F. Carneiro, Estevão Pinto vai parecer partilhar das conclusões de Fernandes que, acredita, não distam demasiado das do etnólogo suíço.

Avancemos pouco mais no tempo e deparamos com o funcionalismo de Florestan Fernandes. Em a *Organização Social dos Tupinambá*, de 1948, o paulista afirma o canibalismo e o justifica (ou tenta fazê-lo) numa confusa religião cuja base, postula, é um insípido, porque inobservável, culto ancestral. Termina, pois, por compilar uma série de exemplos a fim de constatar o “significado simbólico do ato antropofágico” (1989 [1948]: 107). Quatro anos mais tarde, menos atento às falhas fortuitas dos cronistas e viajantes⁵, publica *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, um vasto estudo no qual interpreta o constante embate tupi como exigência cosmológica; aqui a antropofagia (em pequenos artigos Florestan Fernandes fala em *canibalismo* e *canibalística*), promove a substituição, de modo lateral, do membro morto do grupo. Trata-se de um ardid cuja função é garantir que perdure o sistema social tupinambá. Florestan Fernandes eleva sua interpretação das práticas canibalescas a um patamar muito mais alto, seguindo de perto (mas nem sempre de acordo com) o trabalho de Alfred Métraux⁶. O antropólogo paulista representa a transição entre a interpretação do canibalismo via Alencar para o refinado argumento cosmológico de Francisco Adolfo Varnhagen.

“Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme Tupinamba” apareceu em 1972. Neste pequeno artigo Hélène Clastres aventa a famosa teoria da vingança contra a afinidade, segundo a qual a captura de contrários, a sua morte e devoração, outra coisa não seria que o apressamento de cunhados contra os quais se vingariam os Tupinambá. H. Clastres, à maneira de Florestan Fernandes, pretende uma função para a laboriosa máquina tupi de matar e comer: no caso da etnóloga francesa,

⁵ Fernandes pretende (1989 [1948]) que a escassez de informação acerca da religião tupinambá, devemo-la à inépcia ou falta de atenção dos cronistas e viajantes.

⁶ A corrente que pretende que a prática antropofágica remonte ao universo simbólico dos indígenas, descobri-a nascente nas páginas de Varnhagen; ademais, segue por *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, de Alfred Métraux, publicado no de 1928, no qual, a partir de uma longa sistematização dos dados dos cronistas e viajantes, o etnólogo suíço reconstrói os ritos antropofágicos dos Tupinambá. Nas primeiras páginas do livro, o autor recorda que, por sugestão de Marcel Mauss, investigou os papéis de Thevet na Biblioteca Nacional de Paris, descobrindo, desta forma, um texto inédito do célebre cosmógrafo. De fato, o maior dos capítulos de Métraux é o que dedica ao canibalismo tupinambá. Apesar de não resolver o problema, o autor nos deixa a mais detalhada das descrições do rito antropofágico entre as populações brasileiras do século XVI. Este não é, contudo, o único aspecto que analisa Métraux acerca dos Tupinambá da costa Brasil: ocupa-se ainda do profetismo que relaciona, inteligentemente, à prática antropofágica.

que ressalta a semelhança dos termos *tovaja* (inimigo) e *tobaiar* (cunhado), poderíamos pensar o canibalismo tupinambá como um combate contra o próprio grupo social, uma vez que constitui um rito de rebelião à maneira dos de Gluckman. Contudo, assevera Viveiros de Castro que o rito tupi do canibalismo trata-se, na verdade, de uma “afirmação justamente daquilo que permanecia essencial para esta sociedade” (1986: 681). O antropólogo carioca foi o responsável pela última grande e bela interpretação da antropofagia tupinambá; de acordo com o autor de *Araweté*:

Sem ter morto um inimigo um homem não existia; a execução ritual era a cerimônia de iniciação masculina, que assim, além de cancelar uma morte prévia, vingança restauradora, criava vida, inventava homens. Só um matador podia casar-se e ter filhos, pois os Tupinambá [...] equacionavam a função guerreira e mortífera do homem à função reprodutiva e vital da mulher. (1986: 648)

Por aí notamos, claramente, a importância da captura, morte e devoração do inimigo entre os brasis. O que faz Viveiros de Castro é apropriar-se da idéia deleuzeana de devir e colocá-la no centro da sociedade tupinambá; de forma que entre os indígenas da costa brasileira as práticas canibalescas teriam a ver com necessidades cosmológicas, metafísicas e sociais. Em outras palavras a formação da pessoa tupi, que, efetivamente, precisava do outro, e passaria, portanto, pela vingança e pelo canibalismo. A leitura de alguns cronistas e do *Araweté* de Viveiros de Castro, trouxe-me à memória certo passo de Tácito, sobre os godos: escreveu o romano que o jovem bárbaro, em certo rito de passagem, recebia do pai, do líder ou de um parente qualquer, o escudo e a lança: *haec apud illos toga, hic primus juventae honos: ante hoc domus pars videntur, mox reipublicae*⁷ (*Germânia*, cap. 98, par. XIII). Entre os Tupinambá, ao invés do escudo e da lança, o homem que matasse um cativo, receberia, além de incisões na pele (que Varnhagen condena apoiando-se em *Levíticos*, cap. 9, v. 28), um novo nome. Mas outra vez vamos nos apressando; num capítulo oportuno, retornarei a Viveiros de Castro. Quero apenas reiterar que até os anos 70, quando do trabalho dos Clastres, a literatura tupinológica registrava, mais frequentemente, o termo *antropofagia* para tratar, sob os auspícios da ciência, da prática de comer carne humana; Hélène Clastres e Viveiros de Castro utilizam-se dos

⁷ [Isto para eles é a toga, a primeira honra da juventude: antes, faziam parte de uma família; depois, da República].

dois termos (*antropofagia* e *canibalismo*) como sinônimos. O conceito de sacrifício, tanto na francesa como no brasileiro, são elaborados a partir de necessidades de parentesco e, em Viveiros de Castro, garante uma verdadeira crítica da religião e das concepções de Hubert e Mauss (1899).

Marvin Harris, William Arens e Gananath Obeyesekere são outro problema.

O primeiro ficou famoso ao postular em *Good to eat*, desatinadamente, que o canibalismo dos Tupinambá tinha razões pragmáticas ou protéicas. Seguindo de perto a argumentação do polêmico Michael Harnner sobre os Asteca, Marvin Harris admite que o fato de que os alimentos “are good or bad to think depends on whether they are good or bad to eat”⁸ (1986: 15). Num capítulo apropriado tratarei da questão. Apesar, cuido que Harris tem ascendentes ilustres no chatíssimo Jacques Paganel de Verne ou, mais antigamente, no matemático e médico italiano Girolamo Cardano, constituindo uma terceira via ou alternativa (bastante pobre e restrita, é verdade) de compreensão do canibalismo⁹.

Uma velha leitura do *Contra Celsum* sugeriu-me, tem algum tempo, o vertiginoso projeto de certa censura, sob forma panfletária, ao trabalho de William Arens (1981 [1979]). Concebi, é verdade, as primeiras páginas de uma estranhíssima (porque caduca) polêmica, mas terminei por me convencer de que o plano já não tinha razão de ser. Em ligeiro parêntese, Sahlins (1979) refutara, suficientemente, o trabalho de Arens. Seu “Cannibalism: an exchange” é um pequeno, mas eficaz panfleto. Qualquer polemista, caso o queira, pode utilizar-se de um pequeno recurso que, mostrou-nos a história do mundo, carece de certa eficácia: a

⁸ [são (os alimentos) bons ou ruins para pensar depende do fato de que sejam bons ou ruins para comer].

⁹ Faz já algum tempo, foi costume entre os eruditos reputar ao estômago os problemas do mundo. Guilherme Vasconcelos de Abreu, no ano de 1889, pretendeu que o animismo de Tylor, a célebre teoria dos sonhos, explicava-se pelas “leis fisiológicas da digestão”. O pequeno livro do escritor português (são 56 páginas ao todo) é um tolo inventário de evolucionismos. Começa por um bando de selvagens incapazes de saciar o apetite. Entretanto, Vasconcelos Abreu admite, sabidamente, que estas bestiais criaturas sofrem, de quando em vez, de uma fome e carestia tremendas. De todo jeito, deriva o sonho de um estômago vazio ou exageradamente repleto. As explicações fisiológicas do autor, apesar de memoráveis, não são das mais precisas: ficamos sem saber de que forma a fome ou a gula originam a imaginação. Termina por admitir que o animismo seja a explicação do mundo pelo evento do sonho. Se acreditamos no erudito português, o estômago dos selvagens está na origem de seu mundo cósmico. Em verdade, a questão começa com Girolamo Cardano, um matemático bastante excêntrico, assombrado pelo fantasma da filha prostituta. Em 1557 publicou *De rerum varietate*, um livro curioso no qual trata de cometas e selvagens canibais; explica os últimos pela fome que têm.

exposição, muita vez severa e breve, da obra do contendor. É estranho, contudo, que perpetre o executor a silhueta do adversário. Sahlins escusa-se do artifício, tratando William Arens pelo termo *professor X*¹⁰. Pierre Vidal-Naquet, pelo ano de 1980, publicou no jornal *Esprit* uma diatribe violenta contra William Arens; a despeito de ser acusado de inépcia ou preguiça por um sectário do autor de *The man-eating myth* (Hulme 1998: 12), o grande historiador francês denuncia o exagero de William Arens e seu pouco cuidado no trato com as fontes (1992). De toda forma, não me custa agregar que *The man-eating myth*, publicado originalmente em 1979, tem lá sua importância: “o delírio negador” de William Arens produziu uma crítica nalguns pontos contundente, mas contraditória: apesar de pouca habilidade para tratar com as fontes, o polêmico antropólogo termina por denunciar o “excesso” de facilidade na sua interpretação. Quer dizer, não se pode negar de todo que uma série de testemunhos sobre a antropofagia estão imbuídos de um extravagante colonialismo. No mesmo caminho Gananath Obeyesekere, o celebrado antropólogo cingalês e autor de *Cannibal Talk*, postula que o canibalismo não passa dum discurso sobre o outro; bem mais sensato que William Arens é um pesquisador algo mais severo e admite, conscienciosamente, dois termos a fim de expressar realidades que acredita distintas: *anthropophagy* diz respeito a certa prática ritualística (raríssima, contudo) de devorar carne humana; de outro lado *cannibalism* tem a ver com a fantasia européia sobre os nativos: é um discurso de desmoralização dos indígenas. Num primeiro momento, a posição de Obeyesekere parece um meio termo entre os exageros de William Arens e as graves acusações de Vidal-Naquet. Vista de perto, contudo, nos revela um autor ocupado em reabilitar o antropólogo norte-americano em desfavor dos seus críticos. É de se presumir que Obeyesekere outra vez se bata com Marshall Sahlins nas páginas de *Cannibal Talk*.

Shirley Lindenbaum (2004), num artigo oportuno, admite que a compreensão do canibalismo como fantasia colonial é, nos dias de hoje, a mais difundida. Não seria despropósito que eu propusesse, ainda uma vez, outra dicotomização do canibal tupinambá: as polêmicas de Arens, Obeyesekere, Sahlins, Vidal-Naquet ou Lestringant partiram ao meio,

¹⁰ No *Jardim Perfumado*, Umar Ibn Muhammad Al-Nafzawi, difama um tal Musaylima ibn Qays, falso profeta e forjador de textos sagrados; vale notar que se o conhecemos é pela pena do tunisiano. De igual forma, o que sabemos de Celso é o quanto dele registra Orígenes. De outro lado, cabe supor que este curioso artifício é uma sorte de mecanismo que garante algum amparo contra a atroz ação do tempo: de nada valeriam as diatribes de Irineu não perpetuassem o santo padre a doutrina de Valeriano.

desastradamente, o antropófago da costa brasileira no século XVI: dum lado, sobra um selvagem simbolista, ao passo que do outro, não fica mais que a imaginação européia.

Apesar, não se pode deixar de lado certa interpretação negativista do canibal tupinambá. Mas as vacilações de Serafim Leite denunciavam o terror do *canibalismo* que, por algum tempo, assolou os eruditos brasileiros. Prossigamos dizendo que não se vão com o fastidioso Jacques Paganel (o Marvin Harris de Júlio Verne desprovido de humor) as agruras do estômago canibal. Apesar de bastante bruscas, algumas formulações teóricas acerca do canibalismo, exerceram seu destino com exemplar sucesso. O erudito Serafim Leite mal pôde deixar de escrever, a despeito dos trabalhos de Florestan Fernandes: “Práticas [canibalescas] em que ocupa lugar central o comer carne humana, que, embora se estude e doure cientificamente, não deixa de ser o que em si mesmo é, estágio humano de inferioridade e horror” (1954: 12). O empolado e atento sacerdote, nascido em Portugal no ano de 1880, redigiu monumentosos índices remissivos para as *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*: vale que notemos que o aparato crítico da edição de Serafim Leite, de 1954, quando trata da prática tupinambá de comer carne humana, registra apenas *antropofagia*; mas no miúdo deslize que acima transcrevemos, uma citação de Estevão Pinto, que termina em “práticas canibalescas”, engendra um temível juízo de valor que mais parece um simulacro evolucionista que o jesuíta não se atreve a repetir ao longo de três vastos volumes.

Assim, a reação anti-colonialista de William Arens e Gananath Obeyesekere, parte ao meio o canibalismo tupinambá que, até os Clastres, vinha sendo explicado num conjunto de importantes textos etnológicos originados das vacilações de Francisco Adolfo Varnhagen¹¹ que

¹¹ Permita-me, pois, o leitor, que relembre, por hora, trabalho póstumo e brilhante de Teodoro Fernandes Sampaio, que publicou a Tipografia Beneditina em 1949. Chama-se *História da Fundação da Cidade de Salvador* e conta cerca de 300 páginas. Nascido em 1855, filho de uma escrava e de um padre, tornou-se engenheiro bastante conhecido. Sampaio, um historiador interessado, redigiu também várias notas de geografia e um dicionário etnográfico. Apesar, formara-se, como já dissemos, engenheiro. É força observar que o insólito estudioso, amante de viagens e estradas, aventa compreensão semelhante à do ilustre historiador (surpreendamo-nos!) Francisco Adolfo Varnhagen. Tomo as palavras do baiano que tenta explicar que o que levava os índios “...a matar e a despadaçar o seu inimigo vencido, era, sim, o desejo de vingança; era a compreensão que tinham esses selvegens de que só devorando o seu inimigo morto é que sentiam bem vingados e tanto assim o compreendiam que, por satisfação desse odio, não lhes bastava a carne do seu inimigo mais do que uma insignificante partícula...”(1949: 74). Se de um lado temos em José Fernando Carneiro um Arens, de outro, Teodoro Sampaio é um Sahlins pré-histórico.

acumulou também a função de destacado detrator indígena. Esta sua última veia desenvolveu-se fortemente em obras como o *Anchieta* de Celso Vieira, de 1929, e o escorregão evolucionista de Serafim Leite.

“Orfeu respira o ambiente feroz, ouve o canibalismo das praias e das selvas. Como revelação, essa voz da animalidade guerreira e devoradora, impetuosa e sensual...”, escreveu Celso Vieira (1949: 70) sobre Anchieta e os indígenas do Brasil. Simples animais, os Tupinambá do livro publicado originalmente em 1929 prestam apenas para acumular-se aos terrores e solidão do valente noviço. *Anchieta* é um livro medíocre; mas não é um etnólogo que o escreve (não quero dizer com isso, que baste ser etnólogo para que se escreva bem): o que temos é um biógrafo e ensaísta, membro da Academia Brasileira de Letras, com verdadeiras pretensões literárias e um diploma de Direito. As peripécias do jesuíta, que custam a nos interessar, dão-se, sempre, diante de constante ameaça canibal. Há ainda outra passagem, demasiado patética, que, caso tenha o leitor a paciência (ou a necessidade, como em meu caso) de prosseguir a leitura de *Anchieta* (são quase 500 maçantes páginas!), fala de índios que capturam mulheres brancas para mergulhar “com elas na floresta, como antropóides” (p. 79). De qualquer forma, Celso Vieira faz, como Serafim Leite, uma austera depreciação dos indígenas reputando-os ríspidos homens pré-históricos. Quero, pois, destacar que as associações entre os canibais brasileiros e os homens do neolítico são bastante frequentes. Vejamo-lo:

Canibal da era Neolítica [...], num país de fogo e sangue, o índio traz o sexo apenas velado pela tanga, penas amarelas grudadas no cocoruto, manilhas de outras, polícromas, nos pulsos e nos tornozelos [...] Longe, propaga-se o nome assustador, entre os soldados cristãos e os aflitos missionários: Canibal! (1949: 71-74)

Não poderíamos, certamente, esperar outra coisa de um texto pueril. Note-se, pois, que há diversas correntes interpretativas do canibalismo tupinambá, o que não quer dizer, certamente, que entre os autores que agrupamos dentro delas exista uma unidade incrível. Desta feita, acredito poder mostrar, ao longo deste trabalho que, em grande parte das vezes, estes fluxos interpretativos surgem de tensões e discordâncias entre os vários autores que fazem parte da literatura tupinológica.

Em resumo, acredito que quatro movimentos dicotômicos dão conta de resumir o destino sinuoso do canibal tupinambá, a saber: *primo*, é um ritualista exagerado depois transformado num canibal vingativo; *secundo*, é um refinado e nobre combatente sem religião, mas dota-

do de imaginação cosmológica, mudado, sempre, num verdadeiro cristão ritualista; *terzo*, é um selvagem faminto lambendo os beijos alterado, outra vez, num canibal guerreiro com razões cosmológicas e/ou religiosas; *quarto*, deste último canibal, presumivelmente, não sobra coisa alguma: ele deixa de existir, é o de Arens.

Capítulo I L'ATHÉISM FACILE

A religião dos Tupinambá, da caça aos cunhados de H. Clastres ao canibalismo ontológico de Viveiros de Castro, da idolatria acanhada de André Thevet ao incrível ateísmo dos jesuítas, sofreu, de acordo com as determinações religiosas ou políticas (no caso dos cronistas ou viajantes) ou antropológicas e não menos políticas (entre os cientistas sociais) bastantes transformações.

Desde o irritável Tertuliano é costume aproximar o canibalismo e a religião. Os esforços de Girolamo Cardano, no século XVI, para desligar as duas instituições terão de esperar pela febre naturalista que enxergamos, por exemplo, no Jacques Paganel de Júlio Verne. Assim, com a descoberta do Novo Mundo e a despeito dos delírios culinários do médico italiano, o ritual antropofágico passou por uma espécie de era dourada. Quer dizer, as associações entre a prática canibalesca e o culto religioso cresceram inadvertidamente.

O católico André Thevet, falso erudito, plagiador e cosmógrafo do rei de França, assim escreveu nas *Singularidades* de 1558, na página 69r:

Ce pauvre peuple, quelquer erreus ou ignorance, qu'il ait, si est il beaucoup plus tolerable, & sans comparaison, que les damnables Atheistes de nostre temps: lesquels non conténs d'avoir este crééz à l'image & semblance du Dieu eternel, parfaits sous toutes creatures, malgré toutes escritures & miracles, se veulent comme defaire, & rendre bestes brutes, sans loy ne sans raison.¹²

Parece contradizer-se porque pouco antes, na página 51v, anotou sobre os Tupinambá: “gens merueilleusement estranges, & sauua-ges, sans foy, sans loy, sans religion, sans ciuilité”¹³. O palavroso cosmógrafo, assombrosamente taxativo e fatalmente mentiroso, serve como um simulacro perfeito da reprovação da (des)crença tupinambá, bem como do alarde de certa idolatria indígena; cabe que afirme, de chofre, para resgatar certa distinção válida que fez o professor Oscar Calavia

¹² [Esta pobre gente, quaisquer que sejam os seus erros e apesar de sua ignorância, são mais toleráveis, se os comparamos aos danados ateus de nossos tempos que, não contentes com a graça de terem sido criados à imagem do Deus eterno e à Sua semelhança (sendo, portanto, a mais perfeita das criaturas), se esquecem dos ensinamentos das escrituras e dos milagres, parecendo escarnecer disso tudo e agindo feito bestas selvagens, sem lei ou razão].

¹³ [povos estranhos e selvagens, sem fé, lei, religião ou civilização].

Sáez em artigo ainda não publicado, que os europeus, assim que pisaram as terras da América, mostraram-se, grosso modo, às vezes simultaneamente, de duas espécies: a) sutilíssimos detratores que vindicaram a religião indígena para mais tarde refutá-la; b) e não menos sutis conversores que postularam um incômodo ateísmo dos índios como entrave para sua conversão. Qualquer um que tenha freqüentado as vastas páginas jesuíticas sobre os índios da costa brasileira, terá percebido uma sucessão de padres sequiosos em descobrir um resquício qualquer de idolatria (à maneira dos gregos, romanos ou judeus) ou religião entre os Tupinambá. Daí o problema de se determinar a religião dos indígenas brasileiros do século XVI ou XVII. Encontramo-la (expressão dum vago sentimento religioso, resto duma remota noção de sagrado ou mudada num fácil ateísmo) no centro de uma temerária discussão teológica que não cessou sequer nas mãos do papa Paulo III quando assinou a bula *Sublimis Deus*, de 1537 (Pompa 2003), segundo a qual os indígenas da América eram gente. Assim produziram-se textos como certa vindicação anônima dos indígenas (atribuída, às vezes, ao jesuíta português Fernão Cardim e da qual resta apenas a tradução inglesa de Samuel Purchas) ou, ao mesmo tempo, a notícia sobre o ateísmo dos índios no *Tratado da terra e gente do Brasil*. Quase que demasiado tarde li um texto importante, porque agradavelmente sistemático, mas ainda não publicado, o que mencionei, do professor Oscar Calavia Sáez: é uma *brevíssima relación* da idolatria, da inconstância das almas indígenas e do ateísmo tupinambá. Bastante sintético, o artigo trata, inteligentemente, de uma equação teológica cuja resolução custou a infinidade de páginas religiosas e seculares que referi, a saber: tinham os índios americanos alguma religião ou não passavam de simplórios empiristas? Creio que me possa servir da estrutura deste artigo a fim de organizar, satisfatoriamente, o meu capítulo. Passemos, pois, às respostas dadas à penosa questão teológica: começo por demonstrar porque chamaram uns tantos autores os Tupinambá de idólatras; depois, passo a considerar outro aspecto da religiosidade dos indígenas brasileiros do século XVI: a inconstância; em seguida, trato, diretamente, do fácil ateísmo atribuído aos brasis para prosseguir por demonstrar de qual maneira o debate acerca da religião dos Tupinambá partiu ao meio o canibalismo dos índios.

Que é um idólatra?

Mary Douglas, à página 14 de seu *Jacob's Tears* (2007), recorda que os judeus reputavam idólatras os samaritanos pelos quais, sabe-se, não tinham grande apreço. Se observamos atentos, em geral, desde

os livros severos do Velho Testamento até os modernos tratados de teologia, atribuir a idolatria aos vizinhos (no caso dos primeiros), bem como fazê-lo aos inimigos extintos (entre os segundos), é quase que um lugar-comum. Na verdade, Douglas sugere, ainda, uma comparação com a prática ocidental (que denunciou William Arens) de chamar os outros canibais.

Se nos voltamos, propriamente, à idolatria ameríndia, sem qualquer dificuldade, percebemos que não foge à regra geral formulada, com irreverência, por Voltaire: “Il parait que jamais il n’y a eu aucun peuple sur la terre qui ait pris ce nom d’idolâtre. Ce mot est une injure”¹⁴ (1838: 704)¹⁵. Apesar, para os jesuítas, cronistas ou viajantes, brandir esta injúria contra os índios americanos foi tarefa mais difícil que, por exemplo, a do velho Irineu: basta lembrar que a cosmologia gnóstica caiu pronta no colo do bispo cristão. Na América, as coisas se davam de outra maneira: se os Asteca ou Inca pareciam com sacerdotes gregos, vale ressaltar que os Tupinambá mais tinham que ver com a escola de Pirro.

. De fato, os índios da América, especialmente os Tupinambá, pouco tinham que ver com gregos, romanos ou judeus. Não se pareciam, é verdade, com os pagãos “comuns”, como gregos ou romanos. Manuel da Nóbrega, que bem entendia de conversões, não tardou em esclarecê-lo:

Os romanos, os gregos, e todos os outros gentios, pintão e tem inda por deus a hum idolo, a huma vacua, a hum galo, estes [os Tupinambá] tem que há deus e dizem que hé o trovão, porque hé cousa que elles acham mais temerosa, e nisto mais rezão que os que adorão as rãas ou os galos; (1556-1557. CPJB II: 335).

Que quer achar vantagem nos Tupinambá o autor do *Diálogo* não é difícil perceber, afinal são os seus conversos e o propósito do texto não é outro que entusiasmar o exército de conversores. Notou-o bem o próprio Serafim Leite: “Nóbrega não pretendeu fazer um estudo comparado das religiões [lamento-o verdadeiramente]; e é evidente o seu intuito de buscar, nas religiões não cristãs, pontos de apoio para favorecer os Índios.” (CPJB II: 335, n. 42)¹⁶. A relação dos Tupinambá com os de-

¹⁴ [Parece que jamais existiu sobre a terra um povo qualquer que tivesse tomado a designação de idólatra. Esta palavra é uma injúria].

¹⁵ Vale recordar que disse Obeyesekere (2005) que o canibalismo não passa de uma injúria.

¹⁶ A constatação não foi o bastante, infelizmente, para inibir o erudito português de uma tentativa (malsucedida, atentemos) de um estudo comparado das religiões. Em poucas palavras pretende que se parecem os ritos célticos de sacrifício humano ao dos Tupinambá quanto à aberração.

mais gentios é, presume-se, infeliz. O mesmo Manuel da Nóbrega, por exemplo, resolve-se por dizer que a diferença entre os romanos e os brasis é de criação:

Terem os romanos e outros gentios mais policia que estes [os Tupinambá] não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente. (1556-1557. CPJB II: 336).

Sobre as origens de uns e de outros, esclarece um tal Nogueira, personagem de Nóbrega:

creemos serem descendentes de Chaam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bebedo, (...) e por isso, ficarão nus e tem outras mais miserias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Japher, era rezão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem. (*Diálogo*. CPJB II: 337).

Como bem lembram Bernand e Gruzinski (1992: 129) é um exercício ingrato para os cronistas e viajantes pensar a idolatria “de otro modo que no sea en referencia a la Antigüidad”. Em geral o problema é que os jesuítas e demais autores do século XVI custavam a ver nos indígenas da América algo que se lhes opusesse. Em razão disso (porque os pagãos ou gentios dos europeus eram apenas gregos, romanos ou judeus) impunha-se uma questão dificultosa: que fazer com um indígena? Quer dizer, as estratégias de conversão comumente aplicadas aos gregos, romanos ou judeus, não costumavam resultar eficazes. Na verdade o problema da idolatria indígena é verificável em maior grau entre os Tupinambá. De outro lado, os Inca ou Asteca foram comparados, mais facilmente, aos pagãos da Antigüidade: à maneira dum bom romano o célebre indígena do México ou Peru tinha seu templo, ídolo ou religião; de igual forma praticavam sacrifícios ou imolavam vítimas aos seus deuses naturalmente reconhecíveis. Neste contexto, o canibalismo, se não justificável, foi, pelo menos compreensível. Em Bernardino de Sahagún ou José de Acosta, por exemplo, as práticas antropofágicas são, indiscutivelmente, ritos de sangue ou preces tétricas para uma divindade qualquer. Na verdade, até que Michael Harner (1977) postule as famosas razões protéicas para o canibalismo asteca, a ingestão cristã da carne da divindade servirá de modelo explicativo, ou melhor, de metáfora, para o seu entendimento.

De volta aos nossos jesuítas, cronistas ou viajantes, o problema, enunciou-o satisfatoriamente Cristina Pompa (2003: 43):

A recuperação da antiguidade clássica pela cultura humanista fazia que a comparação nós-outros se desse em termos de “paganismo”: o politeísmo pagão era a dimensão em relação à qual o monoteísmo cristão pensava a si próprio.

Desta feita, porque esperavam ídolos, templos ou qualquer coisa que o valha (ordenava-o, bem lembra a autora, a teologia de Tomás de Aquino) os jesuítas do Brasil pasmaram frente aos Tupinambá. Apesar, um ou outro padre se esforça para descobrir um indício qualquer de idolatria entre os brasis. A este propósito serviu o maracá dos indígenas, uma espécie de chocalho:

Estos [as santidades] hazen unas calabças a manera de cabeças con cabellos, ojos, narizes y boca, con muchas plumas de colores que les apeguan con cera compuestas a manera de lavores, y dicen que aquél que es sancto y tiene virtud y poder para valer-les en todo, y dicen que habla. (Ir. Pero Correia ao Pe. João Nunes Barreto, São Vicente, 20 de junho de 1551. CPJB I: 225)

De acordo com Hans Staden, o famoso artilheiro alemão, os Tupinambá adoravam as tais cabaças. Não obstante, o cauto Jean Léry, acerca do mesmo assunto, alerta:

Au reffe quoy que nos *Tououpinambaoults*, fuyuant ce que i’ay dit au commencement de ce chapitre, & nonobstant toutes les ceremonies qu’ils font, n’adorent par flechissement de genoux, ou autres façons externes, leurs *Carai-bes*, ni leurs *Maracas*...¹⁷(1594: 251)

H. Clastres (1978) esclareceu (e a repetiu Viveiros de Castro [2002]), o poder xamânico dos tais maracás; verdadeiros talismãs prestavam aos sortilégios dos *karaiba*. Uns poucos jesuítas os descreveram, esperançosos, como um objeto de idolatria. Para o bom Alencar (1874) os maracás são perfeitos objetos de altar. No contexto dos seus piedosos Tupinambá, valorosos selvagens portadores duma visível e claríssima religião, não assusta que os encontremos (aos tais maracás) objetos mágicos e religiosos adornando as cerimônias canibais, atos de culto indiscutível, assevera Alencar. Pelos anos 30 do século XX, o erudito Estevão Pinto, inspirado pelas teorias da mentalidade pré-lógica de Lévy-Bruhl, pretendeu-os, também, objetos da religião tupinambá: um ídolo,

¹⁷ [De resto, os nossos Tupinambá, de acordo com o que já disse no início deste capítulo, não obstante todas as cerimônias que fazem, não adoram, nem de joelhos ou com outras demonstrações, os caraiabas, seus maracás...].

decerto, mas simultaneamente um atestado do primitivismo indígena. Fernandes (1948) não disse mais sobre o maracá; apenas o classifica, como outros tantos, um instrumento de religião. De volta à Hélène Clastres, em meados da década de 70, resolveu a questão:

Devemos considerar os *maracás* como ídolos? Seu aspecto antropomórfico poderia levar a essa compreensão, mas, além de nem sempre serem modelados dessa maneira, também outros elementos impedem, ao que parece, tal interpretação. (...) O maracá, como observa Métraux, não era assim coisa sagrada em si mesma, nem objeto de culto algum. (...) não se trata de ídolos; o maracá é o acessório principal do profeta, o mediador tangível pelo qual deve necessariamente passar toda comunicação com o sobrenatural. (1978: 48)

Vimos que, apesar de postular um ateísmo indígena, os jesuítas, viajantes ou cronistas que imaginavam certo projeto de evangelização, empreenderam uma apologia desregrada do sentimento religioso dos índios. Assim, o autor de *Articles touching the dutie of the Kings Maies-tie our Lord and to common good of all the estate of Brasil*, provavelmente, segundo Rodolfo Garcia (1978:18), Fernão Cardim, escreve, no artigo quarto, que tem o rei “a great obrigation to the *Indians of Brasil*”¹⁸, a saber: “to aide them with all the corporall and spirituall remedi-e”¹⁹ (segundo a tradução de Samuel Purchas, 1625: 1321) porque os indígenas aprendem, nas igrejas, coisas em “noming of God”²⁰. Não se pode, pois, esquecer, como já disse, que os jesuítas redigem as suas impressões *dentro* de um projeto de evangelização. Destarte, folheando a narrativa dramática destes *Articles*, à página 1322, deparamo-nos com a pergunta falaciosa do autor: “Who now are the *Canibals*?”. Trata-se, evidentemente, de um texto político: jesuítas metendo-se no mato para salvar crianças indígenas da sanha assassina dos conquistadores, mulheres e homens tupinambá trucidados pelo truculento colonizador, enfim, os necessários e funestos ingredientes para um elixir de comoção eficaz. Num projeto político de evangelização, a idolatria dos índios, portanto, justifica-se; os padres da Companhia de Jesus garantem ensinar aos Tupinambá as coisas de Deus.

Na verdade, se voltamos ao trabalho de Thevet, observamos que o cosmógrafo não pretende, como vimos, que sejam a mesma coisa um ateu e um tupinambá. Para este último basta o que lhe dá a natureza;

¹⁸ [uma grande obrigação para com os índios do Brasil].

¹⁹ [ajudá-los com todo o tipo de remédio corporal e espiritual].

²⁰ [em nome de Deus].

vive, em suma, como um “sauuage”, pela satisfação de seu estômago. Mas Thevet guarda, para os brasis, palavras de redenção; pois que vivem estas bestas esperando pelos “Chrestiens, dont ils pourront peu à peu despoiller ceste brutalité, pour vestir vne façon plus ciuile & humaine”²¹ (p. 51v); por isso, não são ateus à maneira dos da Europa, porque aos últimos foi revelada a religião e, ainda assim, a negaram. Os Tupinambá, de outro lado, guardam atenção para as palavras religiosas, pelo que lhes descobrimos no espírito uma propensão para as coisas sagradas:

Si on leur tient propôs de Dieu, comme quelquefois i’ay fait, ils escouteron attentivement, auec vne admiration: & demanderont si ce n’est point ce propete, qui leur à enseigné à planter leurs grosses racines²² (1558: 52v)

A pista de uma noção mesmo que vaga do sagrado, religião ou sacrifício, descobrimo-la na *Cosmographie Universelle*, de 1575. André Thevet, o franciscano de Angoulême, refere que a prática canibalesca dos índios do Brasil não passa dum rito em honra dum ancestral. Vê-se que a idolatria atribuída aos Tupinambá carrega-se, sempre, duma significação teleológica, *id est*, do incômodo peso da missão jesuítica ou cristã de espalhar o evangelho aos quatro cantos do mundo.

Cristina Pompa (2003: 45) assevera um outro estratagema do qual lançam mão os jesuítas, cronistas ou viajantes a fim de assegurar aos Tupinambá, apesar do repreensível ateísmo, se não um pé, ao menos uns dedos na noção de sagrado. Refiro-me à figura estranhíssima de Tupã. Decerto, com o intuito de atestar a idolatria tupi, vasculhando-lhe a cosmogonia, os jesuítas deparando com o temor indígena do trovão, julgaram, demasiado rápido talvez, que se tratasse Tupã duma divindade dos Tupinambá, “ser mitológico ligado ao céu e ao trovão e portanto, por analogia, à dimensão celeste do ser supremo da religião judaico-cristã”. Mencionam-no Thevet, Léry, Manuel da Nóbrega e tantos outros. É provável que Tupã mais servisse de consolo à pasmada mente europeia que fosse, efetivamente, uma divindade. Todavia, adequava-se ao formato de religião que conheciam os europeus.

²¹ [cristãos a fim de despojá-los da brutalidade para que se possam vestir e adotar maneiras mais civilizadas e humanas].

²² [Assim que lhes falamos sobre Deus, como já fiz algumas vezes, nos ouviram atentos e com admiração, questionando eventualmente se não seria nosso Deus o mesmo profeta que lhes ensinou a plantar as suas grossas raízes (ou tubérculos)].

José de Alencar, no *Ubirajara* (1874), decidiu-se, presumivelmente, por rejeitar os depoimentos de cronistas ou viajantes que reputassem ateus os Tupinambá. Acredita, é verdade, que os indígenas do Brasil adoravam, com efeito, uma entidade superior que chamavam Tupã. Mais que afirmá-lo, contudo, arrisca prová-lo com um argumento antropológico *avant la lettre*: para José de Alencar, o elemento de parentesco que acredita estar presente no termo Tupã (pai) tem a ver com a descendência celeste da divindade.

Se acorremos, entretanto, aos trabalhos de Estevão Pinto, uma mistura explosiva de Lévy-Bruhl e Freud, percebemos que o etnólogo pernambucano notara já a controvérsia em torno da figura de Tupã: “Nenhum mito tem sido objeto de tanta confusão quanto Tupã” (1938: 196). Estevão Pinto, um verdadeiro erudito, tem seus méritos: rejeita, de um lado, a informação dos jesuítas (recusa-se a enxergá-la de todo verdadeira) e, de outro, a divindade que Métraux diz ser invenção dos conversores. De acordo com o estudioso recifense, um afeiçoado da psicanálise, Tupã outra coisa não é que “a *imago* paterna” (p.197); busca, nos relatos de jesuítas, cronistas ou viajantes, os símbolos tupinambá. Assim, para corroborar esta teoria, diz das nuvens que escaparam da cabeça fendida de Monan; Estevão Pinto acredita que a idéia de ascensão, presente no mito tupinambá (pois que sobem as nuvens), tem a ver com a ereção. Antes, contudo, procede de forma semelhante a José de Alencar, buscando na partícula de parentesco do termo Tupã, uma prova da dita “*imago* paterna”.

Hélène Clastres, por outro lado, cuidou de considerar mais atentamente a figura de Tupã; rejeita, é certo, a posição de Métraux, que pretende que a divindade tupinambá não passe de invenção jesuítica. A antropóloga francesa justifica o papel secundário de Tupã no mito de criação dos Tupinambá (o transmitido por André Thevet) atribuindo-lhe poderes de destruição, pelo que não haveria de estar entre os deuses criadores. A autora de *Terra sem Mal* vindica um lugar importante para a divindade dentro da cosmologia indígena.

Vimos, até o momento, que as razões religiosas dos autores que trataram dos Tupinambá os levaram a descrever, ao lado dum ateísmo obscuro, uma complexa idolatria baseada, simultaneamente, na atribuição de poderes mágicos aos maracás e, também, no rústico culto do trovão. Ainda assim, alguns jesuítas descobriram nos *karaiba*, verdadeiros alvos de adoração dos brasis: “bien que no hai en esta tierra idolatria, sino ciertas sanctidades que ellos dicen que ni creen ni dexan de creer” (Pe. Luís de Grã ao Pe. Inácio de Loyola, Piratininga, 8 de Junho de

1556. CPBJ II: 292); mesmo que com reservas. A última parte desta informação, deixemo-la para mais tarde e concentremo-nos nos *karaiba*. Os profetas ou santidades fazem as vezes dos sacerdotes de Tupã. Imaginosamente, comprometidamente e presumivelmente, os jesuítas lhes atribuem os poderes do diabo; criaturas toscas são os verdadeiros adversários do cristianismo porque depositários da idolatria tupinambá. Se nos mantemos atentos à forma da idolatria indígena, no capítulo de André Thevet percebemos, majestosamente, o horror aos *karaiba* que são ditos “falsos profetas”:

Ce peuple ainfi elongné de la verité outre les perfecutions qu’il reçoit du malin ſprit, & les erreurs de ſes ſonges, eſt encores ſi hors de raifon, qu’il adore le Diable par le moyen d’aucuns ſiens miniftres, appelez *Pagés*, deſquels nous auons deſia parlé²³. (1558: 65v)

Os *karaiba* são reputados feiticeiros pelas artes mágicas que praticam e ao mesmo tempo falsos profetas porque fazem promessas de uma terra sem males. Assim, pequenas e desditosas figuras, os pajés perseguiam os Tupinambá apresentando-lhes o diabo e realizando pequenos sortilégios para impressioná-los. Idólatras, portanto, os *karaiba* desdiziam os sacerdotes cristãos apregoando a desorganização e injuriando os homens brancos:

De ciertos en ciertos años vienen uns hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de su venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a receber con danças y fiestas según su custumbre, y antes que lleguen al lugar, andan las mugeres de dos en dos por las casas, diciendo públicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, y pidiendo perdón dellas. En llegando el hechizero (...) mudando su propria boz como de niño, y junto de la calabaça les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento pos sí vendrá a casa. (*Informações das Terras do Brasil*. Pe. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, Agosto [?] de 1549. CPJB I: 150-151).

Os jesuítas empreenderam, a fim de demolir a concorrência dos falsos profetas, uma extirpação da idolatria entre os Tupinambá, adotando um procedimento bastante óbvio: desacreditar os *karaiba*. Na verdade, utilizavam-se de uma linguagem semelhante a dos pajés, herdeira

²³ [Este povo desta forma afastado da verdade, além das tantas perseguições que sofre dos espíritos malignos e dos seus sonhos errôneos, está tão distante da razão que adora o Diabo por intermédio dos seus sacerdotes, chamados pajés, sobre os quais já falei.].

dum milenarismo cristão que atravessou a Idade Média para se expressar no desespero joaquimita do fim dos tempos. De maneira curiosa, os *karaiba* diziam aos Tupinambá que não haveriam de morrer ou precisar trabalhar; a outra vida que aos mesmos índios prometiam os jesuítas tinha atributos parecidos. Que fazer, desta forma, com os feiticeiros rivais?

Viveiros de Castro (2002) recorda um diálogo que travou André Thevet com certo principal indígena Pindabuçu, registrado na *Cosmographie Universelle*. O índio por morrer pergunta ao franciscano o destino das almas, ao que o último responde que vão para os Céus, junto de Tupã. Pindabuçu, então, solicita que interceda por ele André Thevet. O cosmógrafo de Angoulême aceita o pedido desde que o principal deixe de crer nos *karaiba*. Se observamos detalhadamente a conversa, é fácil notar que o entrave maior à conversão dos índios, além, evidentemente, do problema da crença, eram os falsos profetas, porque André Thevet enumera vários defeitos de Pindabuçu (é bom lembrar que o exorta, primeiramente, a acreditar em Deus), pedindo-lhe que abandone a crença nos feiticeiros, para depois exigir que não mais se vingue ou coma os inimigos. Os *karaiba*, evidentemente, foram um problema para os jesuítas. Para os Tupinambá, uma alternativa. Os indígenas do Brasil no século XVI, que custavam a crer até mesmo nos seus feiticeiros, parecem não ter dado atenção às *disputationes metaphysicae* dos *karaiba* e sacerdotes católicos.

Em ligeiro parêntese, se se incomodavam os jesuítas com os falsos profetas, os últimos, decerto, exasperavam-se com um Manuel da Nóbrega ou um José de Anchieta. Se, de um lado, os cristãos atribuíam certa inconstância da alma indígena aos trabalhos dos *karaiba*, estes, muito provavelmente, sentiam a mesma inconstância entre os seus, atribuindo-a às sucessivas tentativas de evangelização. É verdade que a prova do “ceticismo” tupinambá, deu-a o jesuíta. A conduta, porém, de desconfiar dos seus feiticeiros ou profetas, xamãs ou curandeiros, é, muito provavelmente, anterior aos homens de Cabral.

O destino dos tais profetas muda um pouco entre os etnólogos. Para Estevão Pinto (1938: 295) os pajés são uns neuróticos. Curiosamente, são homens que detestam o convívio social e *precisam* fugir das comunidades; daí aparecerem de ano em ano. O erudito pernambucano, leitor, de um lado, de Frazer e, de outro, de Freud, arrisca dispô-los num estranho parágrafo. O autor de *Os Indígenas do Nordeste*, de início, afirma que a pajelança é uma instituição social comum a todos os povos. Depois, recorda James Frazer e os seus estudos acerca do homem-deus (o mesmo fará Florestan Fernandes). De acordo com Estevão Pinto, o

antropólogo escocês pretende que os homens-deus se manifestem em grupos sociais “elementares”, quer dizer, primitivos. A psicanálise revela, diz-nos o pernambucano, que estas estranhas figuras, eivadas de fantasias neuróticas, encontram-se em todas as sociedades.

Uma década mais tarde, Florestan Fernandes, ignorando (para a nossa sorte) a teoria psicanalista de Estevão Pinto, baseia-se em James Frazer e Alfred Métraux, a fim de dizer que a personalidade do pajé “tendia a se desenvolver segundo o modelo fornecido pelo conceito tribal do herói civilizador e, mesmo que podia ser a reencarnação deste” (1989 [1948]: 284). Apesar, Fernandes preocupa-se, em verdade, com o poder político dos *karaiba*. De acordo com o antropólogo paulista, que brilhantemente descreveu, nas páginas de *A Organização Social dos Tupinambá*, as trajetórias dum pajé, os tais profetas não raro acumulavam funções mágicas e políticas. É força dizer, contudo, que Florestan Fernandes pretende que um pajé se ocupe de política muito antes de expressar os seus poderes sobrenaturais; de maneira que não é consequência do xamanismo que ocupe uma “posição de relevo na hierarquia tribal” (1989 [1948]: 287).

Como bem recorda Renato Sztutman (2007: 62) H. Clastres “oscila em apresentar os caraíbas seja como capazes de mobilizar um grande número de pessoas, seja sob a figura de párias, totalmente marginais, errantes e solitários”. A antropóloga francesa, depois de dedicar duas ou três páginas (1978) a fim de provar que os jesuítas *acreditavam*, também, no xamã, passa a considerá-lo sob a perspectiva indígena; H. Clastres acredita que, entre os Tupinambá e Guarani, há pajés e pajés. Poucos, assegura-nos, são os ditos *karaiba*. Estes, são aqueles errantes a prometer o ingresso na Terra sem Mal. Os xamãs, por outro lado, permanecem nas aldeias e têm certo poder político que dividem com o morubixaba. Assim, a asserção de Renato Sztutman passa por verdadeira.

A bem dizer, os *karaiba* de H. Clastres, não passam de grandes marginais e estranhos mestres-cantores; a antropóloga francesa os define em oposição aos que reputa pajés. Um *karaiba*, pois, mais parece um Antônio Conselheiro que o mágico de Hubert e Mauss; o Santo Antônio de Flaubert que o industrioso xamã de “L’efficacité symbolique”. H. Clastres postula certa contradição entre os *karaiba* e os chefes tupinambá: os primeiros, assegura, ao propalar a Terra sem Mal, um lugar em que não há hierarquias, fazem pouco mais que negar o social (ao que a autora chama *tendência centrífuga*); de outro lado, os morubixabas ou principais, expressam uma *tendência centrípeta*, visível no domínio de províncias ou, como diz a antropóloga, nas “tentativas (...) de confede-

ração” (1978: 45). Apesar, como alerta Carlos Fausto (1992: 386) aqui “o xamanismo desaparece no profetismo e o profetismo numa antropologia política”. Os Clastres acreditavam que quando da conquista os Tupinambá estavam muito próximos de formar um Estado; a reação *karaiba*, pois, teria sido a promoção de movimentos migratórios em busca de uma Terra sem Mal, na qual não variam famílias ou laços de parentesco, obrigações de trabalho e, conseqüentemente, a proibição do incesto.

Para Viveiros de Castro (1986: 681) H. Clastres errou ao propor que lêssemos o profetismo tupi-guarani “na chave da negação”. Não porque não tivesse compreendido os relatos de cronistas ou viajantes, mas porque não percebeu que, decididamente, ao escusar-se em negar a vingança e o canibalismo os *karaiba* promoviam aquilo que “permanecia essencial para esta sociedade”. Verdadeiros reacionários (“fundamentalistas”, chamou-os Viveiros de Castro), os profetas, de outro lado, podem ser entendidos como figuras positivas, na medida em que reiteraram os valores fundamentais dos Tupinambá.

Existem, decerto, interpretações e interpretações desta curiosa figura. Em ligeiro parêntese, se se incomodavam os jesuítas com os falsos profetas, os últimos, decerto, exasperavam-se, porque verdadeiros *fundamentalistas*, com um Manuel da Nóbrega ou um José de Anchieta.

Se, de um lado, os cristãos atribuíam certa inconstância da alma indígena aos trabalhos dos *karaibas*, estes, muito provavelmente, sentiam a mesma inconstância entre os seus, atribuindo-a às sucessivas tentativas de evangelização. É bem verdade que a prova do “ceticismo” tupinambá, deu-a o jesuíta. A conduta, porém, de desconfiar dos seus feiticeiros ou profetas, xamãs ou curandeiros, é, muito provavelmente, anterior aos homens de Cabral. Em razão disso, o problema da idolatria tupinambá, que serviu para justificar a divulgação do evangelho nas selvas, costumava endoidecer os jesuítas. Assim, de uma pequena história desta “idolatria”, que, notamos, mais parece fabulação cristã que elemento nativo, passemos a considerar um obstáculo maior para a conversão do gentio que bem atestaram os jesuítas: a inconstância.

Da inconstância

Minhas pesquisas sobre os Tupinambá, trouxeram-me à memória a leitura antiga dum texto acerca da recalctrância dos Livônios que em nada fica a dever a de nossos índios. A verdade é que tão inconstantes quanto os selvagens da América, em 1198 lograram matar seu conversor Berthold de Loccum depois de um intrépido empenho: tentaram,

de início, afogá-lo; em seguida, apelaram às chamas, mas o bispo, com sorte, escapou. Em “Sobre o bispo Berthold”, capítulo da *Chronicle of Henry of Livonia*, podemos ler que os castigos aos algozes do infelizmente sacerdote, além de algumas mortes e ferimentos, foram batismos forçados aos quais, passado algum tempo, os Livônios renunciaram. Os Tupinambá não mataram os seus conversores (à celeberrima exceção do não menos infelizmente bispo Sardinha), mas eram tão resistentes quanto os Livônios; deixavam-se converter facilmente para em um ou dois dias regressar às maneiras selvagens, conforme as queixas jesuíticas.

Viveiros de Castro (2002), a fim de tratar do tema, recorreu, sabiamente, a um sermão de Antônio Vieira, dito *do Espírito Santo*, de 1647. O jesuíta descreve dois artistas: um que trabalha a murta e o outro, o mármore. A escultura do primeiro, fácilima de talhar, toma forma bastante rápido. Contudo, deforma-se porque a murta vai crescendo e retorcendo-se, exigindo do artífice redobrada e constante atenção. Já o outro escultor, o que trabalha o mármore, por ser dura esta matéria, despende um esforço maior para lhe dar forma. Uma vez terminado o trabalho, entretanto, não volta à escultura. Assim, seriam os cristãos os artistas; os Tupinambá, a murta; e os romanos, gregos ou judeus, o mármore. Os relatos, de fato, não permitem que eu minta:

Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá [sim], dizem aani [não]” (Manuel da Nóbrega *Diálogos*. 1556-1557. CPJB II: 322)

E os Indios am mister continuá-los porque, segundo vejo, a muyta conversação e costume os há-de-converter. Hé gente de muy fraca memoria para as cousas de Deus, e só se de continuo os conversarmos converter-se-ão. (Pe. Antônio Pires aos Padres e Irmão de Coimbra, Pernambuco, 4 de junho de 1552. CPJB I: 323).

Como bem escreve Viveiros de Castro (2002: 191) “dizer, como fizeram os jesuítas, que a resistência dos Tupinambá ao cristianismo não se devia à sua religião, mas à sua cultura, não ajuda muito”. O problema, enunciemo-lo ainda com o antropólogo carioca, está numa espécie de credulidade antropológica, *id est*, esperar da cultura que seja um sistema de crenças. O exemplo tupinambá faz frente, valentemente, à “cultura como sistema religioso”; a proposta, agora, não é que a enxerguemos, simplesmente, como um sistema de descrença, mas pelo menos que o possamos conceber. Num passo de “O mármore e a murta” (p.192), o

autor dos *Araweté* imagina que tivessem lido os jesuítas “desastradamente” Émile Durkheim. Viveiros de Castro bem esclarece o propósito de seu pequeno jogo: “os jesuítas separaram (...) o sagrado do profano”. De outro lado, imagino a leitura por nossos padres católicos dum texto de Franz Boas intitulado “The religion of American Indians”, do ano de 1910. George Stocking (1989: 257-258) procede à comparação das *Formas elementares da vida religiosa* com o pequeno texto de Boas. Bem nota que se diz o sociólogo francês de *crenças e práticas*, o segundo define a religião por um conjunto de *concepts* e *acts*. Quero dizer que a inconstância indígena, mais um conceito que uma crença, faria boa figura no texto levíssimo de Franz Boas. A noção de religião do antropólogo culturalista é bem mais flexível (talvez pelo caráter do texto) que a definição do velho Durkheim. De sorte que, no caso tupinambá, descrever é quase um rito. Onde acreditaram enxergar um culto os jesuítas, havia, em verdade, pantomima; onde acreditaram enxergar a dúvida (lembramos que São Tomé, de acordo com certa tradição jesuítica ou cronista, errou pelo continente americano a converter os Tupinambá antigos), existia a religião.

Proibidos de matar o prisioneiro e assim garantir a coesão do grupo pela perpetração do devir (Viveiros de Castro 2002), nossos Tupinambá terminaram como os livônios, submetidos e desterrados em terra própria.

Os nossos indígenas, apesar do esforço de Varnhagen para mostrar certo parentesco com os egípcios, descreiam religiosamente; acordavam, não raro, em ser batizados, para depois, sem o alarde violento e a resistência heróica dos livônios, retornar às práticas de vingança e canibalismo. A religião tupinambá bem pode ter sido a própria inconstância. A inconstância da alma indígena, alerta o professor Oscar Calavia Sáez, não quer significar incapacidade ou superficialidade. Antes, um signo imutável da cultura indígena ou uma manifestação pró-Heráclito, porque a mutabilidade mais parece a forma da razão dos brasis que seu conteúdo. Idólatras (não para todos) e inconstantes (para a unanimidade), os Tupinambá padeciam ainda dum outro entrave para sua conversão: um ateísmo renitente. Passemos, pois, a considerá-lo.

L’athéism facile

A religião dos Tupinambá, um dispositivo anti-Durkheim, da simpaticíssima interpretação de Alfred Métraux (1928) à leitura funcionalista do antropólogo paulista (1948), têm uma história importante de incompreensão. Depois, da antropologia política de H. Clastres (1975)

ao estudo deleuzeano de Viveiros de Castro (1986), uma trajetória acertada de revisão. Devemos em parte a confusão sobre o culto indígena a certos conceitos desastrosos de religião. Desta feita, mesmo anotando que “a tendência filosófica moderna propende a mostrar que não existe diferença irreduzível entre o selvagem e o homem civilizado” (1938: 189), Estevão Pinto não deixa Lévy-Bruhl de todo. O autor de *Organização social dos Tupinambá*, por seu turno, toma Hubert e Mauss pela mão e os conduz, imaginosamente, entre os selvagens. De maneira equívoca a religião tupinambá é ajustada às teorias totalizantes da antropologia da primeira metade do século. Vale também ressaltar, que o problema da crença entre os indígenas do Brasil vem, mais diretamente, da leitura dos estranhos depoimentos de cronistas, jesuítas ou viajantes, acerca de seu ateísmo²⁴. Florestan Fernandes jamais deu atenção a este aspecto dos registros jesuíticos. A teoria luminosa de Hubert e Mauss, para outra vez repetir, ofuscará-lhe as vistas. O verdadeiro problema da religião tupinambá, resolveu-o Viveiros de Castro. Vejamos mais de perto as razões da aparição do ateísmo na literatura tupinológica do Seiscentos. Poderíamos, assim, responder uma questão: *les Tupinamba ont-ils cru à leurs mythes?* Na verdade, a pergunta desconcerta; de outro lado, a resposta não fica atrás. Recordo o ensinamento de Paul Veyne (1983) segundo o qual existem leitores para quem importa a exigência da verdade e outros que lhes dão de ombros. Quer dizer, há homens aos quais interessa a conformidade do mundo com o programa de verdade que mais ou menos escolheram. Outros, como os Tupinambá, por exemplo, admitem a simultaneidade do ensinamento e da veracidade dos seus profetas e dos jesuítas. Assim, os cronistas ou viajantes não sabiam que

²⁴ Aventuro que Shelley, tivesse lido Purchas, não prescindiria do exemplo tupinambá. Em *Necessity of Atheism*, que publicou em 1811, argumenta que “If the Deity should appear to us, if he should convince our senses of his existence, this revelation would necessarily command belief.” [Se pudesse Deus mostrar-se para nós e convencer-nos e aos nossos sentidos de sua existência, esta revelação dirigiria, necessariamente, a crença.] (2002: 84). Mas o Deus dos teólogos, acrescenta, não se pode mostrar. Samuel Purchas publicou, em 1625, uma tradução do texto de Cardim que foi tomado do jesuíta português quando de sua captura por alguns piratas: “This people hath not any knowledge of their Creator, nor of any thing of heaven, nor if there be any paine nor glory after this life, therefore they have no oderation nor ceremonies, nor divine wor-ship” [Estas pessoas não tem conhecimento algum do seu Criador, tampouco do paraíso, nem mesmo se há pena ou glória depois desta vida; não têm sequer qualquer tipo de adoração, cerimônias ou trabalhos divinos]. (p. 1289, v. IV). Vê-se por aí qual a espécie do ateísmo tupinambá que mais parece, é bem verdade, ceticismo. Crer, então, não é dos melhores verbos para tratar da religião dos brasis.

dizer dos indígenas do Brasil. Confundiram-se e com razão. Do ateísmo renhido dos Tupinambá, origem, quicá, da inconstância selvagem ou deformidade da idolatria dos índios, sobram uns tantos relatos. Antes que prossiga, porém, precisamos reformular a questão: mais que saber se criam os Tupinambá nos seus mitos, precisamos considerar se acreditar (no sentido de escolher uma verdade) é um verbo que quer dizer algo quando se trata dos indígenas brasileiros do século XVI. Digo com Viveiros de Castro (2002: 194) que o desconcerto dos jesuítas frente à (des)crença dos índios tem a ver com o seu despreparo ao encontrar “a religião sem culto, sem ídolo e sem sacerdote dos Tupinambá”. Habitados, muito provavelmente, ao gentio de Tomás de Aquino ou aos pagãos da *Cidade de Deus* não puderam compreender o que passava nas Américas. O *despreparo* do qual fala Viveiros de Castro, tem muito a ver, é verdade, com a relação desastrosa entre o pensamento ocidental e os ateus. Na antiguidade, diz-nos Leo Elders, leitor Platão, Plutarco e outros tantos que mencionam a questão, os ateus eram, em verdade, um sinônimo de sábios. A situação é bastante diferente, por exemplo, na França de Marsenne; o amigo de Descartes dizia de 50.000 ateus! (Elders 1990: 42). Da Antiguidade, tão intolerante como outro tempo qualquer, aos anos da Renascença católica ou protestante, o ateísmo passou de uma prática punível a fortemente condenável: as cifras de Marsenne não enganam: *ateu* é injúria popular. Os católicos ou protestantes do XVI, o dos Tupinambá, são herdeiros de Aquino ou de uma tradição curiosa, que podemos evidenciar, por exemplo, no texto de Francis Bacon “Of Atheism”, segundo a qual os ateus são também intelectuais, neste caso, inventores do método indutivo. Todavia, os descritores dos indígenas do Brasil, qualquer um pode notar, escreveram obsedados pelas páginas tortuosas da *Suma Teológica* ou dos apologistas cristãos. Não quero com isso dizer que apenas detrataram os Tupinambá chamando-lhes ateus. Antes, que esperando os pagãos que, como escreve Cristina Pompa (2003), conheciam não entenderam a religião dos índios brasileiros²⁵.

²⁵ Desde logo recorro ao *Rabelais* de Lucien Febvre; tenho de refutar, mesmo que rapidamente, uma provável objeção: a de que chamar ateus aos Tupinambá é mais injúria que constatação. O belo texto do historiador francês bem passa por um dos *libelles diffamatoires* de Pierre Bayle: é uma diátribe poderosa contra Abel Lefranc. Vejamos, muito rapidamente, do que se trata: *Rabelais*, pois, é ateu: di-lo um seu famoso comentador. Em seguida, Lucien Febvre mostra que a afirmação de Abel Lefranc é impossível. Num primeiro momento, o autor de *Rabelais* (2003) faz uma análise exaustiva de um sem fim de poetas medíocres do começo do século XVI. Mas que pode dizer que nos interesse? A verdade é que prova, astuciosamente, que chamar ateu ao autor do *Pantagruel* é quase que um lugar-comum; neste caso, mais uma

Esta flagrante contradição tem duas razões de existir. *Primo*, mesmo custando a detectar resquícios de religião entre os Tupinambá, os cronistas ou viajantes e, principalmente, os jesuítas, não poderiam, simplesmente, reputá-los ateus. Destarte, a literatura tupinológica dos séculos XVI e XVII é um divertidíssimo quiproquó que revela o quanto os Tupinambá excederam *la pensée chrétienne*²⁶.

Secundo, mais fácil dizer que não crêem em nada (daí *l'athéism facile*), que explicar uma religião contraditória como a dos índios da costa brasileira no século XVI. Quero por fim dizer que um José de Alencar ou um Estevão Pinto são partidários, diametralmente opostos aos cronistas e viajantes, dum *théism facile*. Mas afinal, os Tupinambá *acreditaram* em alguma coisa? A resposta parece encontrável na crítica de Viveiros de Castro à antiqüíssima concepção de religião como um sistema de crenças.

Não posso furtar-me de certa comparação que fez o professor Oscar Calavia Sáez no texto ainda não publicado “La religión y sus contrarios en la America Indígena”, que já mencionamos. O autor recorda-se da celebrada história de Quesalid e termina por tecer uma curiosíssima consideração: “no está claro que en el dilema de Quesalid (...) pueda identificarse esse contraste, sutilmente diferente, entre creer del todo y no creer en nada, que solo la absolutización de la fe hace posible.”. Os paralelos entre os Tupinambá e o jovem Quesalid não cessam na partilha de alguma descrença: no texto de Lévi-Strauss (2003 [1949]: 202), “um

ofensa que o registro de uma observação. E nos basta a primeira parte da obra. O estudo filológico de Lucien Febvre é inspirador; voltemos, assim, à Paris dos seiscentos: dum francês para outro francês *athée* é mais uma obscenidade; de outro lado, dum francês para outro francês, mas com relação aos Tupinambá, não passa de uma pequena constatação. Provo-o recordando André Thevet: para o cosmógrafo do rei há o ateu e o tupinambá. O miúdo texto de *Contre les Atheists*, inserto num capítulo das *Singularidades* a propósito dos índios do Brasil, garante que os últimos não têm, de fato, religião, mas não à maneira dos desprezíveis da Europa: não obstante não creem em nada, não são ateus. Assim, quando um Jean de Léry ou um jesuíta qualquer atestam o ateísmo dos Tupinambá, mais é por conta do tal despreparo que lhes atribui Viveiros de Castro que pelo desejo de maldizer os indígenas brasileiros.

²⁶ Preciso relembrar uma passagem de Luís de Grã sobre os *karaibas*: “bien que no hay nesta tierra idolatria, sino ciertas sanctidades que ellos dicen que ni creem ni dexan de creer”. *La pensée chrétienne* não admite que se creia ou deixe de crer, simultaneamente, numa mesma coisa. (Tomás de Aquino, lembremo-nos, a despeito de ser católico, foi racionalista). A razão cristã, pois, é ciumenta; os Tupinambá que acreditam nos jesuítas, mas também nos *karaibas*, fazem frente ao seu rigoroso entendimento. Ora, custa não pensar num *the uses of atheism* à maneira de Benedict (1958): seja para justificar alguma matança ou um fracasso bastante óbvio do empreendimento evangélico.

certo Quesalid não acreditava no poder dos feiticeiros” e meteu-se entre eles a fim de desmascará-los. Dizia que os xamãs traziam à boca “um pequeno tufo de penagem (...) para expectorá-lo no momento oportuno” (p. 203). Este Marvin Harris kwakiutl que passou a vida caçando impostores, lembra certa arte dos *karaibas*:

Mas Satanás (...) ordeno y enseñó a los echizeros muchas mentiras y engaños para impedir el bien de las almas, diciendo que com la doctrina que les enseñávamos las trayamos a la muerte; y se alguno adolecía le dezían que tenía anzuelos en el cuerpo, cuchillos o tiseras que le causavan aquel dolor, y fingían que se las tiravan del cuerpo com sus hechizerías. (Pe. António Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra, Pernambuco, 2 de Agosto de 1551. CPJB I: 256).

Desconfio que a carreira destrutiva de Quesalid não espantasse entre os Tupinambá que foram, em maior ou menor medida, Quesalids à sua maneira. Mas que significa crer e não crer simultaneamente? Arrisquemos com Viveiros de Castro que o problema está em admitir que não seja a religião, necessariamente, um sistema de fê: “é possível conceber uma forma religiosa que não esteja assentada na experiência normativa da crença?” (2002: 129). Há pouquíssima utilidade em universalizar a definição de religião à maneira de Durkheim: um sistema de crenças e práticas, quando, melhor seria dizer, para adotarmos um clássico, que se trata dum grupo de conceitos ou atos (Boas 1989: 259). A virtude da definição de Franz Boas, já o disse, é a sua grande flexibilidade. Descrever, pois, passa por um conceito (sequer preciso dizer do absurdo que é tentar encaixar o verbo no trabalho de Durkheim). É provável, então, que a religião (ou xamanismo) tupinambá não tivesse por base um sistema de crenças, mas uma atividade empírica que tem muito a ver com o xamanismo de algumas outras tribos brasileiras²⁷. Não que fossem em-

²⁷ Por isso parece razoável que chamemos aos Tupinambá sensatos: a) seja porque mais parece ciência (ou arte?) que religião seu xamanismo; b) ou porque reformulam a vulnerável aposta de Pascal noutros termos: talvez valha a pena crer, honestamente, em Cristo e no Caraíba, já que não se pode saber quem mente. “Nunca vi a nenhum ter tanta fee que me parecesse que morreria por ella se fosse necessario”, escreveu Manoel da Nóbrega (*Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, CPJB II: 339). Não se pode esquecer ou reprovar certa passagem preciosíssima de Cardim, que se parece com a que acima citei de Jean de Léry sobre os maracás e as santidades: “Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque não creião nelles, nem os adorem, mas sómente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saude, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saude que por outro algum respeito. (1978: 103)”. Quanto à passagem de Cardim, nem por um instante, ela permite que nos enganemos: as alternativas são duas: ateísmo ou religião. Se optamos pela segunda é preciso que reformemos o conceito. Podemos entrever, no texto de Cardim, em que medida a sugestão de Chamueil (1983) de que o xamanismo indígena e a nossa ciência têm fortes pontos

piristas verdadeiros os Tupinambá; apesar, não prestavam culto aos antepassados. Viveiros de Castro (2002: 220) demonstra habilmente que a sua religião “não se pensava em termos de categoria de crença”, porque se baseava, firmemente, na afirmação da alteridade, *id est*, não se tratava de excluir o outro a fim de definir-se. Como homens que foram, teriam acreditado na teologia ou na psicanálise; felizmente porque não tinham um Freud, criam (sem crer ou adorar) numas personagens pouco simpáticas, um misto de feiticeiro e terapeuta, que, vimos, chamavam *karaïbas*.

Assim, a religião tupinambá, que mais é sensatez que despropósito, tem pouco de místico. Quer dizer, porque não crêem (como disse Cardim) nos *caraïbas* ou profetas repito, utilizando-me de Chamueil, que o xamanismo tupinambá é mais ciência que religião. Félix Dupanloup é autor dum chatíssimo *L'athéisme et le péril social*; pois me arrisco a supor (com Viveiros de Castro) que para os Tupinambá o perigo foi crer; assim, adotando definitivamente a crença dos jesuítas, teriam de abandonar, de outro lado, o que lhes era fundamental para a perpetração social: a transformação; esta era obtida pela prática canibal. Pode-se mesmo dizer que a noção de devir era central para estes fidelíssimos discípulos de Heráclito²⁸. Eram *savage philosophers*, como escreveu James Frazer no *Golden Bough*.

De toda forma, os Tupinambá pouco tem que ver, como acertou Manuel da Nóbrega, com o gentio da Europa: parecem não ter religião e, pretendo, não a têm de fato. Antes, é provável, um xamanismo acertado, cuidadoso e inteligente; não há culto, decerto, aos antepassados (como quis Fernandes); tampouco aos *karaïbas*, Monan ou qualquer coisa que o valha. A ciência tupinambá, compreendamos, é menos crer que experimentar. Os indígenas do Brasil não estavam, certamente, interessados no mecanismo religioso europeu, cujo lubrificante e a engrenagem principal era a crença. Como recorda Viveiros de Castro (2002: 215) a “língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distinguia entre a narração de eventos pessoalmente experimen-

de parença; no caso dos Tupinambá, o jesuíta português é bastante enfático: “usão de alguns feitiços, e feiticeiros (...) não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saude”. Não lhe crêem os brasis. Mas se escusam de desprezá-los.

²⁸ No país dos homens que não sabiam acreditar, Uriel da Costa, talvez, não tivesse rebentado os miolos. O jurista português escreveu: “E primeiro se prova, por que nam consta dá lei que a alma do homem feia immortal, ou para ella esteia guardada outra vida, pena, ou gloria” (1624: 59). Lebremos o famoso trecho de Fernão Cardim: “Este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu, nem se ha pena nem gloria depois desta vida” (1978: 102).

dos pelo locutor e aqueles ouvidos de terceiros”, pelo que notamos certa recalitrância dos indígenas até mesmo no que diz respeito ao quanto asseguravam os *karaibas*, *id est*, se não davam ouvidos aos seus profetas, porque escutar um português? Quanto aos jesuítas, previsivelmente, não tardaram em exasperar-se; os brasis, quase que nietzschianos *avant la lettre*, não opunham verdade e mentira.

Desta feita, escrever sobre os Tupinambá é quase que redigir um *Contra Veritas*. Não porque mentiam os índios tupi da costa brasileira, mas porque, judiciosamente, não se ocupavam dos critérios de verdade dos europeus; quer dizer, trata-se dum outro mundo, dum outra gente. Imagino, constantemente, Étienne Gilson assombrado pela leitura dum página qualquer de Eduardo Viveiros de Castro.

Finalmente, não é sem razão, creio, que cronistas, viajantes ou jesuítas, deixaram incompleta esta espantosa *somme athéologique* que são os relatos acerca dos Tupinambá: que fazer com estranhíssimos selvagens que, de um lado, de tão empiristas lhes faltava só nascer na Inglaterra e, por outro, pareciam comer-se, estranhamente, com cuidados religiosos e mágicos? Depois deste pequeno bosquejo sobre a religião dos Tupinambá, cabe-me fazer a demonstração de sua influência, ou da influência das suas interpretações, na partição ao meio do canibal tupinambá.

II caniballe dimezzato

Os efeitos do debate acerca da (ir)religião tupinambá sobre a determinação, mais ou menos explícita, em cronistas, viajantes e missionários, das razões da antropofagia dos índios do Brasil, são, necessariamente, dois: a) em André Thevet, ainda franciscano quando da redação das *Singularidades* (lembramos que distingue os Tupinambá dos ateus) bem como, por exemplo, no jesuíta Fernão Cardim do texto original do *Tratado da terra e gente...*, vale descobrir um substrato que seja de religiosidade ou pensamento mágico. O canibalismo ritual serve de prova, se não da idolatria indígena (já que são cautos os narradores católicos), dum resquício de prática sacrificial e, portanto, religiosa que justifica a empresa cristã entre os silvícolas (é a função, talvez, da dita “morte por imaginação”: descobrir a superstição entre os Tupinambá lhes garante um lugar a salvo do birrento empirismo inglês, a meio caminho, exatamente, do ateísmo e da religião); b) em Jean de Léry ou Samuel Purchas (o da tradução de Cardim) (a despeito de bastante contradição, posto que não sabiam, como os católicos, com o que tratavam) quase que some o raciocínio mágico dos brasis. O canibalismo serve,

por demais no primeiro, para polemizar com André Thevet; desta feita, o sensato e ateuista canibal de Jean de Léry desmoraliza os desarvorados católicos, verdadeiros come-deus, posto que engendra as carnes do inimigo morto apenas para se vingar.

Mais tarde o romancista José de Alencar, no verdadeiro livro de etnologia que escreveu nas notas de rodapé do *Ubirajara*, de 1874, empreenderá um resgate heróico e solitário do debate sobre a religião tupinambá a fim de resolver a questão do canibalismo indígena. (Quero lembrar apenas que se decide, vigorosamente, pelo caminho de André Thevet ou Fernão Cardim, por exemplo: acredita nas razões religiosas da antropofagia tupi). De outro lado, poucos anos antes, o grande e reacionário historiador brasileiro Francisco Adolfo Varnhagen, reputa canibais vingativos os Tupinambá, desprezando-lhes a feitiçaria ou religião. De forma que julgo importante, se não crucial, para o estudo do canibalismo tupi, que o descobramos no meio duma polêmica feroz e assaz desconcertante sobre a religião dos Tupinambá.

Daqui, deste último lugar, o do canibalismo, falou-se, até o angustioso Girolamo Cardano, duma vingança, quase que ontológica entre os Tupinambá; pretendeu-se, pois, que os indígenas do Brasil vingavam-se, odiosamente, dos inimigos que matavam e comiam. Costuma-se, além de agrupar os trabalhos de André Thevet, Jean de Léry e Michel de Montaigne, confundir o propósito vingativo da antropofagia tupinambá com uma razão ritualística.

Assim, discordo de que possamos manter o cosmógrafo católico num mesmo núcleo de explicação do canibalismo indígena junto do pastor protestante. O primeiro, insisto, apesar duma ou outra declaração controversa, admite um selvagem com rudimentos de religião; Jean de Léry, de outro lado, só uma criatura vingativa e espalhafatosa. O canibalismo dos indígenas do Brasil, aqui, parte-se ao meio, pois, pela primeira vez; os motivos políticos ou religiosos dum e de outro cronista ou viajante, de cada vez, rebenta em duas partes a antropofagia tupinambá. De maneira que acredito que mais importa a polêmica que outra coisa qualquer para que entendamos (ou tentemos fazê-lo) as práticas canibais dos brasis. Vejamo-la mais cuidadosamente.

Por isso, adiante, trataremos de mostrar de que maneira o canibal tupinambá é partido ao meio no centro da polêmica religiosa do século XVI entre católicos e protestantes. Começarei pela guerra declarada entre Jean de Léry e André Thevet. O primeiro, que nasceu no ano

de 1534, guarda palavras de ódio e reprovação para o autor das *Singularidades*; no prefácio de sua *História...*, chama André Thevet um “alfeuré mentuer, qu’impudent calomniateur”²⁹ (1594: NP. f12). Léry, de início, alerta-nos quanto a sua intenção: travar um embate com o “bon Catholique Romain, felon la reigle de faint François”³⁰ (1594: n. p. 13), cuja obra é um emaranhado de mentiras. Sem mais demoras, vamos à polêmica.

²⁹ [Um mentiroso refinado e imprudente caluniador].

³⁰ [bom católico romano, segundo a ordem de São Francisco].

Capítulo II

A PRIMEIRA PARTIÇÃO

Vidas de André Thevet e Jean de Léry

Não sem alguma razão, decerto, disse Jean de Léry que o propósito do frade franciscano foi “mentir ainfsi Cofmographiquemét: c’est à dire, à tout le monde”³¹ (1594: n.p. 14). A pequena explicação do que queria dizer com “cosmograficamente” não era necessária. Durante toda a vida, André Thevet, que Gilbert Chinard (de Melo Franco 1976) chamou um pobre escritor, alardeou o que sabia e desconhecia. Foi vulgarizador exímio e um contendor à altura do sapateiro protestante. Frank Lestringant (2003:25), a julgar por certa passagem da *Cosmographie Universelle*, de 1575, acredita que o frade e “cosmographe du roi” tenha nascido no ano de 1516, filho dum tal Étienne Thevet, “barbier-chirurgien” na cidade de Angoulême³². Ainda com Lestringant se pode afirmar que, aproximadamente em 1526, quando contava dez anos de idade, Thevet ingressou num convento franciscano. A primeira viagem faz apenas em 1549; de Veneza segue para o Levante; se fê-la, porém, foi pela intervenção do cardeal Jean de Lorraine (um presságio fonético de Jean de Léry?). Não é a “beste de bon esprit”³³ responsável pelo primeiro livro que publicou. De acordo com Lestringant, André Thevet serviu-se dum *ghost writer*, autor legítimo da *Cosmographie de Levant*, que bem pode ter sido François de Belleforest ou outro irmão franciscano. O livro, publicou-o no ano de 1554 e o dedicou a François III de La Rochefoucauld, um futuro entusiasta do protestantismo; certamente não há coisa alguma que devamos notar no primeiro trabalho que assinou André Thevet. O autor da *Cosmographie* outra coisa não faz que descrever, sejam árabes, Jerusalém ou os *afnes fauuages* que têm “les oreilles plus grandes que les domestiques”³⁴ (1556: 69). Pelo ano de 1568, François de Belleforest, tradutor de Münster, num livro intitulado *Histoire des neuf roys Charles de France*, resolveu reclamar a autoria do mais célebre dos trabalhos de André Thevet que, presumivelmente,

³¹ [mentir cosmograficamente, isto é, ao mundo todo].

³² O historiador francês acredita falso certo epitáfio da igreja de Cordeliers de Paris, o qual pretende que nasceu “Me André Thevet” no ano de 1504. Estevão Pinto, num prefácio a *Singularidades* que redigiu no ano de 1944, página 7, diz que nasceu o franciscano em 1502.

³³ Assim o chamou Afonso Arinos de Melo Franco (1976: 94) que o apelidou ainda “bovino frade”.

³⁴ [asnos selvagens...as orelhas mais grandes que os domésticos].

desesperou-se; o frade de Angoulême, apesar, depois de um pavoroso quiproquó, garantiu que a página de Belleforest, que continha as acusações contra si, não fosse divulgada. Antes, contudo, em 1555, o mesmo Jean de Lorraine sugeriu que o cosmógrafo acompanhasse Villegagnon até o Brasil; é a última grande viagem de André Thevet. Fatalmente o autor das *Singularidades* caiu enfermo logo que pisou o chão da França Antártica. De toda forma, permaneceu no Brasil por apenas dez semanas. Frank Lestringant imagina que se tenha desentendido com Villegagnon; é provável devido à fama de intratável do “rei do Brasil”. Ainda de acordo com o historiador francês (2003: 28), depois de retornar da América, Thevet pediu o seu desligamento da ordem de São Francisco, pelo que, no ano de 1558, a 30 de abril foi secularizado. Um ano antes, porém, publicara *Les Singularitez de la France Antarctique* e assistira vir a público um co-autor do livro, Mathurin Héret, que moveu mundos e fundos a fim de ver seu nome, junto do de André Thevet, na capa de *Singularitez*. Segundo Lestringant (1991), o frade de Angoulême abriu mão, assim, de vinte exemplares do texto e dum dinheiro que em breve receberia, em favor de Héret, garantindo, pois, que apenas seu nome figurasse no livro. Depois, em 1575, André Thevet publicou a maior das suas obras, *Cosmographie Universelle*, na qual, entre outras coisas, descobrimos algumas diatribes contra Rabelais. Também foi autor duma série de opúsculos, entre os quais *Secrets de la Lune*, de 1571. O grande cosmógrafo, também mentiroso e plagiador, morreu no ano de 1592, deixando os manuscritos de uma *Histoire d'André Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales*, que Alfred Métraux publicou nos primeiros anos do século XX. Pierre Bayle, no *Dictionnaire*, corrigiu-o à exaustão.

Encontramo-nos, do outro lado, com um sapateiro calvinista inteligente nascido em La Margelle no ano de 1534. Seus pais foram já protestantes, de forma que, desde bastante jovem, Jean de Léry³⁵ abraçou a fé de Calvino. Não tardou para que vivesse em Genebra dedicando-se ao criterioso estudo da teologia; aos vinte e um anos seguiu para a França Antártica, convidado de Villegagnon, colega de Calvino na Universidade, e acompanhando outros amigos calvinistas. Pierre Bayle, um

³⁵ Para a biografia de Jean de Léry, a importante introdução de Gaffarel ao texto da *Histoire* na tradução brasileira de Sérgio Milliet (1976). Os trabalhos de Lestringant (1994; 2003; 1991) são boa fonte também, como artigo de Pierre Bayle (1740) no *Dictionnaire* e o próprio texto da *Histoire*, rico em indicações biográficas.

leitor atento da *História...*, no *Dictionnaire historique et critique*, precisa:

Ils arrivèrent à l'Île de Coligny fous le tropique du Capricorne au mois de Mars 1557. Leri partit de ce país-là avec quelques autres le 4 de Janvier 1558, & arriva au Port de Blavet au mois de Mai de la même année³⁶. (1740: 94, v. III)

Parece que, se acreditamos num primeiro panfleto que redigiu um Léry jovem e odioso, a convivência com Villegagnon foi tumultuosa e difícil. Decidiu-se, pois, com alguns amigos, retornar à França. Daí, seguiu para Genebra. De acordo com o que nos conta no prefácio da *História...*, perdeu o autor certo manuscrito, no ano de 1563, com uma narrativa sobre Villegagnon e o Brasil. Pierre Bayle reporta, no *Dictionnaire*, o estranho fato. Decerto, o de ter redigido Jean de Léry outra versão do trabalho e, curiosamente, em 1576, um ano depois da publicação da *Cosmographie Universelle*, surgir o primeiro manuscrito que, dois anos mais tarde publicou. As peripécias do texto de Léry lembram-me do astucioso frade franciscano. Quando da noite de São Bartolomeu (que vitimou, entre outros, o La Rouchefoucauld do frade franciscano), Jean de Léry, então pastor calvinista, logrou fugir e retirou-se para Sancerre. Entretanto, a cidade protestante foi cercada pelos exércitos cristãos do marechal de la Chastre; é fama que se serviu o autor da *História...* das redes que descobrira no Brasil, bem como duns truques (comer o couro cozido dos sapatos, por exemplo) para distrair a fome que conheceu na França Antártica. Assim que se entregou, Jean de Léry seguiu para Genebra onde escreveu o pungente *Histoire mémorable de la ville de Sancerre, contentant les enterprises, siège, approches, bateries et autres efforts des assiégeants...* que publicou em 1574. O célebre protestante, não menos plagiador e fantasioso que André Thevet, morreu no ano de 1611; redigiu ainda uns outros panfletos em defesa da religião de Calvino.

O canibal ritualista de André Thevet

Medardo di Terralba, uma personagem de *Il Visconti Dimezzato*, de Ítalo Calvino, num embate espinhoso contra os turcos, foi partido

³⁶ [Eles chegaram à Ilha de Coligny, no trópico de Capricórnio, no mês de março de 1557. Léry partiu desta terra com alguns outros em 4 de janeiro de 1558, chegando ao Porto de Blavet no mês de maio do mesmo ano].

ao meio por um balaço de canhão; de outro lado, o canibal tupinambá, fê-lo em dois a religião. Menos virtuoso que esperto, foi o frei André Thevet um plagiador incontrolável e falso erudito; vimos, rapidamente, que se meteu numa série de desditas e confusões porquanto pretendeu a paternidade exclusiva das obras que levam seu nome. Este, pois, o autor das *Singularidades*. A obra, dissemo-lo já, apareceu na França no ano de 1557. O capítulo XL de Thevet parece por demais com aquele que dedica o artilheiro alemão à antropofagia tupinambá; de maneira que não sei se não tomou de Hans Staden algumas informações. É pelo menos suspeito que nas *Singularidades*, precisamente no capítulo sobre os indígenas canibais, apareça uma pequena informação da aritmética tupinambá; lembro que no texto de Hans Staden, no capítulo que dedica à antropofagia tupi, descobrimos o mesmo informe. William Arens (1981 [1979]) já postulou que se copiaram os cronistas e viajantes.

De todo jeito, passemos a considerar mais claramente o canibal de Thevet. Não discordo de todo Lestringant; no *Le Cannibale: grandeur et décadence*, de 1994, o historiador francês divulga que o canibal do celeberrimo cosmógrafo é um ritualista atarefado. Acredito que o seja em verdade. No capítulo XXXVII das *Singularidades*, André Thevet, num exercício bastante típico de depreciar os ateus, assegura-nos que crêem os Tupinambá na imortalidade da alma: “Donques ces pauvres gens estiment l’ame estre immortelle, qu’ils nomment en leur langage *Cherepicouare*.”³⁷ (1578: 69r) Que não reputa ateus os indígenas, traz às claras André Thevet, portanto, quando escreve o seu *Contre les Atheists*. Apesar, pensa-lhes sem religião, num estranho meio termo. A partir daí, cuidadosamente, tece uns poucos comentários, nas *Singularidades*, sobre o canibalismo tupinambá. Não me importa que tenha plagiado (se o fez)³⁸ o texto do artilheiro alemão; acredito mesmo que alguma nova informação deixou para trazer na *Cosmographie Universelle*. Não obstante descobrimos, se olhamos atentos, porque importa a religião para a partição ao meio do canibal tupinambá. Quer dizer, se um Léry vem mais tarde e faz frente à obra do frade franciscano, chamando-lhe

³⁷ [Esta pobre gente julga que a alma é imortal e chamam *cherepicouare*].

³⁸ De acordo com Ziebel (2002: 187) “a história da vida de André Thevet daria um bom romance policial”, porque foi cheia de venturas e desgraças, altos e baixos, ao mesmo tempo em que a desonestidade intelectual do escritor assusta. Zinka Ziebel, pesquisadora da Universidade de Berlim, dedicou-se a um estudo comparativo dos trabalhos de André Thevet, Jean de Léry, Hans Staden e Ulrich Schmidl, e constata o provável plágio, por parte do cosmógrafo do rei do texto do aventureiro artilheiro alemão.

mentiroso³⁹ entre outras coisas, é porque não lhe participa o mesmo credo; em consequência, notemo-lo, o canibal é outro. Quero que prosigamos pela polêmica religiosa entre o cosmógrafo do rei e o sapateiro protestante; antes, contudo, pretendo aduzir uma série de provas que mostram o quanto foi ritualista, para não dizer católico, o canibal de André Thevet, a saber: primeiro, que o autor antes discute a religião indígena para dela derivar a prática canibalesca; segundo, que a descrição do aziago repasto, plagiada ou não, mais parece um simulacro da comunhão católica; terceiro, que na *Cosmographie Universelle* André Thevet serve-se, exageradamente, da terminologia católica para tratar da antropofagia tupinambá, sugerindo às claras uma razão mágico-religiosa para esta prática indígena. Demoremo-nos algo mais nestes três pontos.

1. O autor das *Singularidades*, num primeiro momento, justifica o canibalismo tupinambá pela vingança. Notou, oportunamente, Frank Lestringant (1994) que segue ao capítulo XL (o que trata da antropofagia) um outro que discorre sobre como “ces Sauvages sont merueilleusement vindicatifs”; prova-o, com veemência, André Thevet, citando certa canção indígena segundo a qual diz o prisioneiro que os seus mataram e devoraram muitos daqueles que o capturaram e que ele mesmo já o fez, de maneira que é justo que o matem e devorem. Não discordo, pois, de Frank Lestringant neste ponto. Existe, contudo, certa observação que não posso deixar de fazer: um tanto atento, por hora, às *Singularidades*, noto que pouco antes de dizer do canibalismo indígena, André Thevet discute, exaustivamente, a religião dos Tupinambá, diferenciando-os, ainda, dos ateístas; diz, dois capítulos antes do afamado XL que crêem na imortalidade da alma. Léry, voltarei a esta questão, primeiro apresenta os indígenas do Brasil como canibais, para depois discutir-lhes a religião. Quer dizer, o frade franciscano, apesar de destacar a importância da vingança entre os Tupinambá, antecipa a justificativa (que vai aventar claramente na *Cosmographie Universelle*) do canibalismo indígena pela religião. André Thevet, não nos espantemos, assim procede à revelia nas *Singularidades*. Se passamos à leitura dos seus primeiros capítulos, não é difícil perceber que assim que descreve um povo, começa-o pela sua religião; o que vem depois, é consequência. Por exemplo, o capítulo que guarda aos habitantes da Guiné é bastante

³⁹ Ainda assim, é fama, não só no texto da *História*, que André Thevet faltou com a verdade. Em 1918, Capistrano de Abreu anotou, à página 146 da *História do Brasil* de Frei Vicente Salvador, que “nota-se nelle um mixto de observação, de credulidade e de invencione”.

mais severo que o que dedica à religião tupinambá. Começa André Thevet:

habitée [a Guiné] d'un peuple fort eſtráge, pour leur idolatrie & ſuperſtition tenebreuſe & ignorante. Auant que ceſte contrée fuſt decouuerte, & le peuple y habitant congnu, on eſtimoit qu'ils auoyent meſme religion & façon du viure, que les habitants de la haute Ethiopie (...) eſperance font tous idolatres, ſans cognonoiffance de Dieu, ne de ſa loy⁴⁰. (1558: 30v-31r)

Ils croyent pour le moins en Dieu, allegans eſtre là ſus immortel (...) Chofe digne d'eſtre recitée de ces pauures Barabares leſquels aiment mieux adorer choſes corruptibles, qu'eſtre reputez eſtre ſans Dieu.⁴¹ (1558: 31v)

Daqui, são dois passos para que o cosmógrafo deles diga que comem carne crua, pelo que são feito bichos. São, daí, povos ditos perversos e de pouco trato. Podemos mesmo dizer que quanto mais manifestações religiosas têm um povo, mais civilizado é. De outro lado, uns indígenas de Cabo Verde, no capítulo X, adoram lá seus ídolos; outros, Maomé. Por conseguinte, vai dizendo nosso André Thevet, que têm armas pavorosas, flechas cheias de veneno e uma espantosa habilidade de combater na água; são um povo estranho que custa a preparar os alimentos, devorando-os já podres. Por aí, vemos o procedimento do autor das *Singularidades*. Não bastasse, contudo, e temos ainda outro exemplo: o dos índios canadenses; estes crêem na imortalidade da alma e nas penas da vida pós-morte. Desta feita, cultivam a terra e têm prescrições morais curiosas, como a proibição do adultério e o respeito que guarda a viúva ao marido morto. Finalmente, retomo que não é sem propósito que faz André Thevet, antes de dizer do canibalismo tupinambá, uma discussão preciosa da religião dos indígenas do Brasil. Em verdade, a razão do cosmógrafo é justificar que, porque um tanto religiosos os Tupinambá, são capazes de cozer (à sua maneira, evidentemente), e se comem os inimigos é porque se vingam deles numa espécie de ritual e, finalmente, têm lá sua nobreza. Assim, o jeito de proceder de André Thevet presta contas a uma lógica bastante astuta, cuja função, entre outras, é justificar

⁴⁰ [habitada (a Guiné) por um povo estranho pela sua idolatria, tenebrosa superstição e ignorância. Antes que fosse descoberta a Guiné e seu povo e habitantes conhecidos, acreditava-se que tinham a mesma religião e costumes das populações da alta Etiópia (...) são todos idólatras, sem conhecimento de Deus ou de sua lei].

⁴¹ [Eles (os habitantes da Guiné) crêem num Deus que alegam imortal (...) Coisa digna de se narrar é que estes pobres Bárbaros, a fim de que deles não se diga que não têm Deus, preferem adorar coisas corruptíveis].

o empreendimento da França Antártica: a religião serve tal qual um aparelho medidor da humanidade dos grupos indígenas, seja nas costas da África ou da América.

2. Ainda atentos às *Singularidades*, notemos, pois, que à margem duma página do afamado capítulo XL, refere-se ao banquete indígena como “cerimonie”, quer dizer, credita-o um ato religioso; no trabalho de Jean de Léry, retornarei à questão, o termo não surge se não numa paródia. André Thevet narra os últimos dias do prisioneiro curiosamente; o capítulo XL é quase que um simulacro do ritual cristão da comunhão. Jean de Léry apercebeu-se disso e não hesitou, como bom polemista, em servir-se à vontade do texto de Thevet. É noutro passo das *Singularidades* que descobrimos que ao repasto e outras solenidades se refere o frei pelo termo “cerimonies” (1558: 77r). E cerimônia é, de fato, parecendo-se ao rito cristão: “Ce corps ainli mis par pieces, & cuit à leur mode, fera distribué à tous, quelque nóbre qu’il yait, à chacun son morceau”⁴² (1558: 77r-77v). Cuidemos que o frade franciscano, um melhor plagiário que observador (recordo que passou numa rede a quase totalidade das dez semanas em que esteve no Brasil) recorre, como é evidente, ao texto de Hans Staden umas tantas vezes. Vimo-lo já na aparência entre os capítulos que ambos dedicam à antropofagia; vimos que, neste mesmo capítulo, à semelhança do artilheiro alemão, André Thevet indica de que forma contam os selvagens. Não quero com isso dizer que o cosmógrafo francês tenha seguido de todo as *Duas viagens ao Brasil*. Umhas poucas informações divergem. No caso de nosso “bovino” autor (para usar a expressão de Afonso Arinos de Melo Franco) exatamente as que permitem aproximar o canibalismo tupinambá do ritual cristão da comunhão. O aventureiro Hans Staden, mente “menos teológica”, chamou-o Viveiros de Castro (2002: 218) parece recusar-se a descobrir paralelo na atividade indígena e no rito católico: a propósito do esquartejamento do prisioneiro, anota que o partem nuns poucos pedaços e que das tripas fazem um mingau. Em vez, André Thevet afirma que cada um dos dez ou doze mil que assiste ao tetrico espetáculo guarda o seu pedaço da vítima destrocada à exaustão, participando ativamente da solenidade. Não basta, entretanto, que aduzamos, vertiginosamente, umas tantas provas. É preciso que as consideremos, sempre, em dependência dos traços biográficos do cosmógrafo francês que são capazes de nos revelar pistas sobre a compreensão que teve do caniba-

⁴² [O corpo, assim, é feito em pedaços e cozido à maneira dos indígenas, para que sejam distribuídos e fique cada um com seu naco].

lismo dos Tupinambá. Destarte, a formação católica de André Thevet, um gordo frei franciscano, lembremo-nos, deturpador virulento da missão calvinista na França Antártica, serve para marcar posição claramente anti-protestante no texto das *Singularidades* e trabalhos posteriores. Quer dizer, não é sem razão que o termo “cerimonie” aparece; descobrimo-lo noutras tantas obras contemporâneas e posteriores ao nosso André Thevet. Assim, nas *Observations de Monsieur Ménage sur la Langue Française*, de 1675, o autor anota que o termo tem origem italiana e, mais remotamente, latina (p. 107)⁴³. Mas é Jean de Tournes que, em Lyon, à época de André Thevet, em 1581, utiliza-se do termo a fim de dizer dos costumes funerários e religiosos dos gregos ou egípcios. O propósito religioso do termo parece-me bastante claro; se, no entanto, como em nosso caso, escrito por um frade franciscano, poderosamente óbvio.

3. Mais, contudo, que a postura do cosmógrafo, denuncia-o a palavra que usa. O prudente autor das *Singularidades* desaparece na *Cosmographie Universelle* de 1575. André Thevet, que noutros tempos não o dissera, postula, com clareza (para a posterior felicidade de Florestan Fernandes), que o canibalismo tupinambá é um rito religioso que tem a ver, decididamente, com o culto dos ancestrais. Não fui eu que primeiro o notou; fê-lo já (1989 [1948]) o próprio Fernandes. Devo, entretanto, esta sugestão ao trabalho importante de Frank Lestringant (1994). Atalho, de chofre, pela citação que faz o autor do *Le Cannibale* dum trecho da *Cosmographie Universelle*. O frei e cosmógrafo dedica o capítulo XXI, do segundo livro, inteiramente aos Tupinambá. Mas é à folha 944r que André Thevet diz da vítima que morre em memória dum ancestral do matador. Aqui, explicitamente, o rixoso canibal é um sacerdote que decide pela morte e devoração do prisioneiro. Estranho como não grassa esta interpretação da antropofagia tupi: sobram os vingativos indígenas e vão-se, muito rapidamente, os ritualistas tupinambá.

A partição e o canibal vingativo de Léry

As primeiras rachaduras na figura do canibal tupinambá, entrevemo-las no primeiro texto que publicou Jean de Léry no ano de 1561;

⁴³ No seu *Roman Religion Valerius Maximus* (2002: 64) Hans-Friedrich Mueller escreveu que “the word *caerimonia* can signify a religious state or feeling, a dread or reverence towards the sacred”. [a palavra *caerimonia* pode significar um estado ou sentimento religioso, um pavor ou reverência para com o que é sagrado].

tratava-se dum pequeno panfleto intitulado *Histoire des choses memorables advenues en la terre du Bresil, partie de l'Amerique Australe, sous le gouvernement de N. de Villegagnon, depuis l'an 1555 jusques à l'an 1558*. O título extenso (costume nos tempos de Léry), não revela a natureza da obra: é um texto de polêmica, uma apologia ao grupo calvinista (do qual o autor fazia parte) enviado por Calvino, em resposta ao ex-colega universitário Villegagnon, por ocasião do empreendimento da França Antártica. No pequeno panfleto Jean de Léry denuncia abusos e descomedimentos que teria cometido contra os calvinistas Villegagnon, o Polifemo das Américas (como o ex-sapateiro, em certa gravura da *Histoire...*, o caracterizou).

Frank Lestringant (1994) escreveu que Jean de Léry pretendeu para o canibalismo tupinambá um sentido mais elevado; talvez. Mas não significa dizer que encontrou, à maneira de André Thevet, resquícios ou noções de idolatria ou religião. Léry, ao contrário, apenas refina o motivo da vingança como justificativa da prática canibal; a bem dizer, Lévi-Strauss (1955) acertou em afirmar o caráter de precursor da etnologia da *Histoire...* do pastor calvinista. O texto da *Histoire...* é bastante claro; se, de um lado, André Thevet prodiga em termos e palavras de ordem religiosa a fim de referir o canibalismo dos Tupinambá, Jean de Léry é por demais comedido; se, de um lado, André Thevet empreende, por todo o texto das *Singularidades*, uma justificação dos costumes dos povos diversos pela religião que praticam, Jean de Léry não faz a mesma derivação; se, de um lado, o frade franciscano sente-se incomodado com o “ateísmo” tupinambá, o pastor calvinista, habilíssimo escritor, cuida de atestá-lo. Os textos de um e de outro são bastante diferentes; as conseqüências disto para uma diversa interpretação do canibalismo dos indígenas do Brasil no século XVI, são, presumivelmente, detectáveis.

Jean de Léry escreveu no contexto dos embates entre católicos e protestantes e, também, das batalhas e desentendimentos entre os mesmos segmentos na França Antártica. Redigiu verdadeiros martiriológicos em favor dos sacerdotes calvinistas que conviveram no Brasil com Villegagnon, alegando que sofreram maus tratos nas mãos tirânicas do cavaleiro de Malta. Basta que folheemos a *Histoire des martyrs*, de Jean Crespin, publicada no ano de 1564, em Genebra (que outro lugar?) e cuidemos de observar o texto de Jean de Léry inserto no livro. Trata-se dum encômio desmedido, como costumam ser estas histórias de mártir.

É tempo, pois, de aduzir algumas provas contundentes de que o canibal de André Thevet não é o mesmo de Jean de Léry; mais que isso, trata-se, creio, de demonstrar que a antropofagia, para o pastor protestante, não é conseqüência de algum ato religioso, mas apenas da *nature-*

za indígena. Acredito bastante visível esta partição em dois do canibal tupinambá, nas obras do católico e do calvinista, principalmente porque este último, entre outras coisas, fundamenta as práticas antropofágicas dos selvagens brasileiros do século XVI pela vingança *ontológica* dos Tupinambá. Vejamos em que consistem estas provas:

1. A disposição capitular da *Histoire...* revela as intenções de Jean de Léry. Recordemos, rapidamente, que André Thevet, antes de proceder a apresentação do canibalismo tupinambá, estende-se por várias páginas na tentativa de definir, satisfatoriamente, a religião indígena e explicá-la e aos seus contra-sensos. O sapateiro, e depois pastor calvinista, trabalha de maneira diversa. Basta que observemos que, gradualmente, Léry vai apresentando os seus temas obedecendo uma rigorosíssima ordem: vai dos fenômenos da natureza para os da cultura e não de forma inversa. Quer dizer, começa, depois de uma previsível narrativa da viagem até à costa brasileira, pela descrição da região do Rio de Janeiro, das suas plantas e homens que nela habitam; prossegue, pois, pela apresentação de outras plantas e raízes, seguindo pela exposição dos seus animais (peixes, mamíferos, insetos ou aves); a seguir, descreve outra vez as árvores ou plantas e a bestialidade dos selvagens, suas guerras e combates. Depois, apresenta-nos a maneira como devoram seus inimigos para, adiante, e apenas adiante, tratar da (ir)religião, dos costumes e das leis dos selvagens. Se não posso dizer, de todo, que a antropofagia é da natureza selvagem para Jean de Léry, acredito que possa, ao menos afirmar, com seguridade, que se situa num território de transição entre natureza e cultura. O par dicotômico nos serve, aqui, não para postular um caráter precursor no apóstolo de Calvino das elaborações de Lévi-Strauss, mas para demonstrar que, diferente de André Thevet, Jean de Léry não é um entusiasta da religião indígena e da interpretação do canibalismo tupinambá como sacrifício de um culto ancestral ou qualquer coisa que o valha. Assim, a disposição capitular da *Histoire...* mostra um contraste claríssimo com a das *Singularidades*, posto que inverte a lógica de André Thevet, de que as práticas canibalescas são originárias da religião dos Tupinambá que não são ateus como alguns da Europa. Esta inversão é importante na medida em que faz com que Jean de Léry desloque toda e qualquer tentativa de explicação da antropofagia tupinambá para o terreno de transição da *natureza* do indígena para a sua cultura, neste caso, a sua vingança *ontológica*. Observemos que existe uma gradação das práticas canibalescas no trabalho do sapateiro calvinista. Como bem recorda Lestringant (1994), nosso autor menciona um grupo indígena canibal que come da carne dos seus sem cozê-la: são os *ouetacas*, verdadeiros bárbaros ou selvagens. Os Tupinambá, por outro

lado, cozinham a carne do inimigo e o matam pela vingança quase *ontológica* que trazem no coração. Não é, contudo, um canibal religioso. Os Tupinambá encontram-se a meio caminho da humanidade e da animalidade. Por exemplo, à página 223 da edição de 1594 da *Histoire...* Léry afirma, veementemente, que o que o salvou e aos seus de comer da carne dos inimigos dos Tupinambá, foi sua crença em Deus; de outro lado, reporta que uns intérpretes normandos, verdadeiros “Atheists”, passaram a comer carne humana porque abandonaram a religião cristã. Claramente se percebe que Jean de Léry atribui as práticas canibalescas à ausência de religião entre os Tupinambá.

2. Não se pode esquecer que Jean de Léry plagiou diversos passos do texto de André Thevet. Polemista inconseqüente, ao parodiar o velho frade franciscano, permitiu que o acusassem de plagiário. Apesar, é preciso que leiamos o texto de Jean de Léry do ponto de vista, sempre, da polêmica. Que isso quer dizer? Quer dizer que ao repetir grandes trechos das obras de André Thevet, Léry empreendeu uma paródia satisfatória e inteligente do seu contendor. Amarrou-lho pela cintura com a *muçurana* da clarividência: autor bastante conhecido, qualquer um haveria de reconhecer André Thevet nas páginas que Jean de Léry plagiou da *Cosmographie Universelle*, por exemplo. Por isso, o sapateiro calvinista, de quando em vez, utiliza-se dum ou outro termo que André Thevet usou inconseqüentemente. Posso mesmo proceder à elaboração dum quadro comparativo no qual procuro mostrar a quantidade da recorrência dos termos *ritual*, *sacrifício* e *procedimento* nos trabalhos de Jean de Léry e André Thevet. Observemo-lo:

	<i>História de...</i>	<i>Singularidades...</i>	<i>Cosmografia...</i>	<i>História de André...</i>
<i>Sacrifício</i>	3	18	20	20
<i>Ritual</i>	4	14	17	21
<i>Procedimento</i>	15	5	6	5

Tabela 1 – Quadro comparativo do uso de termos religiosos para tratar do canibalismo nas obras de André Thevet e Jean de Léry

Vale, certamente, fazer algumas ressalvas. Em primeiro lugar, este quadro foi elaborado a partir do capítulo dedicado à antropofagia em cada uma das obras mencionadas. Os primeiros termos que aparecem no quadro, *sacrifício* e *ritual*, tem que ver, necessariamente com

uma invocação do aspecto religioso da prática canibalesca. Em segundo lugar, quanto ao último dos termos, utilizei aquele que aparece com mais frequência como um genérico doutros termos que trazem o mesmo sentido de “maneira de fazer” para tratar também da antropofagia tupinambá. Os sinônimos e termos que aparecem no texto francês de Jean de Léry são, entre outros, *procédure*, *art* e *méthode*, para referi-se às práticas canibalescas dos indígenas do Brasil Decerto, dentro deste termo, vão exemplos como este encontrável na *Histoire* (1594: 221): “mais elle, s'en riant derechef, fut assommée et mourust de ceste façon”⁴⁴.

O capítulo XV da *Histoire...* de Jean de Léry é uma verdadeira paródia do ritual cristão da comunhão, a começar pelo grande título: “*Comment les Ameriquains traitens leurs prisonniers prins en guerre: & les ceremonies qu'ils obseruent tant à les tuer qu'à les manger*”⁴⁵. Ora, recordemos que quem “observa”, no sentido de “realizar”, uma cerimônia é, na tradição cristã, um sacerdote ou um homem temente. Bem poderia, é verdade, ser um católico, um André Thevet. Apesar, quase não existem os termos *ritual* ou *sacrifício* ou mesmo *cerimônia*, nos trabalhos de Léry, a não ser na tradução para o português de Sérgio Milliet, neste aspecto muito pouco fiel. O canibalismo tupinambá, em Jean de Léry, é mais uma gigantesca metáfora da teofagia papista que uma condenação da prática indígena. Por isso reafirmo que importa entender Jean de Léry, antes de tudo, como um polemista, um apologista de Calvino. Característica barroca (Sarduy 2000), a paródia tem que ver com o exagero de ressalva de algum aspecto que, na atitude parodiada, parece um absurdo. Por exemplo, se André Thevet fala em dez mil indígenas que assistem os tiros antropofágicos, Léry eleva o número a quatorze mil. Não se pode esquecer que, a todo tempo, o pastor e sapateiro calvinista adota uma atitude trocista e condenatória em relação à prática cristã da Eucaristia; o escritor é, veementemente, um anticatólico.

3. Finalmente, o ateísmo tupinambá, atesta-o Jean de Léry com veemência. André Thevet, pelo contrário, oscila o tempo todo nas suas descrições, de maneira a parecer, todo o tempo, contraditório. De acordo com Jean de Léry, na edição de 1594 (p. 224) de sua famosa obra:

⁴⁴ [Mas ela riu-se outra vez e foi morta da mesma maneira]; assustadoramente, Sérgio Milliet (1976: 191) assim traduz o passo: “Mas ela riu-se de novo e foi morta de acordo com o ritual”. É por palavras na boca do pastor que, definitivamente, não pretendeu o canibal tupinambá um ritualista exagerado.

⁴⁵ [De como os americanos tratam os seus prisioneiros de guerra e das cerimônias que observam ao matá-los e devorá-los].

Ce que i'ay bié voulu expressement narrer em cest endroit, à fin que chacun enténde, que fi les plus qu'è diablez Atheists, dót l a terre est maintenát couuerte par de-çà, ont cela de común auec les *Toupinābaoult*s de se vouloir faire acroire, voire d'vne façon encore plus estrange & bestiale qu'eux, qu'il n'y a point de Dieu,....⁴⁶

Para André Thevet as coisas são diferentes. Quer dizer, há os ateus e os Tupinambá. O pastor protestante, em sua pequena diátribe *Contre les Atheistes*, os qualifica, como vimos acima, de Tupinambá. Di-los, evidentemente, mais bestiais ou qualquer coisa que o valha. Lembremos que é Léry, um polemista virulento, quem escreve. Apesar, competentemente nos deixa ver com bastante clareza que os canibais o são porque são, também, ateus. Têm medo dum ou outro demônio (como chama Léry as criaturas que pareceram perturbar os tupinambá). Mas não conhecem Deus ou têm idéia dele. Há, sim entre os Tupinambá, acredita o protestante, qualquer pequeno entendimento do bem e do mal. Apenas isto, contudo.

Em suma, de acordo com Jean de Léry, os indígenas do Brasil do século XVI foram renhidos canibais, ateus violentos e desditosos vingadores. Fica evidente, pelo quanto mostrei, que Lestringant (1994), investigador importantíssimo, equivocou-se ao presumir que tanto a religião quanto a vingança eram explicações do canibalismo que poderíamos pôr num mesmo lado. A bem dizer, esta primeira e definitiva dicotomia que sofreu o canibal tupinambá tem que ver, diretamente, com o destino da discussão acerca da sua religião.

A metáfora do sacrifício aplicada ao canibalismo, utilizou-a primeiro um ancestral ilustre da vertente erudita da Igreja Católica: o combativo Tertuliano. Mais tarde, seguiram-no Agostinho, Ambrósio e Ireneu, por exemplo. No *De Carne Christi* (que Oscar Calavia Sáez destacou como “contraponto a obviedad profana” pela defesa do irracionalismo cristão), Tertuliano refuta as acusações de antropofagia que pesam sobre os cristãos, afirmando que, apesar disso, se come da carne de Cristo *efetivamente*. O irritável doutor da igreja, adiante, não perde a oportunidade de chamar canibais a alguns dissidentes da religião cristã. Interessante é notar que herdeiros comuns, apesar da dissensão entre as suas obras, desta célebre metáfora do canibalismo, André Thevet e Jean de Léry a utilizam distintamente.

⁴⁶ [O quanto narro aqui, faço-o para que entendam os endemoniados ateus que enchem nossa terra, que tem em comum com os Tupinambá, embora de maneira muito mais bestial e estranha, afirmar que não existe Deus...]

Por exemplo, no primeiro, se lemos com atenção o pesado capítulo acerca XL das *Singularidades*, parece tratar-se de uma descrição, como já disse, do rito cristão da comunhão. O quinhão de carne que cada um dos presentes guarda para si é revelador. Escritor protestante, Hans Staden, diametralmente oposto ao frade franciscano, fala, apenas em quatro ou cinco pedaços da carne do inimigo morto. Bastante curto, seu capítulo acerca do rito antropofágico termina de chofre depois de elucubrações acerca da aritmética selvagem. André Thevet, recordemos que uma liderança intelectual católica, apesar de provável plagiador de Hans Staden, é um dos mais pródigos descritores da cerimônia canibal. Anos depois, na *Cosmographie Universelle*, dissemo-lo, o frade franciscano chegará a aventar, com bastante clareza, que o rito antropofágico fazia parte duma cerimônia em honra dos ancestrais indígenas.

Jean de Léry, por outro lado, desde o princípio da *Histoire...* polemiza com a crença católica na transubstanciação. Chama-os “come-deus”, injúria comum à época de Léry. De acordo com Frank Lestringant (1998: 431):

Os calvinistas pretendem mostrar que a ‘heresia’ católica da Eucaristia é dupla: em primeiro lugar, porque se baseia na reversão antropófaga; em seguida, porque inverte essa mesma antropofagia, fazendo dela uma operação regressiva de retorno ao cru.

Importa-nos aqui que o escritor calvinista não leva a sério a prática sacrificial católica. Antes, serve-se do canibalismo tupinambá a fim de parodiar todo o rito, bem como tecer as suas considerações sobre a Eucaristia. Não é provável, a bem dizer, que Jean de Léry tenha descrito a antropofagia tupinambá buscando-lhe um sentido mais elevado (Lestringant 1994). Se fê-lo, como já disse, foi para refinar a explicação das práticas canibalescas pela vingança. Se recordarmos outra passagem de Frank Lestringant (1998: 435), perceberemos que o próprio historiador francês afirma que Jean de Léry desacredita das possibilidades de conversão do gentio, pelo que, descobrir-lhes algum resquício de idolatria ou religião não é importante:

da condenação moral pronunciada contra uma Europa abastardada e perseguidora, esquecida da lei divina, não resulta, portanto, nenhum benefício direto para os homens do Novo Mundo. Pois o fracasso espiritual é patente. Pela má vontade índios que se recusam a abandonar o velho homem para abraçar o Evangelho, a missão está comprometida antes do abandono militar da França Antártica do Brasil, em março de 1560. É por essa razão que Léry aparece, em definitivo, como um anticolonialista: sendo o índio inconvertível, como o mostrou o malo-

gro da colônia francesa no Brasil, os espanhóis e os portugueses não têm direito de ocupar suas terras sob o pretexto da evangelização.

Não há sacrifício em Jean de Léry que não o dos mártires sob as violências de Villegagnon. A metáfora do sacrifício cristão (depois conceitochave para os antropólogos) no pastor calvinista serve para chacotear, por meio da figura desditosa do canibal tupinambá, a prática católica da Eucaristia. Estes usos do sacrifício e a transformações do conceito tem uma história interessante de aplicação à antropofagia tupinambá. Dos sacrifícios aos ancestrais de André Thevet ao triunfo da vingança em Varnhagen, por exemplo, vão-se muitos anos de modificação.

O caldo pirrônico de Michel de Montaigne

A propósito “Dos canibais” escreveu Lévi-Strauss que:

É justamente porque uma cultura que se manteve próxima da lei natural e a nossa, que tudo deve ao artifício, são incomensuráveis que Montaigne oferece ao leitor um resumo bastante documentado de etnografia tupinambá, abstendo-se de julgar costumes e crenças que, no entanto, tinham tudo para chocar almas cristãs. (1993 [1991]: 192)

Michel de Montaigne, o famoso filósofo relativista, autor dum ensaio acerca dos canibais do Brasil, nasceu no ano de 1533. Publicou-o com outros textos, mais ou menos engenhosos, num volume que intitulou *Ensaíos*, em 1580. Lévi-Strauss conheceu-o muito bem. Pelo pequeno trecho de *História de Lince* que mencionei acima é possível notar que Montaigne teve, antes de qualquer coisa, certa disposição para *diferençar*. Os Tupinambá do “Des Cannibales” são, como sabemos, simpaticíssimos. Afonso Arinos de Melo Franco já o notou em 1928. A construção da imagem *nobre* do indígena brasileiro começou por um leitor de Jean de Léry. Mas por quê?

Michel de Montaigne não se importava com coisa alguma que não com os pequenos prazeres que lhe trazia a vida (Moreau 1958). A leitura dos *Ensaíos* mostra-nos um autor que nutre pouquíssimas esperanças com relação ao gênero humano. Mas por que escreveu Montaigne o “Dos Canibais” e não outro dos membros do séqüito de Carlos IX? A resposta, creio, está na conclusão de Lévi-Strauss: o filósofo francês, como já disse, sabia diferenciar. Notemos que o excessivo e obsedante relativismo do texto de Montaigne é um lugar propício para um ensaio de etnografia tupinambá.

Todos conhecemos (cf. supra) o caráter pouco ortodoxo da religiosidade indígena. Um verdadeiro desencantado, o autor dos *Ensaio*s descobriu nos indígenas do Brasil “um tipo ideal” (Lestringant 1994). Michel de Montaigne, se prestamos atenção à forma do pequeno ensaio, realiza diversas vezes uma operação de oposição entre *nós/eles*. Ao contrário, porém, do destino deste par opositor no pensamento colonialista, nos *Ensaio*s a detração diz respeito aos europeus. O problema do texto de Montaigne é que não há qualquer esforço em ir além dum artifício retórico cujo objetivo é, evidentemente, alertar os franceses de sua desastrosa ignomínia. Este tipo de procedimento é bastante comum na literatura universal. Posso lembrar-me, por exemplo, da *História verdadeira* de Luciano de Samósata que, através da descrição dos habitantes da Lua, faz gravíssimas acusações ao gênero humano.

Carlo Ginzburg (2006) mostrou num pequeno artigo que mais que Léry (como se costuma pensar) foi André Thevet quem inspirou o trabalho de Michel de Montaigne: tanto o franciscano quanto o filósofo pirrônico mantiveram, a vida toda, posições claramente anti-hierárquicas de forma que puderam, cada qual a sua maneira, voltar os olhos pra outro lugar que não a Europa. No caso do primeiro, Ginzburg acredita prova-lo pela inserção que faz André Thevet dum líder Tupinambá junto de nomes como o de César no *Verdadeiros retratos e vidas de homens ilustres*, publicado no ano de 1584. No caso do segundo, o indisfarçado elogio da vida selvagem e seu interesse em conversar e saber dos Tupinambá, são provas suficientes da habilidade de Michel de Montaigne em tratar do outro.

Decerto, não se pode esquecer outro aspecto revelador do trabalho do filósofo francês: a influência que nele tiveram as ideologias do tempo circular e do retorno da Idade de Ouro. O autor dos *Ensaio*s, quando de seu encontro com os Tupinambá, empreendeu (ainda de acordo com Ginzburg 2007) a descrição de certos aspectos da vida dos indígenas brasileiros (como certa exaltação da coragem primitiva e valorização de sua vingança quase *nobre*) através dos modelos de algumas obras que circulavam à sua época das sociedades da Idade de Ouro.

É bem verdade que, num primeiro momento, a leitura do “Des cannibales” pode causar estranheza. Mas é uma obra perfeitamente produzível por um espírito francês, dilacerado pelas guerras de religião e inconformado pelo desastre da humanidade.

Frank Lestringant (1994) mostrou de que forma um pequeno panfleto intitulado *De la folie* influenciou o texto de Montaigne acerca dos canibais. Trata-se dum texto bastante curto que reporta a descoberta dum povo na Índia que não tem leis ou sábios e que, em razão disso,

vive a melhor das vidas. Quando do encontro com os selvagens brasileiros em Rouen, Montaigne percebeu que tinha em mãos precisamente o mesmo tipo de alteridade do *De la folie*.

De posse destas pequenas informações, pode-se compreender de que forma, mais ou menos, Michel de Montaigne compreendeu o canibalismo tupinambá. Não que exista no autor dos *Essais* qualquer rasgo de originalidade no trato com a questão da ingestão de carne humana. Afinal, o elogio da nobreza selvagem ao devorar o inimigo morto, encontramos-lo já nas páginas de Jean de Léry. Mas que dizer, então, de Michel de Montaigne? Por que falei no título deste capítulo em “caldo pirrônico”? Antes que prossiga, vale recapitular: *primo*, André Thevet é o defensor dum canibal ritualista, quase um levita severo e utiliza-se, para expressar tanto, da metáfora cristã da devoração de Cristo; *secundo*, o pastor calvinista Jean de Léry, autor da *Histoire...*, cuida de diferenciar, apuradamente, o seu canibal vingativo do de André Thevet; *terzo*, Hans Staden, o artilheiro alemão, não se ocupa de forma alguma do destino das almas indígenas, antes contribui para a explicação do canibalismo tupinambá pela vingança como no autor calvinista.

O filósofo francês, por seu turno, fará uma arriscada e explosiva mistura das leituras de André Thevet e Jean de Léry. O resultado será um sucesso. Michel de Montaigne levou às últimas conseqüências o elogio da nobreza selvagem. Chegou a transcrever no “Des cannibales”, certa canção indígena de amor: “Pára, serpente! Pára, para que minha irmã te copie as cores que usas para te enfeitar!”...e assim adiante. É um bom poema. Há certa canção de guerra também muito parecida com certos hinos de batalha dos *Eddas* ou encontráveis, em menor medida, no trabalho de Saxo Grammaticus.

O canibalismo dos Tupinambá, na obra do autor dos *Essais*, é um verdadeiro elogio, como já disse, da nobreza selvagem. Num momento do “Des cannibales”, por exemplo, conta-nos Montaigne, deslumbrado, que os anciãos percorrem a taba, logo de manhã, a exortar aos seus a coragem e a morte honrosa, bem como o respeito e o zelo pelas mulheres. Não se pode esquecer o quanto disse de Michel de Montaigne: é um cético ou relativista virulento que custa demasiado a crer em qualquer coisa. Mais que isso não perde se quer uma oportunidade de maldizer os europeus ou, mais especificamente, seus compatriotas.

Assim, se elogia desmedidamente a bravura selvagem, faz pouco caso dos franceses em combate. Recordando a citação de Lévi-Strauss que fiz acima, cumpre dizer que, por exemplo, a grande questão para o autor de “Des cannibales” é combater a cultura que acredita artificialiosa em nome do ser natural. O canibalismo tupinambá, em Michel de

Montaigne, coma-se a carne crua ou cozida do inimigo, é uma forma da natureza humana. Devorar o inimigo é render-lhe homenagem e tributo à bravura. Não é à toa que, por exemplo, Afonso Arinos de Melo Franco (1976: 33) escreveu que “Michel de Montaigne é contribuiu decididamente para a construção da imagem do bom selvagem”.

Montaigne (apesar de algumas simpatias pessoais) não está diretamente ligado a católicos ou protestantes. É um leitor judicioso, apesar de desprezar algo mais André Thevet, do frade franciscano e de Jean de Léry. O que importa para mim é que o filósofo francês, como assinala Lestringant (1994), longe de ocupar-se apenas das justificações do canibalismo pela fome, dedica-se corajosamente a postular uma razão “cultural” para a prática de ingestão de carne humana. Se, de um lado, poderia servir-se das explicações católicas de André Thevet, de outro descobriu o elogio da vingança de Jean de Léry. Para seus desígnios, o de afirmar peremptoriamente que há europeus e há outros, de relativizar, preferiu o último ao o primeiro.

Montaigne até mesmo corrige o pensamento comum (o do canibalismo pela carestia de alimento) e decide-se declaradamente pela explicação pela vingança. Trata-se dum autor moderníssimo, como o qualificou Lestringant (1994), porque um incontrolável relativizador. Por isso, em Michel de Montaigne, os canibais são representantes da natureza humana em sua mais recôndita profundidade, uma natureza *boa*. São honrosos e respeitadores, bravos e apaixonados. Parecem com as criaturas da idade dos heróis de Hesíodo. Estas comparações entre os selvagens americanos e os heróis da Grécia Antiga não é de todo despropositada. Serve como um operador de relativização: não esqueçamos que escreveu Montaigne que os ameríndios são tão diferentes que nós que ou são eles os selvagens ou o somos nós: um despropósito, decerto, na boca dum francês do século XVI. Na boca de Michel de Montaigne, apesar, é uma conseqüência do caldo pirrônico no qual dissolveu as preocupações religiosas de André Thevet e Jean de Léry. Como bem assinala outra vez Lestringant (1994) a prática indígena de devoração da carne do inimigo não é no “Des cannibales” da ordem econômica ou mesquinha, mas apenas um ato de coragem de duas vias: há o captor que traz da selva o poderoso inimigo e o mata; e há o inimigo que desdenha do captor do início dos trabalhos de sacrifício até o seu grande final apoteótico.

Montaigne e o sacrifício

Não existe elaboração ou teoria do sacrifício até as postulações de E. B. Tylor ou Robertson Smith. Até o século XIX tem-se, como já

disse, uma utilização metafórica do sacrifício a fim de explicar ou justificar o canibalismo. Isto não quer dizer que, mesmo que rudimentarmente, Michel de Montaigne não tenha desenvolvido considerações interessantes sobre a prática sacrificial tupinambá.

Ao longo das belas páginas do pequeno ensaio de Montaigne as comparações entre Tupinambá e citas não são poucas. Muitos anos depois, Francisco Adolfo Varnhagen as vai retomar com o propósito de aproximar os indígenas do Brasil do povo da antiguidade. De toda forma, em Michel de Montaigne, mais há o que diferencia os ameríndios dos citas do que algo que lhes aproxime. Por exemplo, à certa altura do texto, quando começa a descrever o destino do prisioneiro dos Tupinambá, o filósofo francês escreve que, diferente dos citas os indígenas da costa brasileira não comem da carne dos inimigos por fome ou necessidade. Antes, pela vingança As conseqüências disto, entrevemo-las claramente no restante do texto. Quer dizer, comprometido que estava com o relativismo, o autor cuida de observar que mais parece um rito sacrificial a devoração do inimigo, que outra coisa qualquer.

Lestringant (1994) assinala a importância da palavra do morto no ensaio de Montaigne, mas não lhe percebe verdadeiro objeto do sacrifício indígena. A carne devorada não é nada. O corpo esquartejado é apenas um simulacro, um pequeno símbolo da palavra destruída e sacrificada. Na ara dos Tupinambá, em verdade, de acordo com Michel de Montaigne, encontramos a frase, o discurso do inimigo morto.

Isto tem sérias implicações num texto comparativo como o meu. Assim, se André Thevet imagina o morto um sacrifício para um ancestral, e Jean de Léry a imolação em honra da vingança tupinambá, Michel de Montaigne cuida de dar importância (como hoje fazem Viveiros de Castro ou Manuela Carneiro da Cunha, por exemplo) aos discursos do prisioneiro e do matador. Falar, dizer, enunciar, eis o verdadeiro ato de sacrifício. A palavra do inimigo é morta, seu discurso é espalhafatosamente dividido. Seu jeito de dizer produz a transformação que é o mote (ou a [des]razão) das sociedades indígenas (Chaumeil 2005).

Capítulo III

A SEGUNDA PARTIÇÃO

De acordo com os estudiosos Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia (1973) é provável que Fernão Cardim tenha nascido no ano de 1549. Sabe-se que entrou na Companhia de Jesus pelo ano de 1566 e que em 1583 seguiu para o Brasil. Em 1601 foi aprisionado pelo pirata inglês Francis Cook que lhe tomou os manuscritos do *Tratado da Terra e Gente do Brasil*. Quase não há que dizer acerca de sua vida porque não nos chegou muito material a respeito. Apesar, é certo que por volta de 1604 foi libertado do cárcere e voltou ao Brasil quando pelo ano de 1625, próximo de Salvador, encontrou a morte. Foi professor de Antonio Vieira. O texto de Fernão Cardim sobre o Brasil foi publicado, pela primeira vez, em inglês, no ano de 1625. Apenas muitos séculos depois seria publicado no idioma original. A tradução ficou a cargo de Samuel Purchas, organizador de uma célebre coletânea de textos de viajantes.

O tradutor inglês nasceu, talvez, em 1577 e estudou em Cambridge até o ano de 1600. A partir de então foi vicário e, tempos depois, em Londres, passou a coletar documentos de geógrafos e viajantes e traduzi-los para o inglês, preparando a coletânea que lhe asseguraria a fama, intitulada *Purchas his Pilgrims* que começou a publicar em 1613.

No quarto volume da obra, das páginas 1289 a 1320, encontra-se o trabalho de Fernão Cardim sob o título *A treatise of Brasil written by a Portugal which had long lived there*. Algumas páginas adiante, no volume de Purchas, existe um outro texto ainda sem autor definido, mas provavelmente de Cardim, intitulado *Articles touching the dutie of the Kings Maiestie our Lord and to common good of all the estate of Brasil*. Trata-se, como vimos acima, duma seqüência de sugestões ao rei de Portugal a fim de garantir a sobrevivência dos grupos indígenas.

De toda forma, de um lado temos um autor perfeitamente católico, um jesuíta, preocupado, entre outras coisas, com o sucesso da missão evangelizadora. De outro, apesar de tratar-se dum tradutor (que é, sempre, um autor) temos um anglicano fervoroso, vicário de Eastwood, que se encanta, pela vida toda, com relatos e histórias extraordinárias.

Assim como, com facilidade, opus os dois autores não é difícil também opor as suas obras no que diz respeito ao canibalismo. Desta feita, se Fernão Cardim é entusiasta da missão e procura enxergar um indígena que come da carne dos seus não pela crueza ou maldade de seu espírito, mas como um resquício de religiosidade, Samuel Purchas os vê apenas pelo prisma duma alteridade diametralmente oposta ao europeu, uma criatura esquisita, mais ou menos como os gregos descreveram os cinocéfalos das montanhas da Índia (White 1991). Ambos tratam da religião indígena dum ponto de vista distinto: o primeiro incomoda-se com o ateísmo tupinambá, ao passo que o segundo coloca anjos e demônios onde não os viu Cardim; para recordar um pequeno exemplo que já demos, onde o padre jesuíta escreve: “mas sabem que têm alma e que esta não morre”, o vicário anglicano traduziu “And they say that the soules are converted into devils” (1625, IV: 1289-1290).

Importa que resgatemos muito rapidamente o quanto disse até o momento. Meu propósito é demonstrar as transformações do selvagem canibal na literatura tupinológica, provando que se empreendeu sucessivas dicotomizações da figura do antropófago ao longo dos textos. Uma primeira destas dicotomias, encontramos-las nas obras de dois autores que se odiavam mutuamente, a saber: André Thevet e Jean de Léry. O primeiro promoveu uma série de explicações para o canibalismo tupinambá, e evoluiu da vingança *ontológica* ao culto ancestral; o segundo, por seu turno, não viu senão vingança. Isto é importante porque existe aqui a oposição de um canibal religioso para um canibal nobre que reflete claramente a oposição entre o mundo católico de um dos autores e o mundo protestante do outro. Assim, se num primeiro momento o canibal é um ritualista, depois não passa duma paródia ao rito cristão da Eucaristia.

Com Fernão Cardim e Samuel Purchas as coisas não são muito diferentes. Mostrarei, ao longo deste capítulo, de que forma para o jesuíta português o canibalismo tupinambá é uma expressão dum resquício de religião e, também, um mote político para que se empreenda a defesa da figura indígena dos maus tratos dos colonizadores. Por oposição, o texto de Cardim, em mãos de Samuel Purchas, perde algo de seu conteúdo: não se trata mais de utilizar-se da noção de sacrifício a fim de justificar ou entender o canibalismo tupinambá; a partir do autor inglês, a antropofagia não passa dum costume desastrado e truculento que atesta, visivelmente, a selvageria dos indígenas da costa brasileira.

O canibal de Fernão Cardim

O texto de Fernão Cardim que trata diretamente dos Tupinambá intitula-se *Do princípio e origem dos índios do Brasil*. Em português, apareceu pela primeira vez no ano de 1925, isto é, trezentos anos depois da primeira aparição do texto em inglês. Fernão Cardim é conhecido sobretudo pela descrição acurada dos costumes e jeitos de viver dos indígenas da costa brasileira no último quartel do século XVI (lembramos que seus papéis e rascunhos lhes foram roubados no ano de 1601 pelos corsários ingleses). O texto, apesar de ter pouco mais de 20 páginas, foi bastante apreciado por eruditos e estudiosos do Brasil como, por exemplo, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. Florestan Fernandes fez um largo uso dos escritos de Cardim, como também Estevão Pinto e uma porção considerável de outros etnólogos.

Detenhamo-nos, rapidamente, no título da obra: *Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*. Trata-se, evidentemente, duma vindicação dos costumes religiosos dos indígenas. Fosse um tratado do ateísmo tupinambá e intitular-se-ia outra forma. Quer dizer, é encontrável em Fernão Cardim, mais ou menos, tudo quanto havia nas cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, quer dizer: a vacilação entre se afirmar o ateísmo dos índios ou a busca desenfreada de pequenos rasgos de sentimento religioso que justificassem um processo de evangelização (Pompa 2003)⁴⁷. Fernão Cardim queixa-se, de-

⁴⁷ É um pouco como querem Bernand e Gruzinski (1992): também os textos de Las Casas tiveram este mesmo propósito. Mais: tentaram mesmo “atenuar” o canibalismo indígena: “Las Casas quer tornar o sacrifício humano menos estranho, menos excepcional para o espírito de seu leitor, e lembra que esse sacrifício não está totalmente ausente da própria religião cristã. De modo análogo, no capítulo anterior, Las Casas reconciliava seu leitor com a idéia de caniba-

certo, mas não aos berros como um Manuel da Nóbrega ou um Luís de Grã. Mas afinal, por que importa o autor do *Tratado da Terra e Gente do Brasil*? Decerto pelo valor etnográfico das suas observações e registros. Escreve sobre religião indígena, seus casamentos, de como dormem, comem ou se vestem, de que maneira matam os seus prisioneiros e, também, quais são as suas línguas e as armas que usam. Não se trata de informações esparsas como nos textos dos primeiros jesuítas (excetuando-se o *Diálogo da conversão do gentio* e *As informações do Brasil*) que constituem apenas cartas ou queixumes.

Logo no primeiro parágrafo, Fernão Cardim escreve que “este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo” (1978: 102). Começa, claramente, pela mesma retórica antitética presente nas cartas dos primeiros jesuítas, porque segue por descrever as “notícias” que têm os indígenas do dilúvio e dum casal de heróis que dele fugiram e deram origem aos homens. Quer dizer, não conhecem coisa alguma do princípio do mundo, mas falam num dilúvio e, coincidentemente, num casal primitivo, um Adão e uma Eva tupinambá que deram origem aos indígenas. Esta retórica da antítese, bastante comum entre os jesuítas, tem que ver com a dificuldade de se compreender a (ir)religião dos Tupinambá. Antes que encontremos o canibal de Fernão Cardim, prossigamos algo mais pela descrição da qualidade retórica do texto do padre português.

Linhas abaixo, descobrimos a famosa assertiva:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu, nem se há pena nem glória depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino (1978: 102)

Parece que estamos tratando com empiristas britânicos pouco de acordo com o anglicanismo ou outra religião qualquer. Mas se trata dos Tupinambá. Não bastasse a frase negar o título do texto, pouco adiante Cardim expressa, como os demais jesuítas:

mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra cousa senão bailar; (1978: 102)

lismo, contando casos em que espanhóis, impelidos pela fome, tinham comido o fígado ou a coxa de um de seus compatriotas (Todorov 2003: 186).

E agora? O problema é, um pouco, o quanto acima disse acerca do *atheism facile*. Simples demais, o ateísmo às vezes atribuído aos Tupinambá, deriva da estreiteza de *la pensée chrétienne*. Agora vejamos: Fernão Cardim, como todos os outros jesuítas, têm um seriíssimo compromisso com a evangelização. A história do Evangelho nas Selvas, para tomar o título de Fagundes Varela, é, antes de qualquer coisa, uma história de incompreensão. Cristina Pompa mostrou já (2003) que o contato entre jesuítas e indígenas no século XVI engendrou um complicado processo de tradução. As conseqüências deste encontro e das discussões sobre a religião dos índios para a interpretação do canibal tupinambá são visíveis.

Quando tratamos com Cardim (ou qualquer outro jesuíta) deve-se perceber que se fala ou menciona as práticas canibais não é com outro sentido que não o de André Thevet: a descrição dum complexo ritual que tem razões religiosas.

Por isso, logo no início do capítulo intitulado “Do modo que este gentio tem acerca de matar e comer carne humana” afirma que quando tiram a vida dum inimigo os Tupinambá o fazem com alentada cerimônia. O canibal de Fernão Cardim é um honrado, um guerreiro portentoso e brilhante, mas que não chega aos pés daquele que vai matar. Em Cardim, como em todos os jesuítas que trataram a questão do canibalismo tupi, a vítima tem um *status* maior e mais valoroso que o do próprio executor. Em André Thevet e Jean de Léry, por exemplo, isto não acontece. Apesar de um ou outro elogio à bravura da vítima, a grande honra está em comer da carne do outro. Para Fernão Cardim, ao contrário, honrada e verdadeiramente nobre é a vítima. Vale recordar que a descrição minuciosa do rito antropofágico em *Do princípio e origem dos índios do Brasil...* é das mais detalhadas, pavorosas e belíssimas. Se tomamos, pois, as descrições jesuítas do repasto canibal dos tupinambá, sem muito esforço é possível isolar um fato importante: opõe-se diametralmente aos demais relatos (de franceses ou alemães católicos ou protestantes) no trato com a vítima. Muito rapidamente, observemos o que escreveu Cardim acerca do prisioneiro que vai morrer em sacrifício:

Ao quarto dia, em rompendo a alva, levão o contrario a lavar a um rio, e vão-se detendo para que, quando tornarem, seja já dia claro, e entrando pela aldea, o preso vai já com o olho sobre o hombro, porque não sabe de que casa ou porta lhe ha de sair um valente que o ha de aferrar por detraz, porque, como toda sua bemaventurança consiste em morrer como valente, e a cerimônia que se segue é já das mais propinquas à morte... (1978: 116)

...e às vezes o faz [resistir aos golpes do matador] de maneira que, afastando-se o primeiro [o matador] como cansado em luta, lhe succede outro que se tem por mais valente homem, os quaes ás vezes ficão bem enxovalhados, e mais o ficarão, se já a este tempo o captivo não tivesse a pêa ou grilhões (1978: 116)

Há outros tantos exemplos da valentia da vítima em enfrentar o executor furtando-se dos golpes na literatura jesuítica que iriam outras tantas páginas para que pudesse recolhê-las. Antes de dizer onde quero chegar, preciso afirmar que a vítima, esta, sabe o tempo todo que vai morrer. Demonstra valentia e heroísmo, mas, ao mesmo tempo, ciência do seu destino. Fernão Cardim atesta o tempo todo que a vítima não esboça qualquer tentativa de fuga ou ato de ataque pela duração das cerimônias sacrificiais. Mais que isso, se quer faz questão de escapar metendo-se pelo mato enquanto aguarda seu destino. Para que não fiquemos apenas em Cardim, vão dois exemplos de outros jesuítas acerca da valoração da vítima:

Y un dia antes que le maten, lánvalo todo, y el dia siguiente lo sacan, y pónenlo en un terreno atado por la cintura con una corda, y viene uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diziendo que de los valientes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes. (Do Pe. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra. Baía, Agosto de 1549, CPJB I: 152)

Mas pouco aproveitei, que ele não quis ser Cristão, dizendo-me que os que nós outros batizávamos não morriam como valentes, e ele queria morrer morte formosa e mostrar sua valentia, em o terreiro atado com cordas mais longas pola cinta que três ou quatro mancebos têm estiradas, começou a dizer: “Matai-me, que bem tendes de que vos vingar em mim, que eu comi o fulano vosso pai, a tal vosso irmão e a tal vosso filho” – fazendo um grande processo de muitos que havia comido destoutros, com tão grande ânimo e festa, que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto (Anchieta 1565: 223-24)

Mas vamos ao que importa: que tem a ver o fato de os jesuítas valorizarem tanto a vítima do sacrificio tupinambá e guardarem pouquíssimas e escassas palavras de louvor para os matadores, com sua interpretação do canibalismo?

Ora, quem é a grande vítima, o maior dos cordeiros mortos por um algoz humano na tradição cristã que não o próprio Cristo? Não admira, pois, que jesuítas se esforcem, o tempo todo, em valorizar a vítima do dos tenebrosos ritos antropofágicos tupi. Trata-se, outra vez, dum

artifício metafórico a fim de descrever o canibalismo. Desta vez, porém, não centrado nos paralelos com os ritos católicos da comunhão, mas na descrição do próprio holocausto e *sacrifício* do resignado Jesus Cristo que, à maneira da vítima tupinambá, conhece seu destino e não foge dele.

Há, assim, uma explicação para que Samuel Purchas, um anglicano dedicado, não tenha atentado contra o escrito de Cardim modificando-lhe nesta particular. Caso houvesse o jesuíta português, assim como André Thevet, por exemplo, dedicado mais atenção à devoração do inimigo que a sua morte, estabelecendo paralelo entre o rito eucarístico e o canibalismo, decerto Samuel Purchas (que não é sempre um tradutor fiel como mostrarei) perder-se-ia em conjeturas e paródias (como fez Jean de Léry a propósito do texto do autor franciscano) a fim de bater-se com o catolicismo. Apesar, o artifício jesuítico de mais dar atenção à morte da vítima que ao próprio canibalismo, passou despercebido pelo crivo anglicano do vicário inglês sempre tão severo (como mostrarei adiante).

Existe, contudo, em Fernão Cardim outros passos que de maneira distinta comprovam o interesse do autor pela compreensão da prática canibalesca como um ato de sacrifício e não como um despropósito selvagem ou brutal. À página 117 da edição de 1978 do *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, escreve o padre jesuíta que o matador parece uma “pomba branca” e que usa certas penas às costas “como azas de Anjo”: a simbologia cristã, a pomba do Espírito Santo, e o Anjo, não é sem razão. O rito indígena da devoração da carne do inimigo é, quase, um rito cristão. O apuro descritivo do jesuíta português, pela extensão do texto, permite-lhe sem muito mais claro quanto a esta dimensão sacrificial das práticas antropofágicas que os seus pares, autores de textos mais curtos e, em geral, cartas. Cabe aqui lamentar, por tudo isso, o extravio de certa obra de Manuel da Nóbrega intitulado *Contra a antropofagia*, possivelmente escrita no estilo mais combativo dos apologistas cristãos.

Vale lembrar que não se trata, nos jesuítas, de precisamente *comparar* o sacrifício cristão ao dos Tupinambá, mas tentar apreender o significado ou o contexto desta prática indígena nos termos estreitos da *pensée chretienne*. Daí, deriva uma consequência bastante conhecida: o envolvimento político dos jesuítas na proteção dos indígenas para que garantir alguém que converter. Buscar respaldo religioso nas práticas tupinambá equivalia a demonstrar que eram gente e confirmar a conhecida sentença de Cícero de que não há povo, por bárbaro que seja, que não tenha manifestações religiosas. Estranho como esta conclusão passa

do texto de Cícero a pena dos jesuítas ou protestantes ou demais católicos e desta a dos antropólogos. Malinowski, por exemplo, talvez inconscientemente, repete quase que palavra por palavra a sentença do filósofo romano no início de *Magia, ciência e religião*. O contexto, decerto, é outro, mas não a consequência da idéia: anos mais tarde, leitor de Malinowski, de Jean de Léry e de alguns jesuítas, Florestan Fernandes, apesar de não se servir das palavras de Cícero, busca desesperadamente um culto ancestral que justifique o canibalismo tupinambá e lhe encontre a religião. A história da metáfora cristã do canibalismo, dos rituais quase eucarísticos que André Thevet pretendeu entre os Tupinambá, passando pela divertida paródia que Jean de Léry faz na *Histoire...*, para terminar, por hora, nas páginas apologéticas dos jesuítas, é uma história de transformação. Não, decerto, conceitual, porque a metáfora essencialmente permanece a mesma, mas da ordem da comunicação: a mensagem muda de um autor para outro, dirigida sempre por uma intenção peculiar. É o caso, por exemplo, da tradução que fez Samuel Purchas, o vicário anglicano de Essex, do trabalho de Fernão Cardim *Do princípio e origem dos índios do Brasil*. Existe verdadeiramente sensível uma transformação do selvagem no texto, orientado pelas veleidades religiosas do tradutor. Observemo-lo em mais detalhes para perceber esta segunda partição ao meio do canibalismo tupinambá.

Samuel Purchas: os canibais são cães que rezam

Num primeiro exemplo que dei já na introdução e que repeti há pouco, é possível notar que o vicário anglicano Samuel Purchas não foi homem de meias palavras ou vacilações. Não se ocupa se quer em manter, nalguns pontos, as impressões e dúvidas de Fernão Cardim acerca da religião dos Tupinambá. Além, evidentemente, do exemplo dos demônios que enxerga Purchas onde Cardim decididamente não os vê, temos, por exemplo, que assim escreve o jesuíta português:

Não têm nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem *Tupã* é o que faz os trovões e relâmpagos, e que este é o que lhes deus as enxada, e mantimentos (1978: 103).

Samuel Purchas (1625:1290), assim traduz o trecho: “They say the Tupan is the thunder and lightning”. Quer dizer, escusa-se de manter, como Fernão Cardim, a sutilíssima distinção entre o deus e o heróico-civilizador. Certamente tampouco encontramos o último no texto origi-

nal, mas descobrimos (e as cartas jesuíticas o confirmam) que não há deus ou divindade tupinambá e, certamente, não o foi Tupã. Costumeiramente severo, Samuel Purchas não consegue compreender a retórica antitética jesuítica e, conseqüentemente, que ora tenham e ora não tenham religião os Tupinambá. Para decidir a questão, sempre tentando manter-se fiel ao texto original, em alguns momentos intercala generalizações e simplificações, como acima mostrei. Tupã é o próprio raio e, simultaneamente, o trovão. Os indígenas, em Samuel Purchas, têm uma “mente muito mais teológica” que entre os jesuítas. Isso se explica facilmente porque os últimos tentaram apreender os Tupinambá de acordo com padrões do gentio da antiguidade clássica, ou melhor, o que criam constituir este gentio. Samuel Purchas, de outro lado, não se ocupa em *entender* coisa alguma. Não quer enfrentar a alteridade e compreendê-la em termos de aprender ou não a religião de Cristo. Pelo contrário, escreve a serviço da curiosidade popular dos seus leitores. Precisa, é bem verdade, oferecer-lhes um quadro inteligível e simplificado do outro mundo. Este é, de modo geral, o caráter de toda a sua obra: uma coleção eletrizante de relatos de viagens, naufrágios e aventuras. Por isso, não pode haver em Purchas vacilo ou indecisão. A informação tem de estar disponível com clareza e sem mais delongas. Os Tupinambá, portanto, encaram Tupã como sua divindade e mais que acreditar na imortalidade da alma, sabem que elas se tornam demônios. Na tradução de Samuel Purchas deste trabalho de Cardim os termos *sacrifício* ou *ritual* quase desaparecem. Já não se fala em “Creador”, mas “Boss” ou “Ghost”. Noutros textos do mesmo livro de Purchas no qual se encontra a sua tradução de Cardim, podemos ver que ao referir-se a Deus, o inglês utiliza-se do termo “Lord”.

Permita-me o leitor recordar que no mesmo IV volume, Samuel Purchas dispôs o texto de Anthony Knivet, um pobre marinheiro inglês que seguiu Thomas Cavendish numa malfadada aventura de circunavegação no ano de 1591. A armada do poderoso capitão foi parar às costas do Brasil devido às más condições do tempo e encontrou-se, a julgar pelos relatos de Knivet, mesmo que brevemente, com os canibais brasileiros. O tom do escritor inglês nas *Narrativas admiráveis e estranhas aventuras* tem que ver com Samuel Purchas. Decerto não por acaso. O texto de Anthony Knivet é o mais completo dos panteões de deuses e demônios atribuídos aos Tupinambá. Se nos tivesse subsistido apenas o seu relato, o lugar dos indígenas do século XVI na etnologia não seria outro que durkheiminiano. Há, de fato, pouca controvérsia e muitos demônios no que diz respeito à religião dos Tupinambá nas *Narrativas admiráveis*. Não se pode saber se Samuel Purchas leu o trabalho de

Anthony Knivet antes de traduzir o trabalho de Fernão Cardim, mas é muito provável porque o jesuíta português, no texto original, nomeia 4 diabos Tupinambá, ao passo que Purchas dá cinco nomes, os quais aparecem também em Anthony Knivet.

Samuel Purchas descobriu o relato de Knivet entre os papéis dum seu predecessor na recolha e tradução de relatos de viagens. Assim que o leu não hesitou em pô-lo a público. Mas que tem isso a ver com Fernão Cardim e a partição ao meio do canibal tupinambá? Como já mostrei, à maneira do marinheiro inglês, Samuel Purchas encontra facilmente uma religião tupinambá. Isso tem que ver, também, com o fato de que as preocupações Purchas com a evangelização das populações distantes são quase que nulas. Não se pode esquecer que o grande organizador anglicano publicou seus trabalhos, de acordo com Lesley Cormack em *Charting an empire* (1997), numa época em que o comprometimento com o Império Britânico era garantia de sobrevivência. Se atentarmos para esta ótica, a seleção de Purchas orienta-se para fins colonialistas. Num ambiente assim, não há espaço para os canibais tupinambá se não como emblemas ou símbolos de selvageria e animalidade.

Um panfleto político na coleção de Purchas

Há um texto português, cujo original perdeu-se, e que consta da coleção de Samuel Purchas, do mesmo volume quarto. É um texto bastante curto que, presume-se, pertence, também a Fernão Cardim. É bastante provável que Samuel Purchas tenha comprado também este manuscrito dos piratas que prenderam o jesuíta português. Intitula-se *Articles touching the dutie of the Kings Maiestie our Lord and to common good of all the estate of Brasil*, e é obra dum padre de origem portuguesa.

Trato deste texto porque vem a confirmar perfeitamente o quanto disse até o momento acerca dos canibais e dos jesuítas. Não que nosso autor nos informe sobre as práticas canibalescas dos Tupinambá. Absolutamente. Mas não cansa em tecer elogios à natureza indígena. O clímax da indignação do padre, notamo-lo na pergunta, um tanto retórica, que formula desafiadoramente: *Who are the cannibals?* É que acusa os colonizadores das mais cruéis atrocidades contra os indígenas.

No artigo de número 5, o autor desconhecido descreve, rapidamente, que os indígenas, a partir da chegada dos padres da companhia, por exemplo, batizam-se, casam-se e seguem, perfeitamente, os costumes cristãos e, por isso, são gente e podem servir aos desígnios de Cristo. A verdade é, de acordo nosso autor, eles poderiam ser “instruc-

ted in matters of faith”⁴⁸ (1625: 1324). O texto me lembra muito a *Brevisima relación* de las Casas. Nesta mesma página aparecem indígenas perseguidos pela sanha dos colonos e mortos às pencas, com os corpos dependurados em árvores ou esquartejados e as mãos e os pés cortados em sinal de castigo.

Mas qual a implicação disto tudo? Lamentavelmente não posso ver de que forma a tradução de Samuel Purchas alterou o texto original, de forma que, para não me aventurar em conjeturas e imaginações, resta-me tratar do que tenho às mãos. É provável que o teor do texto original seja este mesmo: o grande Fernão Cardim, provincial jesuíta, (caso lhe pertença mesmo o texto) conclama o rei de Portugal para que proteja os indígenas das atrocidades dos colonos. Decerto, não se ocupa, para nossa tristeza, em descrevê-los (talvez porque o fizera com competência no *Do princípio e origem...*), mas redige uma verdadeira diatribe contra leigos que tinham trato com os indígenas. A bem dizer, confirma o quanto disse na medida em que mostra que para os jesuítas não se tratava de chamar os Tupinambá canibais a fim de justificar-lhes a extinção. Antes, buscava-se, pela utilização da metáfora cristã da Eucaristia, encontrar nos índios quaisquer resquícios de sentimento religioso que justificasse a sua evangelização. Assim, não espanta que um Fernão Cardim saia em defesa das tribos brasileiras contra sua dizimação. Samuel Purchas, de outro lado, não dá qualquer atenção a este fato. Inclui, decerto, o texto, mas apenas para garantir a sua coleção de *mirabilia* a variabilidade necessária para o sucesso das publicações desta ordem.

Finalmente, vale compreender que esta segunda dicotomização do canibal tupinambá tem que ver, também, com a religião e diz respeito a dois mundos bastante distintos, a saber: o católico e o anglicano.

De um lado, temos um padre jesuíta tomado de preocupações com o destino indígena; de outro, um vicário anglicano que busca o registro do que há de estranho entre os povos. O canibal do jesuíta português, como o de Manuel da Nóbrega ou Anchieta, por exemplo, é uma personagem importante num simulacro da paixão de Cristo: é o algoz, decerto, enquanto que a vítima ou o prisioneiro faz às vezes do filho de Deus. Curiosamente, trata-se dum processo complexo de tradução: é a maneira dum Fernão Cardim entender o que se passa nas selvas entre os indígenas desta tribo curiosa que parece não ter religião. Já o canibal de Samuel Purchas é um cão que reza, uma criatura selvagem e estranha que tem lá seu panteão de deuses e demônios. Há uma transformação

⁴⁸ [instruídos nos problemas da fé].

considerável entre o antropófago do jesuíta e do anglicano: medimo-la pelo grau de comprometimento do autor do texto com a realidade ameríndia. Quer dizer, os interesses de Fernão Cardim lhe permitiram compreender o rito antropofágico como um rito sacrificial, ao passo que o entendimento colonialista de Samuel Purchas, um entusiasta do império britânico, deu-lhe os subsídios necessários para a descrição descomprometida e negativista do canibal tupinambá através duma tradução pelo menos curiosa do texto de Fernão Cardim.

Capítulo IV

A TERCEIRA PARTIÇÃO

Nem xadrez, nem histeria

Que imagine o leitor não um tabuleiro de xadrez sobre o mapa da América, ou os ataques de Freud à histeria, mas um visconde italiano montando um grande cavalo e seguindo para um embate contra os turcos: a seguir, uma bala de canhão lhe arrebenta em dois: mas não morre. Então, imaginemos um canibal tupinambá atingido por uma bala de canhão. Partido em dois pela religião, a bala de canhão desta minha fábula, segue pela história da etnologia sul-americana como uma figura sempre dúbia, até que às mãos de William Arens praticamente deixa de existir.

Esta outra partição, a terceira, claramente determina os destinos da etnologia tupinambá: seguiu-se, por um lado, as admoestações de Francisco Adolfo Varnhagen, um célebre historiador que pretendia razões ontológicas e vingativas para a prática canibalesca; por outro lado, José de Alencar, o famoso romancista e político cearense, escusou-se dessa interpretação, postulando, outra vez, uma religião dos Tupinambá.

Decerto se olhamos atentos a história da interpretação do canibalismo tupinambá, deparamos com uma clara dicotomização que se repete sucessivamente ao longo da publicação de obras de literatura tupinológica. Quero com isso dizer que existe certa continuidade (e pouquíssima variabilidade) nas interpretações da prática antropofágica entre os indígenas do Brasil do século XVI. A novidade não será a obra de Eduardo Viveiros de Castro, apenas uma extremação (importantíssima, é verdade) da vertente assinada com clareza por Francisco Adolfo Varnhagen, mas o às vezes detestável (porque noutros momentos digno de louvor) trabalho de William Arens.

Ao longo deste capítulo pretendo mostrar de que maneira os trabalhos de Francisco Adolfo Varnhagen e José de Alencar inserem-se ao longo de uma linha de continuidade interpretativa que remonta aos textos de cronistas, viajantes ou jesuítas, e determinaram os destinos da etnologia ameríndia posterior.

O visconde e o índio

No ano de 1816, em 17 de fevereiro, nasceu Francisco Adolfo Varnhagen, no estado de São Paulo. Seu pai foi alemão e sua mãe portuguesa. A infância, passou-a em Portugal bem como a juventude e, conseqüentemente, formou-se por lá. Desde bastante jovem dedicou-se ao estudo da História do Brasil, apesar de, decididamente, nunca demorar-se em terras brasileiras. Em verdade, o maior tempo dos seus dias, passou-os na Europa e, principalmente, metido na Torre do Tombo, cuja descoberta foi, sem qualquer dúvida, o que de mais importante lhe aconteceu. A partir de então, passou a preparar as edições de uma série nem um pouco desprezível de textos e obras que diziam respeito à História do Brasil. Alternava a redação de artigos ou da grande obra que o deixou famoso (*História geral do Brasil*) com serviços e missões diplomáticas, pelo que o imperador do Brasil, Dom Pedro II, deu-lhe o título que o ostentou com orgulho a vida toda de Visconde de Porto Seguro. Em 1840 escreveu o que chamou de “Crônica do descobrimento”, uma curiosa variação (com pretensões de monografia histórica) da carta de Caminha que Francisco Adolfo Varnhagen descobriu na Torre do Tombo. *História geral do Brasil* veio a lume no ano de 1854 e foi reeditada diversas vezes. Trata-se dum trabalho de vulgarização histórica que pouco tem que ver com os trabalhos que o autor vinha desenvolvendo. Apesar, é onde mais se demora no trato do canibalismo tupinambá.

A argumentação do historiador Varnhagen a respeito da antropofagia dos indígenas do Brasil tem que ver, diretamente, com leituras antigas de Heródoto que o autor fizera na juventude.

Antes que me atenha com mais cuidado ao texto da *História geral do Brasil*, siga por um trabalho que publicou em 1876 no qual dá forma definitiva as suas conjecturas acerca do parentesco entre os citas de Heródoto e os Tupinambá do Brasil, intitulado *L'origine touranienne des américainins tupis-caribes et des anciens égyptiens*. Francisco Adolfo Varnhagen, ao longo de toda a sua vida, foi um polemista virulento e autor combativo. Na década de 70 decidiu-se por refutar, de uma vez por todas, a teoria de Martius, o insigne estudioso do Brasil, segundo a qual os indígenas brasileiros derivavam todos de um berço comum: o Paraguai:

La grande nation des tupi, qui, déjà fractionnée en bandes sous les noms de tupi-n'ambás, tupi-n'aês, tupi-n'ikis, carijós, guaranis et bien d'autres, avait envahi, du nord vers le sud, tout le territoire actuel du Brésil et du Paraguay⁴⁹ (1876: 01)

Decerto, para o visconde de Porto Seguro os Tupinambá não eram autóctones. Mas de onde teriam vindo? Na *História geral do Brasil* ocupa-se de lhes encontrar parentesco, como já disse, com os citas de Heródoto. Num texto anterior, porém, trata de conjecturar, servindo-se dum argumento antropológico *avant la lettre*, a terminologia de parentesco, que os Tupinambá tem uma remota origem egípcia. O texto do qual falo é, precisamente, os famosos *Comentários* a uma edição de 1851 do trabalho de Gabriel Soares de Souza:

Temos idéia de haver lido que o uso antigo de chamar-se a gente por tios procede do tempo dos fenícios e dos egípcios. Sendo assim teríamos nestes fatos mais um ponto de contato para a possibilidade de relações de outrora entre o Egito e a América, acerca do que Lorde Kingsborough apresentou tantas probabilidades. É certo que a mesma expressão Tupi quer dizer tio. (1851: 408)

A acreditar no visconde, portanto, os indígenas da América teriam origem africana, mais precisamente, egípcia. Para Laura Nogueira Oliveira:

⁴⁹ [A grande nação dos Tupi, que já fracionada em diversos bandos sob os nomes de tupinambás, tupinaês, tupiniquins, carijós, guaranis e tantos outros, invadiu, do Norte ao Sul, todo o território atual do Brasil e o Paraguai].

Segundo Varnhagen, ao se estudar e comparar os hábitos, os utensílios, as tradições e, sobretudo, a língua dos tupi com aqueles dos povos do mundo antigo, seria possível verificar a existência de profundas similitudes. Tais semelhanças seriam fornecidas sobretudo pelos estudos filológicos, que teriam permitido a ele encontrar, na língua tupi, várias palavras similares a gregas e latinas (2000: 107)

Assim, Francisco Adolfo Varnhagen, um verdadeiro erudito, cuidava de servir-se dos métodos filológicos a fim de comprovar o quanto dizia. Neste sentido, não há novidade no autor da *História geral do Brasil* que não os seus delírios de origem dos indígenas brasileiros.

Certamente não buscava mais nas análises que fazia das línguas indígenas que provas de seu parentesco com a cultura grega ou latina. Desta feita, buscou a vida toda similitudes entre os termos de parentesco ameríndio e os da Grécia antiga ou do Egito. Pode-se conjecturar que isto tinha a ver com o compromisso do visconde, sempre sucumbindo ao “seu instinto de veneração e respeito dos magnatas, poderosos, das instituições consagradas e das cousas estabelecidas” (José Veríssimo 1998 [1906]: 240) pretendeu origens mais “nobres” para os indígenas brasileiros. Por pouco não se insere, é verdade, numa vertente bastante comum no século XIX brasileiro: o indianismo nacionalista. Digo “por pouco” porque de fato um indianista exaltado não escreveria “alcatéia” de índios referindo-se a uma tribo qualquer. Varnhagen não gosta, decididamente, dos indígenas do Brasil.

Mais que isso, não lhes respeita ou defende (como um José de Alencar, um Gonçalves Dias ou um detestável Machado de Assis da fase romântica). Mas, ainda assim, pode-se chamá-lo nacionalista: porque enxerga os índios como uma terrível e inevitável mácula na história nacional, mas, precisamente por sua inevitabilidade é que busca, de todo jeito, beirando às vezes o ridículo, um parentesco distante entre eles e os egípcios ou gregos ou citas. Porque não lhe aprazem os índios é que acredita que são uns degenerados, um bando de selvagens que, por seu isolamento, tornaram-se feros e bestiais.

Apesar, como resolver a questão: vieram de onde, afinal, os Tupinambá? Gregos, egípcios, fenícios ou citas? Se atentamos cuidadosamente à *História geral do Brasil*, podemos ler: “Quando a Grécia, herdeira da antiga civilização fenícia, babilônica e egípcia, era o foco da ilustração...” (1975: 59). Assim, há de tudo no sangue tupinambá⁵⁰.

⁵⁰ Na mesma *História geral do Brasil*, Francisco Adolfo Varnhagen admoesta que as palavras tupi *tequenó* e egípcia *tekennu* (ambos querem dizer “eis aqui”) têm um claríssimo parentesco

Na questão do canibalismo dos Tupinambá, nosso bom visconde não se utiliza senão do termo *antropofagia* e busca uma explicação não muito original do para a prática indígena. O fato de pretender que os Tupinambá descendam, também, dos citas, os torna severos animais como os de Heródoto. Na obra do historiador grego, lembremos, os citas são descritos como falantes duma língua própria e ordenados de acordo com certa lei peculiar, mas, acima de tudo, como selvagens criaturas comedoras de carne humana. Os Tupinambá de Francisco Adolfo Varnhagen têm lá seu particularíssimo idioma como uma “jurisprudência” idiossincrática. Antes de tudo, porém, como os citas de Heródoto, são animais truculentos. O historiador brasileiro os trata da mesma maneira que o grego aos citas: como gente de outro mundo, homens decerto “porque filhos de Adão”, mas, certamente, estrangeiros. Francisco Adolfo Varnhagen, a fim de caracterizar a antropofagia dos Tupinambá, arisca explicá-la:

A antropofagia não era, pois, motivada pela gula, senão algumas vezes por aberração; era-o pelo prazer que sentiam na desafronta, cujos efeitos faziam extensivos a todas as gerações. (1975: 43)

Vale recordar que, para Varnhagen, os indígenas do Brasil eram todos duma raça estrangeira, alóctone, que, portanto, não poderiam constituir os verdadeiros donos do Brasil, tampouco seus antepassados. O canibalismo, assim, não seria “do Brasil”, mas desta raça violenta que do norte da América desceu até as terras brasileiras. Nos *Comentários* de 1851, dos quais já falamos, escreveu o historiador que “essa raça canibal [os índios do Brasil], não indígena, mas sim invasora e intrusa neste território”, pelo que se nota, rapidamente, as pretensões de Varnhagen. Trata-se dum projeto de resgate da história brasileira do abismo da selvageria. O procedimento do historiador é bastante parecido ao de José Fernando Carneiro anos mais tarde. A diferença é que o segundo vai negar totalmente a prática canibal, ao passo que o primeiro não a nega, até mesmo tenta explicá-la, mas a reputa estrangeira e não da terra do Brasil.

e só vem a confirmar a ascendência antiga dos tupinambá (p.55). A bem da verdade, na *História geral...* o visconde de Porto Seguro postula, muito mais claramente, um parentesco entre os índios brasileiros e o povo cario. Daí o etnônimo indígena *carijó*. Mesmo o formato das canoas tupi, Varnhagen acredita mostrar a ascendência cária dos índios do Brasil. Isto tudo mereceria certamente um estudo detalhado e completo que foge aos limites deste trabalho.

Varnhagen é, apesar de um detrator crudelíssimo dos indígenas, um preocupado em deixar as coisas explicadas. Por isso, acrescenta na questão do canibalismo que:

O instinto de se vingarem era tão excessivo quer se julgavam obrigados a trincar todo o animal que antes os molestara, ainda que fosse sevandija. E se não o podiam conseguir às claras, o obteriam por meio da traição e dos venenos. (1975: 43)

Francisco Adolfo Varnhagen não acredita, deixa-o claro, numa religião dos Tupinambá. São por demais bestiais para tanto. Antes, comem da carne dos inimigos apenas para se vingarem e não como parte dum rito ou culto qualquer. Quer dizer, talvez seja um rito. Mas com um fim em si mesmo. Se atentamos para a terminologia do historiador paulista, descobrimos que ele se refere, muito frequentemente, à prática canibalesca como sacrifício. Apesar, não existe qualquer resquício de idéia de religião transmitida pelo visconde quando trata do canibalismo. Pelo contrário: explica-o, tão somente, pela vingança. Importante é assinalar que Varnhagen intercala argumentos cosmológicos para explicar o rito antropofágico. Não o imagina como um sacrifício a uma divindade ou em honra dos antepassados (e isso é bastante claro), mas como um sacrifício, como já disse, com um fim em si mesmo, a saber: a própria vingança. Quando, na introdução, disse pensar em Varnhagen como um severo profeta dos tempos dum Fernandes ou dum Viveiros de Castro, acredito mesmo não ter exagerado. De fato, representa a transição entre a utilização do termo “sacrifício” apenas como metáfora para sua utilização enquanto categoria explicativa. Varnhagen intui, inteligentemente, que o propósito do canibalismo não é outro que a vingança (esta, talvez, a verdadeira religião dos Tupinambá) e abre um caminho importante para a etnologia ameríndia que vai culminar na crítica dos modelos de religião por Viveiros de Castro (1986; 2002). Creio não exagerar ao escrever que Varnhagen explicou satisfatoriamente o ateísmo dos Tupinambá, ao postular que “como não tinham tradições suas, admitiam com a maior credulidade tudo quanto se lhes embutia” (1975: 45). Quer dizer, percebeu atentamente que crença ou a tradição não fazia parte da sociedade tupinambá.

Talvez possamos, sim, dizer de Francisco Adolfo Varnhagen, que foi um continuador de Jean de Léry, Hans Staden, Anthony Knivet ou Samuel Purchas, ao vindicar a explicação do canibalismo tupinambá pela vingança. Uma diferença importante, contudo, tem de ser assinalada. O historiador paulista garantiu um salto importantíssimo na história

da compreensão do canibalismo na literatura tupinológica, a saber: serviu-se do termo *sacrifício* atribuindo-lhe o real propósito de satisfação cosmológica, e não apenas como uma metáfora para o entendimento da antropofagia dos tupinambá ou para troçar dos costumes católicos. Por outro lado, um seu contemporâneo, José de Anchieta, vai dar o mesmo salto interpretativo, mas em direção oposta: será um continuador, infinitamente mais refinado, de André Thevet, Fernão Cardim ou dos demais jesuítas.

O romancista e o canibal

José de Alencar tem um lado algo diverso do quanto dele costuma-se divulgar. Nascido em Mecejana foi mais que romancista ou péssimo teatrólogo. Coursou Direito em Olinda feito o romântico que foi a vida toda: rabiscava pelas paredes do quarto versos piegas que assinava como Hugo ou Byron. Apesar do temperamento, foi bastante culto. Permiti-me contar, muito apressadamente, as referências que constam do *Ubirajara*; encontrei mais de 20; se não erro, 12 ou 13, aproximadamente, dizem dos Tupinambá; as demais, da fauna e flora do Brasil, quando não duns árabes que menciona. O leitor de William Arens terá notado, certamente, que, sobre os Tupinambá, são mais as fontes do *Ubirajara* que do *The Man-Eating Myth*.

Não quero que pensemos, apesar, no *Ubirajara* sem que tomemos o devido cuidado. Digo-o porque o romance, que chama Maria Cândida Ferreira de Almeida (2002) de *etnográfico*, não pode ser compreendido sem que consideremos as circunstâncias de sua composição. Como bem observa a autora de *Tornar-se outro*, existe, na ficção de José de Alencar uma supressão graduada do homem branco nas narrativas indianistas que começam com *O Guarani*, em 1857. Fê-lo Alencar tomado do ufanismo romântico, não o de J. F. Carneiro ou de Aylton Quintiliano (para o nosso bem), mas o de Garret ou Hugo.

Apesar, o texto do escritor cearense revela uma pesquisa constante e profícua. Não foi por certo um tolo Alencar; antes, sabia, desde o princípio, o que estava fazendo. A vingança não lhe pareceu razão suficiente para a antropofagia. Explicava, é verdade, o assassinio do inimigo. Tão só, contudo, Alencar, que lera o *Univers Brésil* (1839) de Ferdinand de Saint Denis, postulava um propósito alternativo para o canibalismo tupinambá, de ordem mágico-religiosa. Atrevo-me a citar um excerto talvez demasiado extenso duma nota do *Ubirajara*. Creio que a longa citação justifica-se:

Não era porém a vingança a verdadeira razão da antropofagia. O selvagem não comia o corpo do matador de seu pai ou filho, se acontecia mata-lo em combate. Abandonava o cadáver no campo, e apenas cortava-lhe a cabeça para espetá-la em um poste à entrada da taba, e arrancava-lhe o dente para troféu.

A vingança pois esgotava-se com a morte. O sacrifício humano significava uma glória insigne reservada aos guerreiros ilustres ou varões egrégios quando caíam prisioneiros. Para honrá-los, os matavam no meio da festa guerreira; e comiam sua carne que devia transmitir-lhes a pujança e valor do herói inimigo.

Morto o inimigo, não era devorado; antes as mulheres tratavam o corpo e o curavam, moqueando as carnes. Essas eram guardadas; e distribuídas por todas as tribos, incumbindo-se os que tinham vindo assistir à cerimônia, de levá-las às tabas remotas.

Os restos do inimigo tornavam-se pois como uma hóstia sagrada que fortalecia os guerreiros; pois às mulheres e aos mancebos cabia apenas uma tênue porção. Não era a vingança; mas uma espécie de comunhão da carne; pela qual se operava a transfusão do heroísmo. (2005 [1874]: 61-62. n. 8)

Nota-se, de imediato, que não se parece Alencar com ninguém: não diz, decerto, que não houve canibais no Brasil; tampouco que eram como que animais os nossos índios; não se restringe, ainda, a explicar o canibalismo tupinambá apenas pela vingança. De que é um culto José de Alencar não pode restar dúvida; interessa demasiado o quanto diz da antropofagia: tanto pretende que seja um rito mágico ou religioso que compara, quase que como um iconoclasta, a carne do inimigo morto à hóstia cristã. (Uma última palavra sobre os ufanismos de Alencar e José Fernando Carneiro e Francisco Adolfo Varnhagen: se o romântico não nega o canibalismo é porque não lhe acredita degradante, antes o pretende uma religião verdadeira; daí, quer dignificar o indígena brasileiro, mas o faz com tanta sobriedade que não raro convence. J. Fernando Carneiro, de outro lado, fala dum lugar incômodo: um país que pretende mostrar não, certamente, como de selvagens truculentos, mas com uma bela história. O historiador paulista, por outro lado, tomado da vergonha de ter nascido num país de canibais, rechaça a autoctonia da raça dos Tupinambá e lhes procura ancestrais ilustres no povo egípcio, grego ou cario.)

De fato, José de Alencar resgata uma interpretação do canibalismo tupinambá que custou a fazer carreira na antropologia brasileira ou de outro lugar; começa, como vimos, pela vingança, mas não a tem como motor da prática canibalesca tupi. O escritor cearense, ao invés, privilegia um aspecto que muitos ignoraram: o sacrifício. Se o faz, contudo, é porque pouca atenção dá aos testemunhos de Staden ou Léry sobre o ateísmo tupinambá. O vivaz José de Alencar, pasmemos, chega

mesmo a polemizar, batendo-se contra qualquer um diga da irreligiosidade tupi. É um continuador de André Thevet, Fernão Cardim e dos demais jesuítas. É justo que o oponhamos a Francisco Adolfo Varnhagen. Prova disso é que José de Alencar chega mesmo a utilizar-se da metáfora da hóstia cristã para permitir a compreensão do canibalismo dos Tupinambá. Importante é dizer que, como Francisco Adolfo Varnhagen, o autor do *Ubirajara* não se limita a escrever acerca da antropofagia tupi metaforicamente. Antes, fornece-lhe explicações e densifica seu entendimento de *sacrifício*. Para José de Alencar, o sacrifício tem que ver, como vimos pela citação acima, não com alguma vingança ontológica (que não nega, é verdade) mas com fins mágicos bastante claros: tomar do poder, da coragem e da vitalidade do inimigo. Bastante refinado, Alencar chega mesmo a buscar nas práticas antropofágicas tupi, uma semelhança não apenas metafórica, mas de sentido, entre a Eucaristia e o canibalismo indígena: “Não era a vingança; mas uma espécie de comunhão da carne; pela qual se operava a transfusão do heroísmo”.

O procedimento do autor de *Ubirajara* é, em primeiro lugar, refutar qualquer pensador que postule que o índio brasileiro (os que chama tupi, fique claro) saltava sobre as vítimas “para trincar-lhes a carne ainda viva e palpitante”.

Depois duma miúda e inteligente exposição de dois ou três argumentos, passa a dizer do sacrifício que é o verdadeiro motivo da antropofagia. Interessa José de Alencar porque escapou (por razões, evidentemente, cronológicas) da leitura do *Ensaio* de Hubert e Mauss. Não precisa que observemos atentamente, para que notemos que o sacrifício no *Ubirajara* não se destina a nenhuma divindade. Apesar de vindicar uma religião tupi, José de Alencar, livre do esquematismo dos dois franceses tem uma notável flexibilidade. Esclareço que quero com isto dizer que José de Alencar, não por certo um antropólogo, menos ainda um Viveiros de Castro, terminou por intuir, a julgar pelos empolgantes parágrafos da nota intitulada “O suplício”, que para os Tupinambá o canibalismo era vital e constituía um ciclo importantíssimo.

Todavia, infelizmente não escapa à simplória suposição de que comiam os seus inimigos os tupi a fim de tomar-lhes a força ou o heroísmo. Peca ainda por reputar, quase que de antemão, os aimorés carniceiros de verdade. Apesar dos defeitos (lembramos que se trata dum romântico do século XIX) José de Alencar, escreveu um pequeno livro de etnologia nas notas de pé de página do seu romance. Discute, entre outras coisas, (posicionando-se às vezes) a religião tupinambá, os seus ritos e costumes, quando não ensaia um tratado da língua tupi.

Termino, pois, este capítulo fazendo um pequeno resgate do quanto disse até agora a fim de situar as interpretações de Francisco Adolfo Varnhagen e José de Alencar na história da literatura tupinológica. A primeira das partições do canibal tupinambá, recordemos, surgiu do embate violento entre André Thevet e Jean de Léry. Decerto, o primeiro, católico, lançou mão da metáfora cristã da Eucaristia a fim de compreender o quanto ocorria com os Tupinambá. O segundo, de outro lado protestante, parodia o rito católico ao tratar dos indígenas do Brasil em termos do culto eucarístico. Prosseguindo pelos trabalhos dos jesuítas e, principalmente, os de Fernão Cardim, percebeu-se que, através dum procedimento semelhante ao de André Thevet (deslocado, porém, da evocação do rito eucarístico para a valorização da vítima do sacrifício) seguiu-se por compreender o canibalismo tupinambá em termos católicos de sacrifício. Samuel Purchas, o tradutor de Cardim, por sua vez, promoveu a segunda partição ao meio do canibalismo tupinambá, decidindo-se, em sua tradução, por apresentar os Tupinambá como selvagens exagerados, criaturas distantes e supersticiosas. Finalmente, a terceira partição das práticas antropofágicas tupinambá tem que ver, necessariamente, com as obras de Francisco Adolfo Varnhagen e José de Alencar. O primeiro refina cuidadosamente a explicação do canibalismo tupinambá desligada do conceito clássico de religião, *id est*, apenas pela vingança. De outro lado, José de Alencar é um continuador da vertente que busca explicar o canibalismo dos Tupinambá pela religião. A grande importância destes dois últimos autores reside no fato de não mais se servirem da noção de sacrifício apenas como metáfora, mas dando-lhe conteúdo e preenchimento num sistema de significação que envolveria o complexo ritualístico dos Tupinambá.

Capítulo V

DU CÔTÉ CHEZ ALENCAR

Dois caminhos interpretativos do canibalismo tupinambá foram decididamente abertos por Francisco Adolfo Varnhagen e José de Alencar. O primeiro deles tem que ver com um estreitamento entre a prática canibal e a vingança ontológica dos indígenas brasileiros.

O segundo, razão deste capítulo, segue por uma verdadeira preocupação com o estabelecimento de um *corpus* religioso tupinambá, do qual o canibalismo seria apenas uma manifestação. O romancista cearense José de Alencar, vimo-lo, empreendeu uma defesa da religião tupinambá e da prática antropofágica como expressão dum rito religioso. Neste particular seguiu a incipiente formulação de André Thevet dum culto ancestral entre os indígenas.

Existe, pois, um etnólogo principal que seguiu as formulações de André Thevet, Fernão Cardim e José de Alencar. Trata-se do brilhante autor dos *Indígenas do Nordeste*, de 1938. Contudo, é preciso empreender uma pequena separação entre o Estevão Pinto leitor de Lévy-Bruhl e o entusiasta de Florestan Fernandes. O etnólogo alagoano nasceu no ano de 1895, mas bastante moço veio para Pernambuco onde se educou e fez carreira no Instituto de Educação, substituindo seu amigo Gilberto Freyre. Foi autor dum sem número de artigos e livros, entre os quais se destacam *Indígenas do Nordeste* e *Etnologia Brasileira*. No que diz respeito ao canibalismo tupinambá, há dois Estevãos Pinto. O primeiro, um apaixonado de Lévy-Bruhl, o dos *Indígenas do Nordeste*, vindicou uma razão mística para a prática canibalesca, derivada, é ver-

dade, da mentalidade pré-lógica dos indígenas brasileiros. O segundo não tem lugar neste capítulo. De toda forma, manifestou-se tão pouco (apenas numa nota de pé de página numa tradução que fez de Alfred Métraux) que quase não importa. Este último foi um adepto quase que tardio de Florestan Fernandes.

Concentremo-nos, apesar, no aspecto que mantém nosso Estevão Pinto no caminho de José de Alencar. Pode-se dizer, seguramente, que o erudito alagoano professou a teoria de *A mentalidade primitiva*, obra de 1922:

No estudo dos mitos ameríndios devemos ter em vista que os processos lógicos da mentalidade elementar possuem leis próprias e diferentes das nossas. Ao passo que a representação é para o homem civilizado um fenômeno sobremodo cognitivo, essa atividade mental, pouco diferenciada no homem selvagem, está muito impregnada de elementos emocionais e motores (1938: 189).

Em certa nota de rodapé, à mesma página, Estevão Pinto mostra-se conhecedor dos críticos de Lévy-Bruhl, mas ainda assim permanece decidido a segui-lo nos seus estudos. De acordo com Estevão Pinto, pois, os Tupinambá, incivilizados e *diferentes*, tendiam a acreditar “em influências invisíveis”, pelo que seus processos mentais deveriam ser chamados de *místicos*: “De modo diverso do nosso vêem os silvícolas os fatos” (p. 189-190). A grande questão está em que pouco ou nenhum esforço fazem para distinguir a matéria do espírito, pelo que seu jeito de entender o mundo é diverso. Consequentemente, as atividades que realizam (ou a maneira pela qual interagem com o mundo) é pautada pelo jeito como o compreendem. Assim, o conceito de *participação*, neste contexto, ganha muita força. Os Tupinambá não distinguem o coletivo do individual e *participam-se*, confundindo os limites do seu corpo com os limites dum canoa, dum arco e flecha e mesmo dum outro indígena. Num grupo social como este, a religião predomina. Não existe experiência, mas apenas confusão do indivíduo com o objeto. Os Tupinambá de Estevão Pinto, o primeiro, portanto, eram pouco práticos e *sentiam* profundamente a divindade. Daí o rico panteão que o etnólogo alagoano descobre entre os Tupinambá. Eram religiosos, assim, os indígenas do Brasil no século XVI e Estevão Pinto lhes descreve todas as divindades (tomadas do conhecido mito tupinambá registrado por André Thevet).

É bom que cuidemos de observar que o autor de *Os Indígenas do Nordeste* leva as elucbrações de Lévy-Bruhl às últimas conseqüências, quando explica o antropofagia dos Tupinambá:

A antropofagia dos tupis do litoral brasileiro constituía uma prática de significação incontestavelmente mística. Na refrega do combate, quando algum guerreiro inimigo deixava aprisionar-se, surgia, muitas vezes, a questão de saber a quem pertencia o cativo. No direito consuetudinário dos silvícolas, o cativo devia caber àquele que primeiro lhe pusesse a mão na espádua. (1938: 282).

Isto quer dizer que o prisioneiro pertencia àquele que lhe participasse primeiro, tocando-lhe. O etnólogo alagoano segue por muitas páginas a descrição de todo o rito antropofágico como consequência dum complexo religioso derivado da mentalidade pré-lógica dos selvagens.

Mas não é tudo. Existe um outro aspecto do primeiro Estevão Pinto bastante revelador, isto é, que lhe mostra um verdadeiro seguidor de José de Alencar no que diz respeito a formular uma religião dos Tupinambá que lhes justifique o canibalismo. O etnólogo alagoano foi um leitor fidelíssimo de Freud e de outros psicanalistas. Ao longo de todo o seu livro tenta explicar as divindades e costumes dos Tupinambá pela psicanálise das religiões. Contudo, vamos ao ponto: para que se possa por em prática os métodos duma psicanálise da religião é preciso, antes de qualquer coisa, que haja uma religião. Neste aspecto, foi fundamental que os Tupinambá representassem, no Brasil, adeptos de uma mentalidade pré-lógica, pautada pela compreensão místico-religiosa do universo. Todas estas circunstâncias permitiram páginas de Estevão Pinto como a que segue:

Sabemos que há, nos povos primitivos, estreita relação entre as idéias de *deus* e de *pai*. (...) Tupã, todavia, simboliza simplesmente a *imago* paterna, o demiurgo, o ancestral, o antepassado. (...) A idéia de ascensão acha-se sempre associada a de ereção. (1938: 193-197)

Neste contexto de divã, até mesmo o *karaiba* tupinambá passa por um neurótico que não tem as habilidades necessárias para conviver em grupo e acaba originando uma instituição social. Finalmente, a fim de explicar o canibalismo tupinambá e o resguardo do matador, servindo-se dos métodos psicanalíticos, Estevão Pinto escreve:

Um verdadeiro cerimonial expiatório (concretizado nas incisões, no jejum, na abstinência, nas purificações), em virtude das necessidades psíquicas impostas pela ação censora do superego contra os impulsos agressivos do assassino. (1938: 294)

Trata-se, pois, de compensação: o canibalismo tupinambá origina-se das pulsões de violência e ódio que sentem os indígenas; sua regração e

ordenação não são mais que a reação do superego contra os instintos assassinos dos Tupinambá.

Estevão Pinto, apesar dum ou outro excesso, constrói uma importante e curiosa teoria, reunindo pesquisadores tão diversos como James Frazer, Lucien Lévy-Bruhl e Sigmund Freud. De todo jeito, parece não ter deixado herdeiros entre etnólogos, posto que todos os grandes antropólogos posteriores praticamente o baniram de seus escritos e nem mesmo os mencionam. É certo que, por exemplo, as fabulações psicanalíticas de Estevão Pinto pouco ou nada podem render, mas sua opção por Lévy-Bruhl, mesmo depois dos grandes trabalhos de Evans-Pritchard e Malinowski, tem um importante significado, a saber: o etnólogo alagoano como que intuiu, mesmo que tenha seguida por um caminho errado (que desembocou numa desvalorização do pensamento tupinambá), uma distinta racionalidade indígena, cujos pressupostos de crença ou verdade não eram os mesmos que os dos europeus.

Entretanto, como já disse, há dois Estevãos Pinto. O segundo, descobri-o numa nota da tradução portuguesa do trabalho de Alfred Métraux *A religião dos Tupinambá*. Observemo-la:

De acordo com a teoria de Florestan Fernandes, que se aproxima, em alguns aspectos, da de Métraux, os tupinambás, com as práticas antropofágicas – ritos de aprisionamento, sacrifício do prisioneiro, renominação do matador –, procuravam: a) intimidar os inimigos pela auto-afirmação do próprio poderio; b) pôr em ação o sistema tribal de compromissos recíprocos de assistência mútua; c) intensificar os laços de solidariedade, que uniam entre si vários grupos locais.

O matador adquiria forças sobrenaturais, que lhe aumentavam os dotes carismáticos. Em outras palavras, modificava o carisma do iniciado a ponto de torná-lo um *aua* completo e alterar-lhe a personalidade. (1979: 147)

O autor que há de professar a teoria de Florestan Fernandes, não se arrisca se quer a dar indicações de suas próprias obras acerca da antropofagia. É bem verdade que nas extensas notas que faz à obra de Alfred Métraux, Estevão Pinto dá notícias de diversos trabalhos que, de alguma maneira, abordaram o canibalismo indígena. Menciona, por exemplo, o pequeno livro do geógrafo alemão Richard Andree⁵¹. Decer-

⁵¹ Em 1887, publicou em Leipzig, um pequeno volume intitulado *Die Anthropophagie*. O autor, filho do também geógrafo Karl Andree, foi responsável por um dos mais famosos Atlas de seu tempo: *Allgemeiner Handatlas*. Em seu trabalho acerca do canibalismo, Andree começa por uma curta história das práticas canibais: vai da pré-história até os tempos de Roma, considerando, previsivelmente, os textos de Heródoto. Devemos, certamente, o formato do livro ao seu encanto pela geografia: assim que faz a digressão histórica, passa a considerar o canibalismo

to, a renúncia de Estevão Pinto às próprias teorias tem que ver com o mérito que reconheceu nas obras de Florestan Fernandes, como, por exemplo, o fato de que o autor abandona de todo a velha teoria de que os Tupinambá comiam da carne dos seus pelo simples propósito de ganhar a força e a coragem do inimigo. É força reconhecer que o próprio autor de *Os Índigenas do Nordeste* descobre, nas teorias de Florestan Fernandes, o acento à questão da transformação corporal dos indígenas que, por consequência, termina “alterando-lhe a personalidade”. Estevão Pinto pareceu-me, logo que o li da primeira vez, um grande leitor. Mais que isso, um divulgador (não no sentido de vulgarizador) das teorias nas quais acreditava piamente, como a psicanálise. Como que para justificá-la entre os Tupinambá, organizou-lhes uma religião bastante complexa e ordenada, ao longo de uma centena de páginas encantadoras. Este, certamente, foi o primeiro Estevão Pinto, um continuador de José de Alencar. Mas o último! Porque Florestan Fernandes, a despeito de arranjar as fontes cuidadosamente a fim de encontrar um culto ancestral, é quase que um misturador (à maneira de nosso velho Montaigne) da explicação do canibalismo pela religião e pela vingança. Florestan Fernandes é muito mais refinado detalhista que qualquer outro autor que tenha tratado dos Tupinambá e, a despeito de erroneamente postular o tal culto ancestral entre os indígenas brasileiros, garantiu-nos uma riquíssima interpretação, no nível cosmológico, do canibalismo tupi.

Poderia encerrar este capítulo por aqui, mas acredito que Florestan Fernandes estaria melhor no fim desta seção, ligando-se ao começa da outra, porque representa claramente, a meu modo de ver, a transição entre a reafirmação do canibalismo religioso tupinambá e a vindicação de uma crítica ao conceito de religião e sacrifício aplicado aos indígenas brasileiros.

Florestan Fernandes

Antes que chegue ao trabalho de Florestan Fernandes, muito rapidamente, vou expor algo da teoria de Alfred Métraux acerca do canibalismo indígena que, sabe-se, inspirou em grande parte o trabalho do antropólogo paulista.

em cada continente, determinando-lhe as peculiaridades. Reserva, é verdade, à antropofagia tupi umas poucas páginas e mais a descreve que explica. Apóia-se, longamente, nos textos de Américo Vespúcio e Hans Staden e escreve tanto *canibalismo* quanto *antropofagia*, como claríssimos sinônimos.

Trata-se dum texto derivado de certa sugestão de Marcel Mauss de que o pesquisador vasculhasse os papéis de André Thevet na Biblioteca Nacional de Paris. Com alguma sorte, o estudioso suíço descobriu as folhas inéditas de *Histoire d'André Thevet Angoumoisín...* e decidiu-se a escrever *A religião dos Tupinambá e as suas relações com outras tribos Tupi-Guarani* que publicou no ano de 1928, aos vinte e cinco anos de idade.

Existem, pois, dois grandes autores que, pode-se dizer, seguiram pelo caminho de José de Alencar. O primeiro deles, já o disse, foi Alfred Métraux. Seguindo-o, tem-se Estevão Pinto, o erudito etnólogo pernambucano e autor de rara felicidade de expressão. Neste capítulo, portanto, dedico-me a apresentar a obra destes dois autores no que diz respeito ao trato que deram à questão do canibalismo dos Tupinambá. A relação entre ambos é bastante forte e clara. Leitor apaixonado de Alfred Métraux, Estevão Pinto, além de servir-se do trabalho do etnólogo suíço, traduziu-o para o português preparando a edição brasileira de *A religião dos Tupinambá*.

Alfred Métraux nasceu em Lausanne, na Suíça, no ano de 1902. Apesar, viveu a maior parte dos seus dias em solo francês. Curiosamente, seu primeiro contato com a América deu-se logo na infância quando acompanhou o pai por viagens pela Argentina. Alternou a vida toda atividades de ensino ou pesquisa em diversos países com longos períodos de estadia em Paris onde conseguiu seu doutorado em 1928.

Foi um incansável etnólogo e ativista em defesa dos direitos humanos. Legou-nos uma obra vastíssima, entre artigos e livros publicados. Estevão Pinto lista várias das suas obras até o ano de 1948 no prefácio que redigiu à edição brasileira de *A religião dos Tupinambá*. Como já disse, ainda bastante jovem, seguiu os conselhos de Marcel Mauss e vasculhou os papéis de André Thevet, publicando uma obra inédita do famoso cosmógrafo. A partir daí decidiu-se pela redação dum trabalho de sistematização das fontes disponíveis sobre os Tupinambá a fim de reconstruir-lhes a religião.

Alfred Métraux que mais utilizou como fontes André Thevet, Fernão Cardim e os demais jesuítas, desde sempre conjeturou que houvesse uma religião tupinambá. Aluno fidelíssimo de Marcel Mauss seguiu-lhe a rigidez do *Ensaio sobre o sacrifício* e, decididamente, não problematizou a crença dos indígenas brasileiros. Os méritos do etnólogo suíço estão na tentativa de se realizar conexões entre os Tupinambá e tribos brasileiras contemporâneas do autor. Eduardo Viveiros de Castro (1986: 84), acerca de *A religião dos Tupinambá*, escreveu que

[Alfred Métraux] isola os dois grandes complexos emblemáticos dos Tupi-Guarani: a antropofagia ritual, e o tema da Terra sem Males como motor do Profetismo.

É bem verdade que Viveiros de Castro completa anotando que Alfred Métraux deixa a desejar no que diz respeito à explicação do canibalismo tupinambá. Concordo: mais descreve as cerimônias indígenas que as explica. De toda maneira não é um amador como José de Alencar. Brillhante antropólogo, apesar de teorizar abundantemente acerca do profetismo tupinambá, não produziu acerca do canibalismo senão uma explicação simplória: uma reiteração da idéia da centralidade da vingança para o grupo social indígena. Sua importância, contudo, reside, por exemplo, no fato de ter percebido que a antropofagia, mais que um exagerado ato de vingança, constituía-se numa importante instituição social, cujo sentido era, de certa forma, garantir alguma unidade ao grupo.

Florestan Fernandes parece partir daqui. O antropólogo paulista nasceu em 1920 e, além de antropólogo, foi sociólogo e político. Foi autor de duas acerca dos Tupinambá, a saber: *A organização social dos Tupinambá* (1948) e *A função social da guerra entre os Tupinambá* (1952). O trabalho que fez Florestan Fernandes foi sistematizar, como Alfred Métraux, os dados de cronistas, viajantes ou jesuítas, acerca dos indígenas brasileiros do século XVI e XVII. Os esforços de Fernandes tiveram proporções gigantescas e lhe garantiram um lugar permanente nos estudos tupinológicos.

No que diz respeito especificamente ao canibalismo dos Tupinambá, Fernandes o analisa em função da religião indígena. Na verdade, de acordo com o antropólogo paulista, o sistema de parentesco tupinambá estendia-se como uma linha contínua entre vivos e mortos. De maneira que “os parentes masculinos da linha paterna tinham grande importância na genealogia e determinação do *status* de um indivíduo (1963: 161). Apesar, o autor adverte que os cronistas e viajantes foram relapsos ao redigir os seus relatos quanto a este aspecto de maneira que não existiria outra forma de asseverar a importância das relações entre vivos e mortos entre os Tupinambá que não pelas suas manifestações religiosas. Quer dizer, as obrigações dos vivos para com os mortos tinham que ver, necessariamente, com certa afirmação da continuidade da vida no pós-morte. De acordo com Florestan Fernandes citando Gandavo:

Os Tupi acreditavam que “seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acam nesta”. (...) Somente após a revindita,

conseguida segundo regras uniformes e dentro do círculo de parentesco, podia ser levantada a interdição do casamento das viúvas. (1963: 162)

Assim, se estabelece uma relação mútua de dependência entre mortos e vivos. Para Florestan Fernandes o culto ancestral, portanto, tinha que ver com a instituição do sacrifício. Este não teria outra função no sistema do antropólogo paulista que a de garantir a substituição, pela vingança, do membro morto do grupo. Por isso:

A captura constituía a finalidade da guerra somente à medida em que os prisioneiros significavam ou proporcionavam a solução de distúrbios do equilíbrio social. (1963: 104)

Interessante é que percebamos que Florestan Fernandes não é, contudo, um seguidor do primeiro Estevão Pinto. Na verdade, a vingança (que o autor chama *revindita* (para resgatar o conhecido termo italiano), em *A organização social...*, é quase que a condição mesma da sociedade tupinambá. Neste particular, Fernandes é um autor afortunado. Percebeu, como poucos, que a mobilidade, que a transformação, é o operador principal de manutenção da sociedade tupinambá, ela própria movente. Grande parte dos seus problemas está em, por exemplo, acreditar que o canibalismo era uma manifestação sacrificial em honra dum ancestral qualquer, o que equivale a dizer que teria a função de estabelecer uma comunicação com o morto. Por isso, as práticas antropofágicas diriam respeito a uma reordenação cósmica: os mortos do grupo assim que devorados ficavam em fragmentos, numa posição incômoda de incompletude e destruição; caberia aos vingadores reorganizar as coisas, matando os algozes dos seus antepassados e os devorando também a fim de restituir o equilíbrio social⁵².

Não se pode, decerto, esquecer os modelos funcionalistas que inspiraram a obra de Florestan Fernandes. Por exemplo, Maria Cândida Ferreira de Almeida observou a influência da antropologia britânica em

⁵² Na verdade, Florestan Fernandes, em algumas passagens chega mesmo a lembrar a teoria desarrazoada de René Girard: “Os membros do grupo local responsável e dos outros grupos locais a ele solidários deviam pagar, indistintamente, pelo derramamento de sangue” (1963: 105). É quase como se houvesse a necessidade da morte, como em Girard. Apesar, o autor de *A violência e o sagrado* (1990) tem idéias um tanto incômodas, como a de que o canibalismo tupinambá é a expressão duma constante universal de busca de uma vítima, uma espécie de catarse social para a violência humana. Na verdade, é uma teoria bastante conhecida e por demais simplista. Nas palavras de Viveiros de Castro: “o bode expiatório como fundamento da religião” (1986: 653),

A função social da guerra..., obra de 1951, com a qual o antropólogo paulista conseguiu seu doutorado:

Isso ocorre [a influência funcionalista] quando, por exemplo, considera que o sacrifício ritual da antropofagia não passa de uma técnica para resolver os problemas criados pela captura e pela retenção do inimigo/estranho dentro da aldeia, uma vez que estes não eram absorvidos de todo pela sociedade tupinambá. (2002: 57)

Trata-se, para o antropólogo paulista, de se perseguir as funções e papéis das instituições sociais. Qualquer um que se esforce por lembrar das belas páginas dos *Argonautas*, por exemplo, há de perceber alguma semelhança com o trabalho de Florestan Fernandes. Malinowski, sabe-se, buscou razões biológicas para as instituições sociais. Por sorte, o autor de *A função social da guerra...* não comete o mesmo erro. Apesar, como bem assinalou Viveiros de Castro (1986: 93), o canibalismo tupinambá parece o *kula* trobriandês, é um mote ao redor do qual o antropólogo desenvolve as suas considerações acerca dum grupo social.

Leitor fidelíssimo de Hubert e Mauss, Fernandes aplica, como é sabido, o complexo esquema do sacrifício eu os dois grandes antropólogos francês esboçaram num pequeno e importante ensaio.

De maneira geral, não se pode dizer, porém, que Florestan Fernandes, no que diz respeito ao estudo da prática antropofágica entre os Tupinambá, apenas cometeu erros. Pelo contrário. Foi responsável por garantir um *status* de objeto etnográfico para os indígenas do século XVI brasileiro, como também realizou a maior sistematização e recolha de dados acerca dos Tupinambá na história da etnologia brasileira. especificamente com relação ao canibalismo, Florestan Fernandes uniu num complexo sacrificial, cuja razão era resolver o problema do apresamento e manutenção dos inimigos no seio do próprio grupo, o motivo da vingança e da religião.

Tanto em *A função social da guerra...* como em *A organização social...* a prática antropofágica é uma espécie de vingança contra os assassinos do membro desaparecido do grupo num rito religioso de culto aos ancestrais. A chave, contudo, para que se entenda Fernandes é a noção, como disse, de equilíbrio social. Matar e comer da carne do outro tem a função de garantir a substituição, pela morte dum inimigo, dum membro já morto do próprio grupo, um ancestral como qual se estabelece uma relação contínua de parentesco.

No contexto da literatura tupinológica a obra de Florestan Fernandes é de suma importância porque foi a primeira elaboração dum complexo cósmico tupinambá que necessitava do canibalismo para anular o desequilíbrio social causado pela perda de um membro qualquer do grupo. Como em lembra Viveiros de Castro (1986: 68) um dos mais graves problemas desta interpretação era que Florestan Fernandes não relevava o fato de que executar um inimigo “era a única forma de acesso dos executores ao *status* de Pessoa plena, adulto-matador”.

Hubert e Mauss entre os selvagens

Logo que terminaram as libações e foi aceso o fogo, a esposa favorita do rei Dasárata saudou o cavalo morto em sacrifício descrevendo um círculo ao seu redor. Depois lhe jogou sobre o corpo algumas flores e cheiros preparando-o para dormir com a vítima. A aparição de uma pavorosa entidade de barba verde, cuja voz parecia um trovão, confirmou o sucesso do ritual, pois que deu ao rei que não tinha filhos uma poção que às suas esposas confere a fertilidade. Da mulher que se deitou com o cavalo imolado nasceu um poderoso herói e tem início o *Ramaiana*⁵³, poema indiano que se costuma atribuir a Valmiki. Logo que começam o *Ensaio sobre o sacrifício*, Hubert e Mauss relembram Tylor que diria da imolação do cavalo ser um trato com a divindade. Os autores dizem do sacrifício que consiste “em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia” (2005: 103).

Recordemos que no pequeno ensaio intitulado *Sobra a natureza e a função do sacrifício*, publicado na França no ano de 1899, Henri Hubert e Marcel Mauss, buscaram as razões e, mais que isso, um esquema geral do sacrifício. É bem verdade que este trabalho, imensamente erudito e pesado de notas de roda pé, desconsiderou em larga medida os grupos indígenas da América. Os autores debruçaram-se sobre certa literatura que lhes foi familiaríssima: a védica e a hebraica, em maior medida, e a grega, em menor. Os autores bem poderiam ter usado o exemplo que mencionei do *Ramaiana* que conheceram (principalmente Mauss) como ninguém. É um protótipo perfeito que bem cabe no esquema geral do sacrifício. O trabalho de Hubert e Mauss é bastante

⁵³ Utilizei-me da tradução inglesa do *Ramaiana* de Ralph T. H. Griffith. (Londres: Tribuner & Co.; Benares: E. J. Lazarus and Co., 1870-1874).

curto, mas importante à medida que problematiza, antes de Durkheim, a questão do sagrado.

Ao longo do texto, os autores, o tempo todo, preconizam certa visão do sacrifício como uma espécie de garantia de continuidade entre os mundos humano e divino. Neste contexto, há lugar para quatro figuras, quais sejam: o sacrificador, a vítima, a divindade e o sacrificante. Para Hubert e Mauss, o primeiro é quem realiza o sacrifício. Em geral, é um sacerdote ou indivíduo qualquer do grupo ao qual se costuma atribuir um *status* mágico. O sacrificador, contudo, não precisa possuí-lo para exercer a função. A vítima, pois, é submetida, antes de tudo, a um rito de sacralização, pelo qual passa a pertencer à esfera do divino, de maneira a poder ser apropriada pela divindade. Esta, presumivelmente, é quem recebe o sacrifício, no contexto da obra de Mauss, o dom. evidentemente tem de oferecer uma contraprestação, a saber, algo que o sacrificante tenha perdido, como por exemplo, o filho homem que desejava o rei Dasárata. Grosso modo, trata-se dum complexo de trocas entre deuses e homens que Hubert e Mauss chamam de sacrifício.

Nosso Florestan Fernandes, leitor do *Ensaio* dos antropólogos franceses, aventa, pois, que o sacrificante é o próprio grupo dos Tupinambá viventes, ao passo que o sacrificador é, óbvio, o matador. A divindade é o ancestral do grupo morto, ao passo que a vítima é o inimigo apresado. O esquema sacrificial que, nos moldes do *Ensaio* de Hubert e Mauss, elaborou Florestan Fernandes é absolutamente perfeito se eximimos o autor da culpa de manipular (não o estou admoestando, certamente) os dados a fim de *encontrar* a religião tupinambá baseada num culto dos ancestrais.

De toda forma, Florestan Fernandes representa uma importante transição do *du côté de chez Alencar* para um *du côté de chez Varnhagen*, quer dizer, duma interpretação exclusivamente religiosa para uma crítica da religião elaborada por Viveiros de Castro e para um argumento exclusivamente de ordem cosmológica, calcado no sistema de parentesco, como em Hélène Clastres, para quem o canibalismo não passava dum interessante caça aos cunhados.

Capítulo VI

POR CERTA *PHILOSOPHIE DE CUISINE*

Um doido tradutor de Heráclito, de quando em vez filósofo e destacado escritor equatoriano, no ano de 1927 publicou uma atroz coleção de contos. Entre os textos de *Un hombre muerto a puntapiés*, de Pablo Palacio, descobrimos “El antropófago”, mais um panfleto que uma narrativa: trata-se dum provável estudante de direito contando acerca dum canibal grotesco, um pobre diabo trancafiado numa jaula, que devorou a mulher e comeu das orelhas do filho. Apesar de, por exemplo, Adriana Castilho Berchenco (2000: 305-306) destacar os esforços do autor em mostrar a selvageria do infame, a simpatia do narrador pela personagem desgraçada é mais que retórica: “... quiero dejar aquí constancia, en unas pocas líneas, de mi adhesión al antropófago.” (2000 [1927]: 15). Apesar da aparente inspiração lombrosiana do jovem criminologista, o panfleto é uma vindicação do canibalismo. Um pouco à maneira dum Jonathan Swift, mas decerto algo mais sério. O pequeno texto de Pablo Palacio está mais perto dum *Manifiesto antropofágico* que de *A modest proposal...*, certamente. É uma espécie de panfleto em favor da adoção duma postura agressiva: “Eso de ser antropófago es como ser fumador, o pederasta, o sabio” (2000 [1927]: 15). Mais ou menos como o *tupy or not tupy*, dos modernistas brasileiros.

A bem da verdade temos de notar que “El antropófago” (publicado inicialmente numa revista no ano de 1926) apareceu apenas dois anos antes do *Macunaíma* de Mário de Andrade. O romance (ou mais bem rapsódia) do escritor paulista é dos momentos mais singulares da literatura (filosofia?) brasileira. Apareceu num contexto de afirmação; é importante que não digamos de quê, porquanto parece que os próprios modernistas não faziam idéia a respeito. Raul Bopp (1966: 36), o autor de *Cobra Norato*, descreveu a origem do movimento:

A tese [segundo a qual comendo rãs somos antropófagos], com forte tempero de blague, tomou amplitude. Deu lugar a um jôgo divertido de idéias. Citou-se logo o velho Hans Staden e outros clássicos da Antropofagia:

- “Lá vem a nossa comida pulando”.

A Antropofagia era diferente de outros menus. Oswald, no seu malabarismo de idéias e palavras, proclamou:

- “Tupy or not tupy, that’s is [sic] the question”.

Um plano de derrubada tomou corpo. A flexa [sic] da Antropofagia indicava outra direção. Conduzia a um Brasil mais profundo, de valores ainda indecifrados.

Antes que prossigamos por averiguar este *afirmacionismo* da prática antropofágica (do qual, em maior ou menor medida, a antropologia brasileira é descendente direta), recordemos o contexto no qual surgiu. Pouco nos importa, por hora, a literatura chata dum Olavo Bilac ou dum Alberto de Oliveira; atentemos, pois, mesmo que brevemente, para os romances dum Alencar ou os trabalhos de Francisco Adolfo Varnhagen. Para recordar, vale que falemos, por exemplo, dum Ubirajara. A personagem valorosa do romancista cearense é o simulacro perfeito do canibal nobilíssimo de Michel de Montaigne. Os românticos, pelo século XIX, perpetraram a partição ao meio dos antropófagos do Brasil: porque há, então, os que comem da carne humana num rito religioso, e os que a devoram num político. Por exemplo, no infeliz “Potira” de Machado de Assis, publicado em *Americanas*, a antropofagia mais não é que parte dum culto de origem mística; há mesmo versos que recordam a valoração exagerada da vítima pelos jesuítas portugueses: “A muçurana os rins lhe cinge e aperta. / Entra na praça o fúnebre cortejo. / Olhar tranqüilo, inda que fero, espalha / o indomado cativo...”. Apesar, uma ou outra nota lírica acerca do renhido sentimento de vingança tupinambá: “Nas cavernas / do longo peito lhe murmura o ódio, / surdo, como o rumor da terra inquieta, / pejada de vulcões...”.

Vimos, no capítulo anterior, o quanto se dedicou José de Alencar a construir uma religião tupinambá, servindo-se, mesmo que irresponsavelmente, duma simbologia cristã, como quando compara a vítima dos assassínios à hóstia do rito católico. Em contrapartida, existe o trabalho birrento e severo de Francisco Adolfo Varnhagen, para quem os Tupinambá não passam de índios odiosos, cuja cosmologia baseia-se num movimento cíclico de vingança. Desta feita, quando escrevem os modernistas (o afobado Oswald de Andrade, por exemplo) a história do canibal brasileiro é uma sucessão de partições. As visões mais opostas se alternam numa constante que, até o século XX, gira em torno dum eixo comum: a religião indígena. Começa-se, como vimos, por André

Thevet e Jean de Léry, digladiando-se nas páginas de incontáveis obras como numa arena romana. Ao passo que o frade francês arrisca razões místicas para o canibalismo tupinambá, o pastor protestante assevera que os indígenas do Brasil não passam duns ateus violentos. A seguir, temos o trabalho do incrível Fernão Cardim, um jesuíta tão habilíssimo quanto desditoso, cujos manuscritos caem nas mãos do anglicano Samuel Purchas. Os dois expressam interpretações distintas da morte da vítima tupinambá e sua devoração. Depois dos românticos, que resgatam André Thevet, Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, ou de historiadores reacionários que preferem relatos menos “eclesiásticos” como os de Gabriel Soares de Souza ou Pero de Magalhães Gândavo, a história do canibalismo no Brasil, a partir dum trabalho muito pouco divulgado, começa a se polarizar em dois outros pontos possíveis de interpretação da prática antropofágica: de um lado temos a sua recusa; do outro, sua afirmação.

Vamos pelo negacionismo. *Pelo aborigine!* é um panfleto bastante típico de dois autores um tanto eruditos e ocupados em bater-se com o catolicismo. Os paranaenses Júlio Perneta e Dario Velloso publicaram o pequeno trabalho em Curitiba no ano de 1911. Logo nas primeiras páginas percebemos um texto turbulento:

Onde quer que pizasse um jesuíta, logo uma cruz se levantava, cruz que, longe de ser o grande symbolo da redempção, era o pelourinho infamante à cuja sombra hedionda gereram açoitadas e morreram escravas centenas de victimas da catechese civilizadora dos virtuosos discipulos de Loyola! (1911: X-XI)

Temos, pois, dois autores combativos e poetas simbolistas de alguma expressão. Dario Velloso, melhor prosador que poeta, foi oculista incurável e indefesso leitor à maneira de Júlio Perneta, autor de versos admiráveis. Imersos em textos como os de Papus e Eliphaz Lévi, ambos nutriram verdadeiro ódio por Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e toda empreitada colonialista. Contudo, não nos iludamos: inexistem (para o nosso bem) precursores dum Gananath Obeyesekere ou dum William Arens entre os simbolistas paranaenses. A sua a birra diz respeito, necessariamente, à Igreja. O próprio Júlio Perneta escreveu outros opúsculos anticlericais, como *Galileu e a Estrela* no qual vindica certo paganismo. Apesar, excertos como o que segue, dão certa medida da *ira* (para recordar uma célebre pagina da antropologia) dos nossos aguerridos autores:

Tanto os conquistadores hespanhoes e portugueses, como os jesuitas, consideravam o selvagem um instrumento de trabalho, uma espécie de mina (...). Tudo quanto elles escreveram respeito ao selvagem americano, a não serem as primeiras impressões de viagem, é dominado por esse pensamento fundamental. (1911: XXIII)

Não nos custa, pois, recordar um Voltaire ou Diderot a propósito dos nossos autores. É força dizer, por exemplo, que Dario Velloso, pelo fim do século XIX, adquiriu uma edição da *Encyclopédie* que, lamentavelmente, ardeu nas chamas dum incêndio. Assim, apesar dum ou outro trecho patético, mais parece aferro ou pirraça a defesa dos índios por Júlio Pernetta e o poeta de *Atlântida*, que inteligência ou altruísmo. É interessante não esquecer que o ocultismo dum Fabre d'Olivet (explícito no longo poema de Dario Velloso) não pode coabitar com os desmandos católicos; portanto, mais que eruditos preocupados com o destino indígena, os dois poetas simbolistas foram ardorosos adversários da campanha jesuítica.

Daí para um canibalismo inventado, são poucos passos. O negacionismo de Júlio Pernetta e Dario Velloso (quase que inexpressivo, devemos dizer, porque pouco influente) baseia-se numa argumentação odiosa; pouco há de sensato, é bom notar, no aborridível sermão. Não se pode negar que é fero, brutal. Mas as suas alegações lembram um pouco as de Arens ou Obeyesekere. Que dizer, pois, de dois de homens que crêem que o canibalismo não passa duma invenção dos jesuítas a fim de justificar sua empresa sanguinária? Apesar, *Pelo aborígene!* prepara a aparição do mais competente dos adversários do canibalismo tupinambá.

O negacionismo de José Fernando Carneiro

Antes que comecemos por falar em José Fernando Carneiro, é importante fazer uma pequena transição de dois grandes *best-sellers*, por assim dizer, para um autor algo obscuro. Esclareçamos um detalhe: este autor, apesar de negacionista convicto, quase não tem que ver com um Arens ou um Obeyesekere. É que as suas razões não são as dos dois antropólogos. Tanto o norte-americano quanto o cingalês, serviram-se do argumento anti-colonialista, creditando os relatos de canibalismo à imaginação ocidental. Decerto, José Fernando Carneiro, um católico incurável, vinha de acreditar que não havia canibais no Brasil, porquanto esta seria uma notícia falsa que “empestava a história brasileira” (1946: 03). As razões ufanistas do autor cearense são reconhecíveis num seu seguidor menos inteligente: Aylton Quintiliano. De volta ao autor de

A Antropofagia dos Indígenas do Brasil, cabe que o descobramos numa corrente originária entre os jesuítas, que costuma por o canibalismo dos Tupinambá em favor do catolicismo. David Treece (2008) dá notícias dum poema de Anchieta no qual o autor diz índios canibais que vão ajudar a abafar certa rebelião tupiniquim do ano de 1561. Assim, mesmo a selvageria dos canibais é posta a serviço da igreja, a fim de defender os padres. José Fernando Carneiro serviu-se do canibalismo tupinambá, para afirmar a habilidade jesuítica de conversão. Apesar de negá-lo, fê-lo precisamente por conta de mostrar que o catolicismo prevaleceu sobre o espírito bruto do selvagem (que, então, era humano, porquanto não comia da carne dos seus). É quase como um tratado em favor dos indígenas, ou, melhor dizendo, da sua conversão, à maneira dos velhos *Articles* publicados na coleção de Purchas e dos quais já tratamos. José Fernando Carneiro, então, não é mais que um herdeiro do pensamento jesuítico. Por isso não consegue se quer admitir que homens comam homens, nem mesmo em favor do padre Anchieta. Certamente não menciona o trabalho do jesuíta. Mas tem relação com o propósito “nacionalista” de Anchieta que se foi meter em rebeliões indígenas contra os portugueses.

Mas voltemos a José Fernando Carneiro. Nascido no ano de 1908 em Fortaleza, Ceará, foi médico fisiologista e escritor. O primário, cursou em Belém do Pará, mudando-se, em seguida, para o Rio. Exerceu a medicina também em Porto Alegre onde morreu no ano de 1968. Foi autor de uma obra diversa, na qual se destacam dois pequenos volumes que dedicou a Jorge de Lima e Karl von Koseritz. Cristão fervoroso, incluiu-o Antonio Carlos Villaça no seu *Pensamento Católico no Brasil* (2006: 279) chamando-o uma “inteligência florentina” “que evoluiu sentido na reação”.

Não há muitos rasgos claramente católicos em *A antropofagia dos Indígenas do Brasil*. Para os seus estudos de religião dedicou José Fernando Carneiro um volume à parte que intitulou *Catolicismo, revolução e reação*, uma coletânea de artigos publicada também no ano de 1946. José Fernando Carneiro é um escritor arguto; a inteligência florentina que lhe atribui Villaça, tem-na porque professa, nalguns dos seus livros, um amor patético pelo engenho. Em todo caso, é um habilíssimo argumentador. Prefiro-o, tivesse de escolher, a William Arens. O que faz o estudioso cearense é mais que uma “pseudo-análise” do texto de Staden. Antes, avalia uma parte razoável das fontes que tratam da antropofagia tupinambá e a nega veementemente.

Na página 46 de *A Antropofagia entre os Indígenas do Brasil* José Fernando Carneiro escreve: “Agora, o que se nota nos documentos

mais equilibrados é que muitas vezes se fala da antropofagia, ou melhor, do canibalismo, como existindo noutras tribos...” pelo que quero que observemos que o próprio autor tinha já, pela metade do século XX, os cuidados de Obeyesekere com a terminologia relativa às práticas de devoração de carne humana. Apesar de chamar *Antropofagia* ao seu trabalho, ocupa-se o cearense, em verdade, daquilo que pretende *canibalismo*, *id est*, a atribuição, pela imaginosa mente europeia, de práticas selvagens e canibalescas aos indígenas do Brasil. É interessante que se dedique a rastrear, ao longo das poucas páginas do texto, a origem da palavra *canibal*, remontando-a a Colombo e os seus caraíbas. Não suspeita decerto (seria, pois, esperar demais de nosso J. F. Carneiro) dos estranhos procedimentos de etimologia do navegador genovês que nos mostrou Lestringant (1994). Todavia, aponta a crença de Colombo (e de outros tantos navegadores) de que chegara, enfim, às terras orientais, responsável pela transmissão ao continente americano “de todas as lendas da Ásia: terra de gigantes, terra de dragões, terra de amazonas, terra de antropófagos” (1946: 27). Lamentavelmente, ainda na página 46, o autor de *A Antropofagia...* não resiste e comete os erros de Tertuliano e Agostinho, reputando canibais de fato os caraíbas de Colombo, mas não os “índios do rei Guanacahari” e, não precisa que digamos, os Tupinambá.

Carneiro certamente não impressiona pela redação, demasiado ruim. Apesar, é brilhante quanto se porta qual filósofo cínico e não deixa escapar que não diziam a mesma língua os caraíbas e os espanhóis, de forma que não se entendiam. O trecho é incisivo:

No dia 18 Colombo confessou que não entendia a língua dos nativos, nem estes entendiam o que se lhes dizia, mas no dia 26 já o rei se queixa de que os caraíbas comiam os prisioneiros de guerra. Somos assim obrigados a recusar êsse testemunho. Em 8 dias não era possível absolutamente tal progresso na intimidade com eles. (1946: 31)

Para o canibalismo tupinambá guarda J. F. Carneiro, entre outros, um argumento peculiar: ele descobre nos índios brasileiros um não sei que “sentido mítico” ou certa propensão, se o preferimos, da alma indígena à fabulação. Voltaire, recordemos, ensina que é a história “le récit des faits donnés pour vrais, au contraire de la fable qui est le récit

des faits donnés pour faux.”⁵⁴ (1838: 681). Parece que José Fernando Carneiro aprendeu a lição, pois que atribui ao tal “sentido mítico” tupinambá certa tradição oral, falsa, evidentemente, acerca da antropofagia. Daí teriam tomado os cronistas e viajantes os seus relatos sobre as práticas canibalescas. Este não é (deve ter percebido o leitor) o melhor dos argumentos do autor de *A Antropofagia*...

Há paralelos interessantes entre Obeyesekere e o nosso José Fernando Carneiro. É sabido, por exemplo, que para o antropólogo cingalês o canibalismo viajou com os navegadores para a América. O escritor cearense, contudo, dissera-o já na página 30 de seu trabalho: “Quando chegaram pois ao Brasil os primeiros colonizadores, já sabiam que vinham encontrar canibais; estavam já prevenidos de que os nossos índios eram antropófagos”. José Fernando Carneiro explica-o, por exemplo, através de histórias e relatos de Marco Polo, os quais lera Colombo (outra vez, atentemos, apesar de admitir os caraíbas canibais, introduz, sutilmente, como um argumento cujo propósito é minar a narrativa do genovês): “Marco Polo falando do quarto reino dos Dragoian diz que os naturais desse reino comiam os parentes” (1946: 32). Por aí, vemos que vão melhorando os argumentos de J. F. Carneiro. Neste ponto, a fim de corroborar a hipótese de que vieram os europeus já “prevenidos de que os nossos índios eram antropófagos”, indica alguns mapas que data anteriores à expedição de Colombo. A seguir faz com que os observemos atentamente e notemos que, no lugar que corresponde ao Brasil, existem inscrições latinas segundo as quais esta é a terra de antropófagos coléricos e selvagens.

José Fernando Carneiro é, grosso modo e como já dissemos, um Arens *avant-la-lettre*. Mais parece, devo dizer, um Obeyesekere. As suas razões, contudo, parecem ufanistas e pouco tem a ver, ao menos diretamente, com as do antropólogo cingalês.

Teme nosso José F. Carneiro o estigma de canibal.

Permita-me o leitor um adendo. Quero terminar este capítulo agregando o exemplo de Aylton Quintiliano, um entusiasta da obra de J. F. Carneiro, que extrema as razões ufanistas do autor de *A Antropofagia entre os indígenas do Brasil*. Quintiliano é autor dum romance, *A grande muralha*, de 1949 e de uma série de de versos miseráveis entre os quais um livro de sonetos que ousou cometer intitulado *Estrada do*

⁵⁴ [é a narração dos fatos tidos por verdadeiros, ao contrário da fábula que é a narração dos fatos tidos por falsos].

Sol. Nasceu em Maceió, Alagoas, em 26 de janeiro de 1921. Parece que militou em favor do comunismo e exerceu atividade jornalística. Escreveu ainda outros romances e uma *Guerra dos Tamoios*, livro de 1965. Interessa-nos, sobretudo, este último texto. Nele, Aytton Quintiliano conta a história da revolta dos Tupinambá (auxiliados por outras tribos indígenas) sob a liderança dum tal Aimberê, filho do principal Cairuçu. De acordo com Quintiliano, o chefe indígena morreu no dia 20 de janeiro de 1567, na batalha em que se feriu de flecha Estácio de Sá, morto um mês depois. O claríssimo propósito do texto de *A guerra dos Tamoios* é a reabilitação “da figura máscula de Aimberê – herói esquecido pela história e recolocado pelo autor (Quintiliano) em seu verdadeiro pedestal” (duma orelha da edição de 1965). Para tanto, o alagoano perde-se em elogios aos Tupinambá; o resultado é um texto indigenista que viria a calhar com o projeto do romântico. Em 1965, porém, é só um texto ufanista da execrável espécie do de Afonso Celso. Assim, como que preocupado em defender os Tupinambá e, em consequência, seu pequeno herói, ocorre depressa ao debate que começara José Fernando Carneiro. Toma, por exemplo, um depoimento do padre João de Aspicuelta Navarro que, acredita José Fernando Carneiro, é dos mais diretos. Daí, segue a dizer impropérios:

Êsse depoimento de Aspicuelta Navarro foi o mais claro encontrado por José Fernando Carneiro sobre antropofagia indígena. Claro, pela colocação do problema. Trata-se de uma “testemunha” ocular da cena de antropofagia. Contudo, como é fantasioso! Basta saber-se que em 1550 o índio brasileiro não sabia cozinhar e tem-se destruída a fantasia do jesuíta. (1965: 54)

Destarte, acredita Aylton Quintiliano ter demonstrado que foi mera fantasia a prática canibalesca tupinambá. Agrega ainda:

Mais compreensível ainda será tal acusação (a de canibalismo) de parte dos que desejavam reforços para combater e escravizar os indígenas, em guerras que consideravam justas, porque se tratava, inclusive, de salvar as almas perdidas pela heresia. (1965: 55)

Advirto que toda e qualquer semelhança com Gananath Obeyesekere passa por mera coincidência. O jornalista, historiador, romancista e poetastro alagoano não pára por aí. Prossegue por dizer das testemunhas oculares do canibalismo tupinambá na mesma página:

Outros, que se referiram ao assunto como “testemunhas” oculares, são apanhados em flagrantes contradições. E há, deles que, ao mesmo tempo em que pre-

senciaram cenas de antropofagia, dizem ter visto animais monstruosos no Brasil que tinham narinas nas costas e botavam fogo por elas⁵⁵.

Apesar, esta corrente negacionista tem um contraponto forte nos trabalhos dos escritores da Semana de Arte Moderna de 1922 que mencionamos no início deste capítulo. O movimento modernista brasileiro constitui uma verdadeira vindicação do canibalismo, expressa no famoso *Manifesto antropofágico*, de 1928. Neste mesmo ano, Mário de Andrade, dito o “papa do modernismo”, publicou *Macunaíma* que Raul Bopp qualificou o “nosso romance antropofágico” (1966: 37). É do que trataremos adiante.

O afirmacionismo

H. Clastres e Viveiros de Castro serão responsáveis por certa reabilitação do canibalismo tupinambá na literatura antropológica. Antes disso, porém, a antropofagia conheceu, no Brasil, um momento de glória: a exaltação pelo grupo modernista de São Paulo. Apesar de ter rompido com o movimento antropofágico, Mário de Andrade dedicou-se, como já dissemos, ao mais importante dos livros desta época: a rapsódia *Macunaíma*. Na narrativa a antropofagia está presente em vários níveis dos quais podemos destacar pelo menos dois: o de técnica literária e o de ideologia (se podemos usar este termo).

Para Eneida Maria de Souza (1988) em *Macunaíma* a técnica narrativa parte de uma apropriação/devoração das histórias e lendas indígenas. O autor é um verdadeiro canibal, comedor de contos e culturas. Para a autora, Mário de Andrade serve-se, como num requintado banquete, da tradição indígena recriada pelo Romantismo, transformando-a a sua maneira num texto diferenciado e original, pela mistura de termos tupis e do português padrão.

Apesar, no nível ideológico, existe uma elaboração mais apurada da noção de antropofagia. Em vários momentos do texto, o herói se

⁵⁵ De nada servem, é certo, os trabalhos de Heródoto, Ctésias, Plínio, Tácito, Políbio, Tucídides, Cícero, Agostinho, Tertuliano, Irineu, Jordanes, Isidoro, Gregório de Nissa, São Geadas, Gregório de Tours, Beda, William de Malmsbury, Ibn Khaldun, posto que neles puseram homens com cabeça de cão e outras tantas maravilhas.

encontra com canibais e, seu inimigo maior, o gigante Piaimã, devorador de homens e mulheres.

Mário de Andrade procede a uma “afirmação positiva” do canibalismo, bem ao gosto dos teóricos do movimento antropofágico, como um Raul Bopp ou um Oswald de Andrade. Suely Rolnik afirma que:

Um modo antropofágico de subjetivação se reconheceria pela presença de um grau considerável de abertura, o que implica uma certa fluidez: encarnar o mais possível a antropofagia das forças, deixando-se desterritorializar, ao invés de se anestesiar de pavor; dispor do maior jogo de cintura possível para improvisar novos mundos, toda vez que isso se faz necessário, ao invés de bater o pé no mesmo lugar por medo de ficar sem chão. (1996: 19)

É que, como esclarece a autora, o movimento antropofágico tinha que ver com um resgate da fluidez das sociedades indígenas brasileiras. Comer do outro era, pois, mais que tornar-se o próprio outro, inventar um outro, um diferente, de maneira a produzir uma realidade distinta. Macunaíma encarna aquilo que Glauber Rocha chamou um “espírito filosófico brasileiro” (2007: 127) a tendência antropofágica para a flexibilidade e para a liberdade.

O afirmacionismo dos modernistas foi uma reação anticolonialista evidente. O que não deixa de espantar, dado que de imediato nos faz lembrar dum Obeyesekere ou dum Arens. A questão é que enquanto estes últimos negavam o canibalismo, reputando-o imaginação colonial, Oswald de Andrade, Raul Bopp e Mário de Andrade evitavam interpretações “ocidentalistas” da prática canibalesca, como fica evidenciado neste trecho do manifesto: “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar”. Sabe-se bem o que se quer dizer com a mentalidade pré-lógica. No capítulo que dedicamos a Estevão Pinto, a questão foi tratada. Ainda assim, a afirmação do canibalismo pela geração de 22 é mais que isso ainda: é uma afirmação da própria diferença, da própria lógica indígena, não, evidentemente a do autor da *Mentalidade Primitiva*, mas sim uma que não fica a dever coisa alguma à européia.

Depois deste movimento, surgem os bons trabalhos de H. Clastres e Viveiros de Castro que já não estudam o canibalismo tupinambá baseados em conceitos da antropologia africana ou asiática, mas passam a desenvolver (através de uma afirmação do canibalismo) uma antropologia particularíssima da qual trataremos no próximo capítulo.

Capítulo VII

DU CÔTÉ DE CHEZ VARNHAGEN

Assim, temos dois caminhos alternativos: postular que a antropofagia tupinambá é um ato religioso, um sacrifício como o são a Eucaristia cristã e o assassinato do cordeiro entre os mulçumanos, ou vindicar razões ontológicas de vingança para justificar a prática canibalesca. Vimos, até o momento, que o canibal brasileiro partiu-se nas páginas de polêmica de André Thevet e Jean de Léry, nas quais foi apreendido através da metáfora cristã da Eucaristia. Pouco depois, nas cartas jesuíticas e no pequeno tratado de Fernão Cardim, o canibalismo tupinambá é compreendido sob outro aspecto, não menos cristão: a comparação da vítima tupinambá com o Cristo crucificado. A bem dizer as coisas não são tão simples. Por exemplo, pouco depois, Samuel Purchas tradutor de Cardim, transforma os canibais brasileiros em criaturas desditosas que tem lá seu deus, tem medo dos diabos e comem da carne dos inimigos num rito estranho que mais parece a apoteose da guerra que um rito religioso. Varnhagen (que não sei se leu Purchas) prossegue maximizando a centralidade da vingança no esquema cosmogônico tupinambá, para o desespero de José de Alencar, autor dum romance “etnográfico” no qual precede à defesa do canibalismo indígena como sacrifício efetivamente religioso. Estevão Pinto, leitor incontestado de Lévy-Bruhl, imagina o pensamento tupinambá distinto do nosso porque, precisamente, primitivo, selvagem e calcado em categorias religiosas ou místicas de entendimento. Encontra decerto razões simbólicas para a antropofagia, mas coloca, de todo, estes símbolos no campo da religião. Depois, Fernandes, um brilhante antropólogo paulista, engendrou um complicado sistema sacrificial baseado nos ensinamentos de Hubert e Mauss, no

qual, depois de certa busca, descobriu uma religião tupinambá baseada num culto ancestral e que, portanto, comer da carne do inimigo (alimentando a vingança) teria, ainda, função religiosa. É, decerto, uma figura importante de transição da explicação pela religião tupinambá, para uma crítica da mesma religião e, finalmente, para a explicação pela vingança ontológica.

É a vez, por fim, de Héléne Clastres. Etnóloga francesa, esposa de Pierre Clastres, trabalhou pelos anos de sua vida, especialmente, com os indígenas Guarani do Paraguai e do Brasil (apesar de tratar, também, dos yanomami e guaiáqui). Nasceu no ano de 1936 e, pelo ano de 1975 publicou seu importantíssimo *La Terre sans mal*, trabalho curioso no qual articula, com brilhantismo, dados relativos aos Tupinambá do quinientos e os Guarani contemporâneos.

Há dois trabalhos, um em especial, no qual a antropóloga francesa trata, diretamente, do canibalismo dos Tupinambá. Antes que prosiga por eles, porém, vale que eu faça uma pequena contextualização de sua antropologia, bastante peculiar. Trata-se, como bem se sabe, de uma antropologia política, cuja importância se amplia com a publicação das obras de seu marido, Pierre Clastres, brilhante etnólogo francês. O último é autor duma tese famosa: a da sociedade contra o estado. De acordo com Renato Sztutman (2005: 34) esta tese:

afirma, em linhas gerais, que os ameríndios não são de modo algum ingênuos: eles conhecem, à sua maneira, o poder político – definido como coerção, ou weberianamente, como monopólio da violência -, e é aí onde a virtude de sua sociedade reside: eles decidiram negá-lo em favor da liberdade e da ausência de grilhões.

Quer dizer, sito é bastante verificável no trabalho Héléne Clastres intitulado *A terra sem mal*, no qual a autora pretende que as figuras do xamã e do chefe emulam um combate entre duas posturas políticas distintas: a primeira, um poder centrífugo ao passo que a segunda uma tentativa de centralização das forças. Para a autora, pois, o fenômeno do profetismo entre os Tupinambá tem que ver, diretamente, com uma negação pela sociedade indígena do estado enquanto poder político centralizado. É uma espécie de hino à anarquia ou qualquer coisa que o valha. Como assevera Carlos Fausto (1992: 386):

As migrações à procura do paraíso terreal, dizem eles, resultavam sim de uma crise, mas essa crise não era produto da conquista, pois gestava-se no interior da

própria sociedade para manter-se em seu próprio ser: uma contra-ordem, um abandono das normas sociais, uma reação contra o estado.

Daí para o canibalismo é um salto. Trata-se, pois, de pensá-lo no contexto conflituoso desta sociedade tupinambá avessa ao estado e, mais exatamente, à centralização do poder. A bem dizer, na obra de Hélène Clastres a antropofagia tupinambá, mais que um ritual cosmogônico é uma solução para um problema de parentesco. Di-lo claramente num texto relativamente curto publicado pela primeira vez em *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no ano de 1972, intitulado “Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme Tupinamba”.

Trata-se dum artigo cujo principal objetivo é mostrar que o canibalismo tupinambá não é mais que certa faceta da guerra contra a afinidade. Quer dizer, de acordo com H. Clastres, parte do problema está em que a semelhança dos termos *tovaja* e *tobaiar* (inimigo e cunhado, respectivamente) revela a tensão que há, dentro do grupo, com relação ao sistema de parentesco. Na verdade, a questão que evidencia H. Clastres, a parecença do cunhado e do inimigo, apóiam-na alguns cronistas porque, a bem dizer, quando os eram feitos os cativos recebiam esposas a fim de se tornarem cunhados. Por exemplo:

Le prisonnier rédu en leur país, un ou deux, autant de plus que de moins, fera fort bien traité, quatre ou cinc iours, apres on luy baillera une femme, parauenture la fille de celluy auquel fera le prisonier...⁵⁶ (Thevet, *Les Singularites* 1558: 75r)

Em tanto que se desejou [o prisioneiro] a mulher do principal não lha negam (Manuel da Nóbrega. *Diálogo da Conversão do Gentio* 1556-1557. CPJB II: 233).

Dessa forma, para H. Clastres, a guerra e a captura de prisioneiros é uma espécie de atividade negativa, cujo propósito é uma recusa da afinidade e da submissão dum tupinambá ao seu cunhado, porquanto as relações do marido da irmã com um membro do grupo eram de dominação: “se venger de l'affinité”, escreve (1972: 81). Interessante é que Viveiros de Castro (1986) recorda o trabalho da antropóloga francesa e agrega que, por exemplo, a questão gira em torno dum fato importante, a

⁵⁶ [O prisioneiro (um, dois ou mais) na terra dos Tupinambá é muito bem tratado, sendo-lhe dado, quatro ou cinco dias após o apresamento, uma jovem mulher, porventura a filha dum líder...].

saber: que a guerra contra a afinidade que pretende H. Clastres, tem que ver com certa inversão do combate pelas mulheres e, necessariamente, pela negação ou fuga da aliança. Esta, por sua vez, é um fardo. Um temível peso do qual os Tupinambá se querem livrar. Para tanto, diz Viveiros de Castro comentando H. Clastres, a guerra canibal seria uma espécie de alternativa, porquanto matar os cunhados e livrar-se deles é um simulacro dum desejo coletivo de fugir a aliança.

Para Viveiros de Castro (1986: 680):

Criavam uma imagem de afinidade, para desviar contra esta o desejo de aniquilar, de prescindir de, os afins reais. A guerra Tupi seria uma negação ritual da aliança – ritual de inversão, portanto; de rebelião. Negatividade.

Trata-se, decerto, dum “ritual of rebellion in South-America”, um certo jogo cujo propósito não é outro que o de evitar o terror do assassinio dentro do grupo, pela expressão do desejo de se matar os cunhados na morte do prisioneiro. O que acredito importante é que a antropóloga francesa desenvolve certo conceito de sacrifício baseado na substituição. A bem dizer, não segue, como Florestan Fernandes, o esquema simplificado de Hubert e Mauss, mas acredita que a prática sacrificial não tem que ver, necessariamente, com um contrato com a divindade, mas com a substituição (a aqui exclui o aspecto religioso que mantém Fernandes) não do membro perdido do grupo, mas dum membro que não se quer perder: o cunhado. Matando e comendo um seu cunhado prisioneiro, o guerreiro tupinambá sublimaria pela representação seu desejo de fugir as obrigações da aliança.

Grosso modo, pode-se dizer, Hélène Clastres interpreta o canibalismo dos Tupinambá como uma negação da sociedade tupinambá (que descobriria no profetismo [que não abole a vingança]) uma reafirmação da *tendência* anárquica dos indígenas do Brasil.

É daqui de H. Clastres que partimos ao trabalho importantíssimo de Eduardo Viveiros de Castro, um dos mais influentes antropólogos brasileiros: se, de um lado, a autora francesa preconiza uma interpretação negativa do canibalismo dos Tupinambá, o autor dos *Araweté* acredita que a prática de comer a carne do outro é, antes de qualquer coisa, positiva.

Viveiros de Castro e a ontologia canibal

Dois trabalhos de Viveiros de Castro, em especial, tratam da questão do canibalismo tupinambá: o primeiro é a sua tese de doutorado,

publicada no ano de 1986; ao passo que o segundo é o artigo influente intitulado “O mármore e a murta: sobra a inconstância da alma selvagem”. Partindo onde terminamos com H. Clastres, é possível observar que Viveiros de Castro adota uma postura distinta da autora com relação à sua interpretação negativa do canibalismo indígena:

Mas será mesmo que se pode ler o profetismo Tupi-Guarani na chave da negação? Ora, se aquilo que seu discurso preservava – ou mesmo exacerbava – era a vingança e o canibalismo, então ele não era uma negação dos fundamentos da sociedade (...), mas uma afirmação justamente daquilo que permanecia essencial para esta sociedade. Fundamentalistas mais que revolucionários, o que os profetas anunciavam era a contaminação de todo o campo social pelo princípio que sempre guiou a trajetória pessoal de cada homem: o acesso à Terra sem Mal que, como vimos, era o horizonte da proeza e da morte guerreiras.

O antropólogo carioca mantém, de certa forma, a sugestão de H. Clastres de que o canibalismo tupinambá tem que ver com a vingança contra a afinidade. Note-se que Viveiros de Castro afirma, veementemente, que o casamento nada mais era, na sociedade tupinambá, que um “cativeiro uxorilocal” (1986: 684) do qual os Tupinambá mostravam desejar escapar através do assassinio do cunhado prisioneiro. Tudo porque uma vez que tomava esposa o guerreiro Tupinambá “estava à mercê do sogro ou cunhado, vivendo em casa estrangeira, incorporado à economia doméstica e guerreira dos afins (1984: 683-684).

Apesar, as coisas em Viveiros de Castro não são tão simples: embora interprete o canibalismo dos Tupinambá em função duma vingança contra afinidade, o autor de *Araweté* traz, para dentro da sociedade indígena, a noção de *devenir* deleuzeana. Gilles Deleuze, filósofo francês morto em 1995, trouxe à discussão, outra vez, a noção de *devenir*. Para ele “o mundo é constituído de incessantes metamorfoses entre plantas, animais ou pessoas” (2006: 135).

A transformação, sabe-se, é ponto importante em todas as cosmologias ameríndias e com os Tupinambá não é diferente. De acordo com Viveiros de Castro, o guerreiro indígena via na vingança um acesso, o único, à imortalidade. A bem dizer, promovia a morte do prisioneiro a fim de transformar-se (daí tomar um novo nome) em deus ou divindade. Escreve o autor:

Quando morriam já estavam vingados: porque já haviam morto e comido muitos inimigos: seus parentes vivos os vingariam: sua morte presente juntava o passado e o futuro. (1986: 648)

Apresar um inimigo e mata-lo era uma forma, pois, de garantir, através duma espécie de rito, a transformação corporal do indígena que fazia incisões na pele para cada homem que matasse.

Precisamente porque a sociedade tupinambá é movimento, a noção de devir é tão importante. O canibalismo, pois, é um operador de transformações: garante ao matador e aos que devoram o corpo do morto uma transformação corporal, a manutenção da roda das vinganças:

A morte e a devoração do inimigo consumavam uma vingança das mortes sofridas, assegurando, ao mesmo tempo, o acesso dos jovens à condição de homicida, isto é, de pessoa plena e capaz de imortalidade.

Por isso, o autor faz um importante e curioso paralelo entre os ritos de menarca e do assassinio do inimigo:

Sem ter morto um inimigo um homem não existia: a execução ritual era a cerimônia de iniciação masculina que assim, além de cancelar a morte prévia, inventava homens. Só um matador podia ter filhos e se casar, pois os Tupinambá (...) equacionavam a função guerreira e mortífera do homem à função reprodutiva da mulher. Os ritos da menarca e os do primeiro eram idênticos; as jovens cumpriam o mesmo ritual dos carrascos, escarificação, tatuagem, reclusão e abstinência. Ambos, mulher e matador derramavam um sangue vital para o grupo (1986: 648)

O apresamento, o assassinio e a devoração do prisioneiro constituíam, a bem dizer, a solução de uma exigência cosmológica pautada, sempre, no devir e na transformação dos seres.

Daí ao perspectivismo ameríndio é um passo. Porque se há devoração ou assassinio, guerra ou predação, trata-se, é bem verdade, de se tomar a posição metafísica do inimigo destruído. Vejamos. Para viveiros de Castro, o canibalismo divino dos Araweté é uma apropriação do ponto de vista do outro. Precisamente porque é a origem deste último, o canibalismo real dos Tupinambá, sanguinolento e artificioso, não escapa à mesma razão. De acordo com o antropólogo carioca “se a guerra era ‘uma vingança contra a afinidade’, digamos então que a devoração é uma ‘incorporação da Inimizade’” (1986: 696). Todo este esquema é a tradução dum complexo jogo de reposicionamento. Quer dizer: o matador e a vítima, figuras liminares (a primeira porque não come da carne do morto e está cheia do seu sangue místico; a segunda, porque precisamente é destruída), seguem em direção “à sobrenatureza”; o grupo, por oposição, animaliza-se: daí, por exemplo, a ferocidade das velhas que William Arens vai dizer imaginação colonialista. Decerto tem-se um complexo cultural auto-destrutivo. Que se arreventa e desmancha

“numa crítica animal à sociedade”, porque, se bem notamos, diz Viveiros de Castro, existe um afastamento em duas direções da cultura: a sobrenatureza e a animalidade.

Neste contexto, o tempo tem função importantíssima, porque o devir, o futuro, é a chave para o entendimento do canibalismo tupinambá. Assim, em “O Mármore e a Murta” (2002), artigo de 1992, que resgata um velho artigo seu e de Manuela Carneiro da Cunha (1985), trata do que chama “função mnemônica da vingança”. De acordo com o autor, os famosos diálogos entre o matador e a vítima não tem outra função que “falar de tempo”. Antes que prossiga, permita-me o leitor recordar algumas referências ao diálogo:

E à tanta bruteza destes que, por não temerem outro mal senão aquelle presente tão inteiros estão como se não fosse nada, assim para fallar, como para exercitar as forças, porque depois de se despedirem da vida com dizer que muito embora morra, pois muito tem mortos, e que além disso cá ficam seus irmão se parentes para o vingarem, e nisto aparelha-se um para furtar o corpo, que é toda a honra de sua morte (Cardim 1976: 118)

Y um dia antes que le maten, lávanlo todo, y el dia seguinte lo sacan, y pónenlo em um terreno atado por la cintura com uma cuerda, y vienne uno de ellos muy ataviado, e le haze uma plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diciendo que de los valientes es no temer la muerte, y que el tambien matara muchos de los suyos, y que açá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes (Nóbrega *Informações do Brasil*, 1549. CPJB I: 166)

Para dar sentido ao tempo, faze-lo cíclico e perfeito, as mortes da vítima e (a futura) do matador deveriam ligar-se. Por isso, nestes diálogos, onde o executor instigava o prisioneiro a morrer como um valente e o último desafiava e ofendia o matador dizendo-lhe estava já por ser vingado, produzia-se o tempo: afirma a presença no presente, num mesmo espaço, do passado e do futuro do guerreiro (seus embates e sua morte), sua condição de cativo e de executor. Assim, mais que resgatar o membro morto do grupo, pretendia-se, de fato, manter as ligações com o inimigo. Este era peça chave para se produzir o futuro. Por isso, através da rememoração da vingança, os discursos do matador e da vítima num presente tensional e violento, engendrava o futuro, fazia girar a roda da sociedade tupinambá.

Vê-se que Eduardo Viveiros de Castro, quando reafirma a guerra contra a afinidade e a produção da pessoa tupinambá pela prática canibal, segue de perto Francisco Adolfo Varnhagen (que utiliza de

epígrafe no texto de 1985 precisamente num passo acerca da vingança) na reelaboração da noção de sacrifício e religião. Como já disse no primeiro capítulo, o antropólogo carioca deixa claro que a religião tupinambá pouco tem que ver com o sistema de crenças que é a base das mais variadas religiões. Antes, é um xamanismo desconfiado e experimental. Por outro lado, o canibalismo tupinambá, acredita, não é operação religiosa ou sacrifício para qualquer divindade:

Os exemplos (de diálogo do matador e da vítima) não traz qualquer evocação religiosa, nenhuma menção às divindades ou ao destino póstumo das almas. Em troca, todos falam de algo que passou despercebido aos comentadores. Eles falam de tempo. (2002: 235)

Assim, trata-se dum canibalismo ontológico, de uma atitude metafísica, uma ação positiva, que á reafirmação da continuidade da sociedade tupinambá, e não de uma prática religiosa. Em consequência disso, Viveiros de Castro mantém o conceito de sacrifício ligado a uma exigência cosmológica, como em Varnhagen ou H. Clastres. Em “Xamanismo e Sacrifício”, o autor reafirma seu ponto de vista e recorda que o sacrifício mais parece uma troca de intencionalidades (de apropriações de pontos de vista), ao menos no caso ameríndio, que um contrato entre homens e divindades como postularam Hubert e Mauss e, também, Fernandes.

Os trabalhos de H. Clastres e Viveiros de Castro (principalmente os do último) dominam a discussão acerca do canibalismo tupinambá. Apesar, a partir do início dos anos 80, o canibal do Brasil vai sofrer a maior das suas partições: de um lado, tem-se um canibal simbólico (seja religioso ou vingativo), às vezes um animal sanguinário, faminto e selvático, mas um canibal; do outro, não há nada. Precisamente disto é que vou me ocupar no capítulo seguinte.

Capítulo VIII

A ÚLTIMA PARTIÇÃO

Parece que Evans-Pritchard antecipou certos argumentos de William Arens; ao tratar em termos descrentes do canibalismo dos Azande, o famoso antropólogo inglês, que passou os seus últimos dias numa taberna a contar histórias, troça, habilmente, dos botânicos, ornitólogos e comerciantes que o descreveram. Publicado pela primeira vez no ano de 1960, no *Journal of the Royal Anthropological Institute*, “Zande Cannibalism” é um artigo de pouco mais de vinte páginas cujo objetivo não é outro que o de desacreditar os relatos e testemunhos do canibalismo zande. Vejamo-lo mais de perto.

De início, Evans-Pritchard se ocupa do sensacionalismo ao qual atribui grande parte das acusações de canibalismo: quer com isso dizer, esclarece, que pouco atentos e criteriosos, os viajantes, assim que tomavam notas ou registravam as suas memórias, não costumavam apoiá-las em fatos observados ou qualquer coisa que o valha. Verdade é que cometiam, diz-nos ainda o antropólogo, tolas suposições ou absurdos exageros. Arens, recordemos, argumento de forma parecida.

Prossegue Evans-Pritchard pela análise sintética, mas brilhante dos tantos relatos dos quais dispõe. Começa por John Petherick, comerciante galês que, acredita o autor, foi dos primeiros europeus a tratar com os Azande. Junto da esposa redigiu um livro bastante aventuroso no qual menciona tribos canibais que tomavam os corpos dos inimigos mortos em batalha para devorá-los em suntuosos banquetes. O antropólogo inglês assegura que o conhecimento de Petherick sobre os Azande foi primário, e que o quanto diz e afirma basear-se-ia em ingênuos rumores. Depois, é a vez dum italiano, Carlo Piaggia, cujas viagens registrou um amigo também viajante e caçador. Faz pouco caso Evans-Pritchard das histórias que assegurou Carlo Piaggia ter ouvido, dizendo do viajante italiano que mal sabia o idioma zande de maneira que deve ter entendido mal as informações que recebeu. Não quero alongar-me na lenta exposição de todos os argumentos que arrola o autor de *Nuer* a fim de desacreditar (quando não desmoralizar) os testemunhos do canibalismo zande. Pelo exposto, é possível notar que, à maneira de William Arens e J. Fernando Carneiro, Evans-Pritchard investe contra os depoi-

mentos de viajantes (no caso dos primeiros, também cronistas) julgando-lhes, na maioria das vezes, sensacionalistas ou exagerados. Negar o canibalismo é uma prática que me parece imbuída da mesma medida escandalosa dos relatos dos cronistas e viajantes.

O objetivo deste capítulo é tratar desse negacionismo da prática canibal movimento apresentando a obra de José Fernando Carneiro, quase que única no Brasil pela proposta e pelas idéias. O autor é um precursor, apesar de não sabê-lo posto que não o pretendia, dos vastos combates de Arens e Obeyesekere, por exemplo, contra certa antropologia colonialista. Antes que cheguemos, contudo, ao seu trabalho vale que coloquemos alguns dos argumentos com os quais William Arens pretende invalidar os testemunhos de Thevet, Léry e Staden, bem como apresentemos o *Cannibal Talk* do antropólogo cingalês, volumoso libelo contra Sahlins (como de costume) e a difamação dos povos indígenas.

William Arens

The Man-Eating Myth apareceu no ano de 1979 e causou reações diversas. Detestaram-lhe alguns, exaltaram-lhe outros; de todo jeito, não passou despercebido. O antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, como já dissemos, reagiu com violência. Como era de se presumir, Obeyesekere tomou as dores de Arens. Do último disseram que lhe faltavam duas coisas: que negasse o holocausto e a ciência no texto polêmico. Decerto não é William Arens o exemplo maior de rigor científico. Os que nele querem um van Ranke que se escusem de lê-lo. Isto, contudo, se quer importa: não é difícil disfarçar uma opinião qualquer num texto generosamente anotado. O aparato científico, tinha-o, por exemplo, Eva Justin, estudiosa nazista, autora duma tese sobre a inferioridade dos ciganos. Não quero, portanto, julgar Arens pela cientificidade do texto. Antes, pelo modo de proceder e, posteriormente, por um ou dois argumentos.

O alarmante procedimento de William Arens tem alguns equivalentes ilustres na história da polêmica universal. Sofre, decerto, de uma estranha ambigüidade; inevitável que me recorde do intolerante Voltaire que num seu *Traité sur la Tolérance*, no capítulo XII, acredita encontrar num versículo de Ezequiel razões suficientes para postular o canibalismo entre os judeus:

En effet, les Juifs immolaient des hommes à la Divinité, témoin le sacrifice de Jephthé, témoin le roi Agag coupé en morceaux par le prêtre Samuel. Ezéchiel

même leur promet, pour les encourager, qu'ils mangeront de la chair humaine: "Vous mangerez, dit-il, le cheval et le cavalier; vous boirez le sang des princes." Plusieurs commentateurs appliquent deux versets de cette prophétie aux Juifs mêmes, et les autres aux animaux carnassiers. On ne trouve, dans toute l'histoire de ce peuple, aucun trait de générosité, de magnanimité, de bienfaisance;⁵⁷. (1785 [1763]: 131)

O tratado de Voltaire mais parece *sur la intolérance* que pelo bom senso. O escritor francês exaspera terrivelmente os intolerantes imitando-lhes os erros; utiliza, pois, uma estranha fórmula, cuja confusão já assinalamos. Não menos dúbia, em verdade, é a forma de proceder de alguns doutores da Igreja, de Tertuliano a Santo Agostinho, que para escapar às acusações de canibalismo as dirigiam, como bem anota o antropólogo espanhol Alberto Cardín (1994), aos grupos heréticos e dissidentes da própria religião cristã. Desta forma é que pretende Agostinho de Hipona que os carpocracianos faziam pão misturando à farinha o sangue dum menino. Assim, imitam Tertuliano, Epifânio e outros tantos os seus contendores, acusando. E reputando canibais os dissidentes de sua religião fugiam, acreditavam, às mesmas acusações.

A semelhança de Santo Agostinho, Voltaire e William Arens, no aspecto da polémica, serviram-se das maneiras dos seus contricantes a fim de atáca-los. Fê-lo também Zola acusando, irresponsavelmente, como que num tribunal, o coronel Paty Clam da mesma forma como este acusara Alfred Dreyfus. Assim, Agostinho, Voltaire, Zola e Arens se parecem porque, como já disse, usam os modos dos seus contendores a fim de detratá-los. Não seria absurdo postular que Voltaire ou Zola o fizeram deliberadamente. Não Arens, contudo, que é um sensacionalista despropositado. Imita, ou tenta fazê-lo, Jean de Léry ou Hans Staden. Alardeia, tolamente, que não passa o canibalismo duma fabulação. É um Tertuliano irresponsável, brandindo, aos gritos, as suas armas a fim de nos assustar evitando um embate direto. Se enfrentasse um qualquer, tombaria derrotado.

Apesar da aparente severidade do meu argumento reconheço em William Arens sua grande importância para certa “limpeza” do campo.

⁵⁷ [Os judeus, de fato, imolavam gente à Divindade, como mostram os sacrifícios de Jefté e do rei Agag despedaçado pelo sacerdote Samuel. O próprio Ezequiel lhes promete, a fim de lhes encorajar, que comerão carne humana. “Comereis – disse ele – o cavalo e o cavaleiro; bebereis o sangue dos príncipes”. Muitos comentaristas aplicam estes dois versículos aos mesmos judeus, enquanto que outros aos animais carniceiros. Não se encontra em toda a história deste povo traço algum de generosidade;]

Quero com isso dizer que mais que achar defeitos e problemas em sua obra, descubro o valor de alguns de seus alertas. Por exemplo, William Arens foi dos primeiros a perceber que os alguns cronistas copiaram-se uns aos outros irresponsavelmente, seguindo certa tendência da época (pouco cuidadosa com os direitos autorais).

Mais que isso, porém, a atitude suspeita de Arens com relação ao canibalismo permitiu que percebessemos em algumas obras a influência do colonialismo nas mentes dos autores, bem como a construção de certa imagem detratadora e selvagem dos primitivos. Realmente muito da visão expressa sobre os Tupinambá nos textos tem um viés político negativista bastante forte.

Infelizmente, porém, em Arens, alguns dos indícios dessa visão detratadora dos indígenas são pouco consistentes. Vamos a um exemplo: prossigamos, por hora, pelo que escreve William Arens sobre o artilheiro alemão Hans Staden assim que anota que os Tupinambá não tinham habilidade para contar:

What the author [Hans Staden] is attempting to convey is he simple way with this addendum is that the Tupinamba lack culture in the sense of basic intellectual abilities. The inability to count is to him supportive documentation for the idea that these savages would resort to cannibalism.⁵⁸ (1981 [1979]: 23-25)

Qualquer um, é provável, espanta-se diante duma afirmação como essa. Se interpola Staden o “addendum” acerca da contagem tupinambá não é, certamente, para explicar o canibalismo indígena pela burrice tupi; William Arens importa-se demasiado com o autor da *Viagem do Brasil*. Antes, se não arrancamos o “addendum” de Staden ao texto, percebemos que o fez o autor apenas para prosseguir o quanto dizia nuns parágrafos acima (logicamente, portanto): dos pedaços nos quais cortam a vítima os Tupinambá. Porque fala em números, Hans Staden resolve por contar do trata dos selvagens com a aritmética. Decerto pôs seu parágrafo muito adiante. Fê-lo, porém, por pouco inteligente que era. Mesmo porque, numas tantas páginas atrás, Staden arriscou um propósito para o canibalismo tupinambá: depois de matar o prisioneiro, toma o executor um nome novo, coisa que, assevera o artilheiro alemão, é o que mais lhes dá honra; a antropofagia tupinambá, na *Viagem do Brasil*, mais é ritual que despropositada. Se aceita o leitor o

⁵⁸ [O que quer transmitir o autor com este pequeno adendo é a cultura deficiente dos Tupinambá, no sentido das habilidades intelectuais mais básicas. A incapacidade de contar é para ele documentação de suporte para a idéia de que os selvagens iriam recorrer ao canibalismo.].

imaginoso argumento do “addendum” de William Arens, pode também aceitar um outro, não menos especulativo, que me arrisco a propor: assim que escrevia ou que ditava para que escrevessem, Hans Staden lembrou-se, talvez, conjecturemos, estimulado pela imagem dos pedaços da vítima, como contavam os Tupinambá⁵⁹.

Continuando pela obra do artilheiro alemão, Arens assinala que as mulheres de Staden são “most savages of the savages” (1981 [1979]: 26). Assim, a *Viagem do Brasil* estaria imbuída dum claríssimo desprezo pelas mulheres, um reflexo, esforcemo-nos por aceitar, das relações de oposição entre os gêneros tal qual na Europa do século XVI. Arens espanta-se (espantando-me) mais com os relatos de Staden que o próprio autor; a verdade é que parece não querer acreditar que possa haver pessoas distintas, de maneiras e jeitos distintos. Não quero com isso dizer que não minta Staden ou que deixem de existir as fabulações dos ocidentais acerca dos homens de outras latitudes. Antes, pretendo que negue Arens a diferença. Que se recusando, por exemplo, a acreditar em canibais, professe o tolo credo da unidade da natureza humana. Os seus procedimentos, conheço-os já de Léry. São algo como que “os verdadeiros selvagens são os cristãos”, no seu caso, os ocidentais. As mulheres tupinambá, creio, podem mesmo ter preparado as carnes da vítima; vimos que Viveiros de Castro as explica. Arens não leu (é o que parece) Estevão Pinto, Florestan Fernandes ou mesmo outros cronistas e viajantes. Desconhece as cartas dos jesuítas e arrisca uns poucos parágrafos de etnologia. O único autor que “considera” verdadeiramente é Hans Staden; aos demais reserva uma ou outra menção. É um irresponsável, portanto; um intelectual, por certo; mas demasiado inepto⁶⁰.

Ainda assim foi responsável por uma importante revisão dos documentos e textos relativos à antropofagia, bem como mostrar que, em alguns casos, a acusação de antropofagia é terrivelmente infundada e mais parece uma reação de terror ao outro.

Gananath Obeyesekere

⁵⁹ Acredito que foi Sílvio Romero quem disse de Machado de Assis que era um macaqueador de Sterne; serviria, talvez, que de William Arens disséssemos coisa semelhante substituindo o autor inglês pelos padres da igreja.

⁶⁰ Frank Lestringant, de acordo com Obeyesekere (2005: 3), chama William Arens “a sensation-hungry journalist than an exact historian”. Não espanta que eu diga que é quase um gênero literário a crítica aos trabalhos de Arens.

Por tedioso que seja, é difícil que estudemos Obeyesekere sem que recorramos à famosa polêmica na qual se envolveu com o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins.

No dia 5 de outubro de 2005, Gananath Obeyesekere, não sem qualquer acidez, fez uma palestra na Universidade de Colúmbia que chamou “Cannibal Talk and a Requiem for Capitain Cook”. Parecia querer dar alguma sobrevida à polêmica na qual se envolvera quando da publicação, em 1992, de *The Apotheosis of Capitain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Neste livro as críticas de Obeyesekere dirigiam-se, não exclusivamente, a dois trabalhos de Sahlins, como deixara explícito o antropólogo cingalês na 12ª nota da primeira parte:

Marshall Sahlins has two major books on this subject: *Historical Metaphors and Mystical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981); and *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985). His other articles on this subject will be referred to in the course of this volume.⁶¹ (1992: 202)

Island of History é, na verdade, uma seleção de artigos de Sahlins, entre os quais um trata de sua afamada tese, segundo a qual os nativos do Havai teriam acreditado que o aventureiro Capitão Cook era, na verdade, o seu deus Lono. Quero lembrar que com saborosa ironia, o antropólogo norte-americano (1995) recordou que seus dois *major books*, tal qual os refere Obeyesekere, não passam de uma acanhada monografia de 84 páginas e de uma pequena coletânea de textos dos quais um apenas diz respeito à divindade de Cook. Em 1981 Marshall Sahlins publicou, como disse, um magérrimo trabalho intitulado *Historical Metaphors and Mystical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, antecipando a idéia de que os havaianos teriam deificado Cook:

There, as he [Cook] was met at the beach and escorted by priests of Lono to the principal temple (Hikiau), the people retreating and prostrating before, he could hear in the priests' short declamation, “Erono!” [O Lono!] – an appellation

⁶¹ [Marshall Sahlins tem dois grandes trabalhos a este respeito: *Historical Metaphors and Mystical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981); and *Islands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1985). Os seus outros artigos que tratam desta questão serão referidos ao longo deste volume].

given Cook at Hawaii Island specifically, according to Mr. King, and by which he was known to the day of his death.⁶² (1981: 18)

Repetirá num artigo de *Ilhas de história*, coletânea de 1985:

Uma vez já na praia, o sacerdote levou Cook pela mão até o templo de Hikiau. As pessoas que estavam em seu caminho corriam para suas casas ao ouvirem os gritos de “Ó, Lono” do arauto, ou prostravam-se ao chão. (2003: 141)

Os minuciosos havaianos sequer prescindiram de alguma honraria. A coragem, estupidez ou imprudência do distinto capitão o levou à morte. Os sacerdotes caprichosos ou o vigoroso rei com o qual Cook envolver-se-á numa inconfessa guerra cosmológica, denunciavam sua divindade. O festival do Makahiki não desapontou as expectativas: os havaianos mataram o seu deus. Sahlins recorda algum capítulo de Frazer no qual o enfadonho estudioso dá atenção esmiuçada ao ritual do sacrifício do deus. No capítulo XXIV do *The Golden Bough*, a eloqüência de Frazer recorda-nos de um tal Heitsi-eibib, uma poderosa divindade hotentote, cuja calma e paciente ambigüidade (a de morrer subsequente para retornar à vida) é predicado de outros tantos deuses (desnecessário lembrar do capítulo 5 do *Ensaio sobre o sacrifício* de Hubert e Mauss). “Killing the God in Mexico” é outro capítulo de Frazer: os astecas, assim que matam um homem, tiram à vida, na verdade, a um deus. Mais que as saturnais de 1778⁶³, ao nosso rigoroso e solene Frazer teriam agradado os numerosos e derradeiros detalhes rituais da morte de Cook. Sahlins, é verdade, pretende a morte do capitão inglês como alguma operação de indulgência dos deuses havaianos para com os seus crentes: pois que o sacrifício de Lono, que é o mesmo todos os anos, é a condição para o ressurgimento do deus. Que tenham os havaianos acreditado, efetivamente, que Cook foi seu deus, é um despropósito para Obeyesekere. O credo do antropólogo cingalês é bastante conhecido. A

⁶² [Ali, ao ser recepcionado e escoltado pelos sacerdotes de Lono até o templo principal (Hikiau), enquanto o povo se recolhia e prostrava perante ele, o capitão Cook pôde ouvir a breve declamação dos sacerdotes, “Erono!” (O Lono!) – uma denominação dada a Cook especificamente na ilha do Havai, segundo o senhor King, pela qual foi conhecido até que morreu].

⁶³ “Na noite de Natal de 1778, a bordo do *Discovery*, batendo-se contra as ondas em direção leste da costa norte do Havai, a tripulação comemora “de acordo com antigos costumes de tempos imemoriais”, com bebedeira e brigas gerais. (...) Sir James Frazer teria adorado essa convergência histórico-mundial de costumes de saturnália dos nativos: polinésios e ingleses celebrando juntos o advento do Ano-Novo e o de um príncipe de paz martirizado, com falsas batalhas e folia coletiva.” (Sahlins 2003 [1985]: 156).

justiça tem de ser reparada: capazes de uma mesma racionalidade que os europeus, os assassinos do capitão eram, em verdade, os seus firmes adversários. Mataram-lhe porque não lhe tinham simpatia. Conta-nos Obeyesekere que responderam aos maus tratos do severo capitão. O mito, portanto, não é nativo, mas europeu: “I question this “fact”, which I show was created in the European imagination of the eighteenth century and after”⁶⁴ (1992: 3). A verdade é que outra coisa não diz Obeyesekere acerca do canibalismo. Adiante, tentarei uma rápida recensão do trabalho do antropólogo cingalês sobre a antropofagia e o canibalismo.

É certo que me obrigo a tratar do autor, porquanto menciona, apesar de não falar o bastante, o canibalismo tupinambá. Não quero negar-lhe a importância, tampouco a erudição. Seu *Cannibal Talk*, de 2005, apesar de reunir textos publicados noutros tempos, tem alguma pertinência e interesse. Insere-se, não nos surpreendamos, numa vertente que já mencionei, cujo eixo maior é o embate acirrado contra certa antropologia colonialista. Gananath Obeyesekere foge de tratar do canibalismo tupinambá; decerto não lhe interessa. Mas de qualquer forma, registra numas três ou quatro páginas, umas poucas impressões: os fins políticos da descrição do canibalismo são já patentes nas primeiras frases de *Cannibal Talk*. De toda a maneira, o antropólogo cingalês retoma as observações de William Arens acerca da *Viagem do Brasil*. Não esquece, certamente, de tratar das mulheres de Staden, lembrando sua “selvagização” pela pena do escritor alemão. A verdadeira tarefa de Obeyesekere é, contudo, correr em socorro de Arens *interrogating* Lestrangant, que desaprova porque qualificara o autor de *The Man-Eating Myth* de “sensation-hungry journalist”. Termina que são os cronistas e viajantes uns mentirosos. O autor do *Cannibal Talk* pretende que tivessem uma tal “license to lie” (2005: 4), a mesma talvez da qual serviu-se William Arens.

É força lembrar que a discussão que faz Gananath Obeyesekere sobre a prática canibal não pode, de fato, ser de todo considerada se não a pusermos de volta no lugar de que veio: a polêmica com Sahlins. Demos dela já certa idéia; prosseguimos, então, por descobrir-lhe no texto de *Cannibal Talk*. Isto não constitui propriamente uma prova. O desafio, antes, é furtar-se às inúmeras repetições dos comentadores de Obeyesekere.

⁶⁴ [Eu questiono este “fato”, o qual demonstro que foi criado no imaginário europeu do século XVIII e depois].

De qualquer forma, tentemo-lo. A questão é que o canibalismo, acredita o antropólogo cingalês, é, antes de qualquer coisa, um exercício de retórica, um terrorismo verbal (do qual já acusei o ilustre Varnhagen). Assim, os termos *cannibal*, canibal ou *cannibale* são menos substantivos concretos que desastrosas injúrias. Na página 18 do *Cannibal Talk*, afirma o autor que o canibalismo é quase que uma obsessão europeia. Que seja encontrável, desta feita, nos relatos de cronistas e viajantes não precisa constituir uma surpresa. Gananath Obeyesekere pretende, grosso modo, que pensem os homens de jeito semelhante; Sahlins, as distintas racionalidades. O antropólogo cingalês pretende que as práticas canibalescas são invenções do Europeu; o norte-americano, que há quem coma o outro comendo símbolos.

No mais belo e soberbo dos artigos do livro (“Quartering, Cannibalism, and Discourses...”), depois de uma longa exposição de práticos e exímios esquartejadores, o autor defende que seja o canibalismo algo como que uma justificação das práticas coloniais. Daí falar num *cannibal talk*, um discurso sobre o outro. O canibal, destarte, não é o mesmo. Assim, com alguma relutância, chega Obeyesekere a falar num *canibalismo* e numa *antropofagia* maori, desta vez usando-se dos termos distinguindo-os: o primeiro, fantasia europeia e imaginação colonialista: um banquete detestável e crudelíssimo que viajou nos imundos navios de França, Inglaterra ou Espanha, nas cabeças piolhentas de marujos fabuladores; já a antropofagia tem a ver com algumas práticas ritualísticas maori ou fijianas, segundo as quais comer carne humana tem certo valor simbólico. Decerto não é Obeyesekere o inventor desta distinção. Encontramo-la já, verdade que não explícita, nos trabalhos de etnólogos e historiadores brasileiros dos fins do século XIX até, mais ou menos, os anos de 1950. É importante que observemos que, apesar de Arens (que só acidentalmente concebe um canibalismo simbólico), Obeyesekere descobre (!) e, mais importante, reconhece um canibalismo ritual. Maria Cândida Ferreira de Almeida (2002:36) bem lembra dum tal Frei Vieira cujo livro de 1873, *Thesouros da língua portuguesa*, traz já a distinção de Obeyesekere:

Contudo, mais comumente encontramos a ‘antropofagia’ designando a devoração de da carne humana, enquanto o ‘canibalismo’ aparece associado ao índio, como um ato de ferocidade, barbárie e selvageria.

Na página 36 do *Cannibal Talk* dedica-se o antropólogo cingalês à célebre antropofagia europeia dos naufrágios. Parece querer dizer

que “você, ocidentais, são também canibais”. Serve-se para tanto, além de alguns testemunhos curiosos, dumas poucas estrofes do *Don Juan*⁶⁵.

Obeyesekere, em suma, custa a pensar num canibalismo aparentado ao sacrifício. Ademais, parece reputar a literatura de viagens uma verdadeira *Summa contra Gentiles*, revelando a perversidade da mente europeia no trato com a alteridade. Se discordo do *Cannibal Talk*, enxergo-lhe, de outro lado, um texto mais belo, responsável e inteligente que o de William Arens.

⁶⁵ Caso me permita o leitor um pequeno “addendum” à maneira dos que Arens acredita enxergar, quero aventurar-me na tentativa de uma rápida interpretação dos canibais do poeta inglês. *The Prisoner of Chillon*, de 1816, confessa a dívida de Byron para com o autor da *Comédia*. O poeta de Bonnivard atribui-lhe seis irmãos que o acompanham na cela e vão morrendo, um a um, a sua frente (quem não se recorda do Ugolino de Dante?). É no *Don Juan, an Epic Satire*, no entanto, publicado no ano da morte do poeta, em 1824, que Lord Byron põe carne humana à boca das personagens: depois de um naufrágio fatal, Don Juan se encontra à deriva com os demais sobreviventes. A fome gera algum desconforto entre o herói e os outros homens numa jangada; afinal, decidem num lance de sorte, devorar um companheiro. O infortúnio cabe ao ridículo Don Pedrillo, instrutor de Don Juan, que aceita estoicamente a sua morte. É o médico-cirurgião que o sangra. Como prêmio, logra o mais apetitoso dos nacos de carne. A severidade de Dante não cabe ao poeta inglês, cujo desprezo por Don Pedrillo permite páginas da mais fina ironia como a de sua morte. Não haveríamos, entretanto, de encontrar surpresas alguma bravura desumana nas personagens de Byron. É um romântico afetado e as aventuras de seu Don Juan não são menores que as do amargurado Manfredo. Não podemos, por isso, nos aproximar do canibal de Byron sem alguma apreensão. Os famintos impetuosos que dividem com elegância a carne de Don Pedrillo, apesar do que dizem as pistas fáceis e os óbvios sinais, são mais que os seus estômagos, a despeito das rígidas doudi(d)ices de Paganel. Os famosos prosélitos do canibalismo de necessidade têm predições que pretendem que dois homens quaisquer, se restritos a um espaço no qual não haja alimento, comer-se-iam de bom grado. Além das previsões têm também alguns dogmas astuciosos, segundo os quais, os Tupinambá ou Ugolino, os canibais de Sancerre ou os Maori, são estômagos ambulantes: vinculam toda prática canibal a uma fome insaciável. O tumulto dos trabalhos de Byron é o mesmo dum romântico brasileiro, Álvares de Azevedo, cujas *Noites na taverna* têm momentos semelhantes ao *Don Juan*, repetindo até mesmo o canibalismo nos destroços de um naufrágio. O desfecho de Don Pedrillo recomenda-nos, como já disse, alguma cautela. O que existe, de fato, é uma infame antropofagia (e vale mais o adjetivo). Cabe perfeitamente ao satânico herói romântico o canibalismo que é mais aventura que desdita. Em razão disso, a moderada idéia que fazia Thevet da prática canibal entre os Tupinambá, agregando-lhe algum valor simbólico, não tem proximidade com a derivada do romantismo (além de seu caráter imaginativo). As mortificações e calamidades que padece o herói de Byron ou Álvares de Azevedo fazem-lhe um réprobo tal qual Ugolino, mas ainda vivo. O canibalismo é um adorno no *Don Juan*, cuja função, atentemos, é menos circunstancial que propositada: o horror. A gratuidade não explica um protagonista canibal; o desafio ou a provocação, de outro lado, podem fazê-lo com sucesso. Byron foi um leitor devotado de Dante e traduziu para o inglês o apaixonado episódio de Paolo e Francesca. O seu Bonnivard passa com sossego e folga por Ugolino della Gherardesca, porque as pouquíssimas circunstâncias do trabalho de Byron nos fazem esquecer de seu herói. O canibalismo literário do *Don Juan* não é uma paródia, como pretende Obeyesekere, mas um artifício, um pequeno embuste do autor do *Childe Harold*.

Os erros de Obeyesekere são, presumivelmente, os que Sahlins destacou, tem algum tempo, em *Como pensam os nativos* (1995): a vitimização exacerbada dos maori, fijianos ou outro povo qualquer pelo qual demonstra simpatia; a tola execração de quase todos os relatos de viajantes e cronistas europeus; a risível presunção de ver-se, por ser nativo cingalês, apto para falar pelos povos subjugados. Assim, os canibais de Obeyesekere são, como bem notou o professor Oscar Calavia Sáez, num texto ainda não publicado⁶⁶

ora empertigados ritualistas que comem sem apetite, ora pós-modernos *blasés*, prontos para parodiar as obsessões européias, nem que para isso tenham que se declarar canibais ou até tragar um filé humano oferecido num infame teste científico.

Termino por dizer de Obeyesekere que permanece um psicologista intratável, pois que atribui ao terror do embate entre os colonizadores e os colonizados os canibais; seu trabalho é, apesar dos senões, bastante argucioso e, em certa medida, apreciável. Não faz, contudo, o antropólogo cingalês, outra coisa que negar o canibalismo, reputando-o imaginação colonialista, tal qual Arens, mas não José Fernando Carneiro, que o nega simplesmente.

⁶⁶ Trata-se de “O canibalismo asteca desdobrado”.

UMA CONCLUSÃO

Tem poucos dias, fiz uma pergunta algo tola, mas prática, para meu orientador: “qual deve ser a extensão de uma conclusão?”. A resposta foi a seguinte: “A ‘conclusão’ não precisa ser longa. Pode ser até uma coda, um soneto ou um *hai-kai*, sempre que sirva para recapitular (não necessariamente para concluir)”. Pois que assim seja. Recapitulemos.

Meu trabalho, mais que uma história do canibalismo tupinambá, ou da representação do canibal indígena, é, creio, um esboço das tensões e desditas a que essa figura foi submetida ao longo de quinhentos anos de literatura tupinológica. Apesar, quero me servir deste espaço a fim de justificar umas poucas ausências: apesar de algumas menções, não tratei diretamente do trabalho do artilheiro alemão Hans Staden não por inépcia ou preguiça, mas porque sua interpretação do canibalismo tupinambá é, a rigor, a mesma de Jean de Léry que lhe confirma o texto e faz elogios graciosos ao longo da *Histoire...* De outro lado, do de André Thevet, descubro os dois capuchinhos: Claude d’Abbeville e Yves d’Evraux, catolicíssimos e adeptos da metáfora cristã do canibalismo para entendimento da prática tupinambá de comer carne humana.

Assim, do canibal de Shakespeare, marcadamente bestial, inspirado, em larga medida, nas notícias acerca dos Tupinambá, aos vingativos antropófagos (por que não dizer cários?) de Francisco Adolfo Varnhagen, também lá bestiais; do ritualista e exageradamente levita canibal de André Thevet, aos selvagens sanguinolentos de Celso Vieira; da pobre vítima canibal de Fernão Cardim aos Tupinambá deleuzeanos de Viveiros de Castro, vão muitos textos e tinta corrida.

De maneira geral, o propósito de meu trabalho foi o de realizar uma investigação algo exaustiva acerca das tensões existentes entre as mais várias interpretações do canibalismo dos Tupinambá. A bem dizer, trata-se de mostrar que não há a unidade explicativa pretendida por, por exemplo, Frank Lestringant (1994) com respeito às obras de André Thevet e Jean de Léry. A polêmica religiosa e, conseqüentemente, a transformação das noções de sacrifício ao longo dos autores, é a chave para essa compreensão.

Por isso, os canibais ritualistas e, essencialmente, cristãos de André Thevet (figuras grotescas que fazem certa comunhão ao redor das tumbas dos antepassados) são verdadeiros frades católicos; o famoso cosmógrafo do rei, autor dum texto brilhante e divertido, deixou-nos certa impressão curiosa: serviu-se do sacrifício, não categoria explicativa, mas apenas como uma metáfora para lhe facilitar o entendimento e a “tradução” das práticas canibalescas. Um seu contendor bastante céle-

bre, por outro lado, tomou postura distinta: Jean de Léry, autor duma *Histoire...* virulenta e polêmica, postulou *exclusivamente* as razões da vingança ontológica dos indígenas para as suas práticas canibalescas. Brillhante, Léry serviu-se da mesma metáfora que André Thevet, mas a fim de parodiar o rito eucarístico católico e os ridicularizar e a Villegagnon.

Uma segunda partição dos canibais tupinambá descobrimo-la nas obra de Fernão Cardim e Samuel Purchas. Trata-se dum caso interessante, pois que o primeiro, jesuíta fervoroso e liderança religiosa no Brasil, preso por piratas ingleses, teve seus manuscritos às mãos do vicário anglicano Samuel Purchas. Cardim, a fim de estabelecer um entendimento mais claro do canibalismo indígena, supervalorizou a vítima tupinambá do sacrifício, numa claríssima referência ao Cristo que aceita, inadvertidamente, a própria morte. Samuel Purchas, um anglicano dedicado, passou a vida em busca de fatos curiosos e sucessos estranhos a fim de organizar sua coleção de textos de viajantes. Terminou por traduzir o trabalho de Cardim, excluindo, deliberadamente, as vacilações do autor português no que dizia respeito à religião indígena, bem como os adjetivos que supervalorizavam a vítima, legando-nos um texto mais curto e cheio dos diabos e deuses que um seu compatriota, Anthony Knivet, julgou serem objetos de culto dos Tupinambá.

Anos depois, seguindo as obras dum Francisco Adolfo Varnhagen, bem como de um José de Alencar, nota-se outra partição, desta vez, uma suma das obras de Léry, Purchas e Staden, de um lado (o do historiador), e de André Thevet, de Fernão Cardim e dos demais jesuítas, do outro (o do romancista). Alencar é um defensor fervoroso da religião tupinambá e chega mesmo a postular que as práticas canibalescas fazem parte dum rito muito parecido ao da devoração do deus, como no catolicismo. Varnhagen, por outro lado, apesar da pouca elaboração, é bastante claro quando vindica razões cosmológicas e não de bruxaria ou religião para o canibalismo indígena. Algo como que uma filosofia dos índios.

Estevão Pinto, entusiasta de Lévy-Bruhl, ao defender uma mentalidade primitiva entre os Tupinambá, e tentar explicá-la pela psicanálise freudiana, seguiu de perto de José de Alencar porque defende, como o romancista, calorosamente, uma religião dos indígenas do Brasil, cheia de deuses e criaturas mágicas (verdadeiros símbolos da neurose tupinambá) aos quais teriam sido dedicados os ritos antropofágicos.

Depois, seguindo Alfred Métraux (que constrói uma religião tupinambá), mas a exclui da discussão acerca do canibalismo, num outro caminho, o grande antropólogo paulista Florestan Fernandes nos dá um

canibal funcionalista. A bem dizer, as práticas antropofágicas em Fernandes, são pensados em função da teoria do sacrifício dos antropólogos franceses Hubert e Mauss (1899): para tanto, encontra entre os indígenas do Brasil um complexo religioso baseado no culto aos ancestrais, para quem seriam dedicados os sacrifícios, cuja função maior seria não outra que a de substituir, pelas práticas da vingança, os membros mortos do grupo. Trata-se, como vimos, de uma figura de transição, já que reúne os dois complexos explicativos até então famosos: o canibalismo religioso e o cosmológico.

Fernandes abre caminho para H. Clastres que, num artigo bastante curto, expõe sua interpretação do canibalismo como “vingança contra a afinidade”, uma espécie de caça aos cunhados que substituiria o desejo manifesto de se livrar das obrigações da aliança. No contexto de sua antropologia política, o trabalho de H. Clastres pretende o canibalismo como um rito de rebelião, de negação da sociedade tupinambá, porque nega as suas alianças. O sacrifício, pois, na antropóloga francesa, não tem nada que ver com religião, mas com a expressão de um desejo cosmológico e de uma reformulação do universo de parentesco.

Viveiros de Castro, brilhantemente, prossegue pela senda de H. Clastres, mas agrega razões claramente ontológicas para o canibalismo tupinambá e o explica como uma tentativa de apreensão do ponto de vista do inimigo morto. Viveiros de Castro elabora um complexo cosmológico equivalente ao religioso que elaborou Fernandes (digo-o pelas dimensões), e teoriza uma metafísica tupi baseada na produção de tempo. Depois, não bastassem as partições até então, temos a maior de todas: vai-se, dum canibal simbólico para um que se quer existe.

Isto ocorre, contudo, a partir duma torção na história do canibal tupinambá, que depois de Fernandes e Estevão Pinto, divide-se em outras duas polarizações, a saber: o negacionismo e o afirmacionismo. O primeiro, descobrimo-lo na obra de dois poetas simbolistas para, em seguir, evoluir para um sistema de argumentação forte e consistente em José Fernando Carneiro, autor de *A antropofagia entre os indígenas do Brasil*, de 1946. O afirmacionismo, por sua vez, é patente nos trabalhos do grupo modernista de São Paulo da Semana de 1922. Estes vão afirmar o canibalismo como elemento fundamental da identidade brasileira ao passo que as vacilações de José Fernando Carneiro não vão encontrar qualquer eco que não nas obras famosas de Arens e Obeyesekere.

Os trabalhos de autores anti-colonialistas propõe uma revisão e a conseqüente refutação de grande parte dos dados disponíveis acerca das práticas canibalescas entre os Tupinambá. Tem-se o exemplo de William Arens ou Gananath Obeyesekere. Um autor brasileiro, como

vimos, também negou as práticas canibais (José Fernando Carneiro), mas por razões de todo distintas, a saber: um nacionalismo exacerbado caracterizado pelo horror católico às práticas canibalescas.

Assim, acredito verdadeiramente que o par oposto *canibalismo de necessidade / canibalismo simbólico* de Frank Lestringant (1997) serve para caracterizar algo da história das interpretações do canibalismo indígena, mas está longe (na medida em postula uma unidade interior) de contemplar outros pares opostos como *canibalismo religioso / canibalismo de vingança*, *canibalismo simbólico / canibalismo inexistente* ou *negacionismo / afirmacionismo*. Meu estudo está longe de ser definitivo. Apesar, creio que fiz uns apontamentos importantes que podem direcionar futuros estudos na direção da contestação (complementação?) de obras ditas definitivas como a de Frank Lestringant.

REFERÊNCIAS

ABREU, Guilherme Vasconcelos. *O animismo em geral e sua representação entre os chineses*. Lisboa: Lucas Evangelista Torres, 1889.

ARENS, William. *The Man-Eating Myth: anthropology and anthropophagy*. Nova Iorque: Oxford, 1981.

BATAILLE, Georges. *La part maudite*. Paris: Minuit, 1967.

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdã, Leyden, Haia e Utrecht: 1740, v 4.

BENEDICT, Ruth. "The uses of cannibalism". In: MEAD, Margaret (edit.). *An Anthropologist at work: writings of Ruth Benedict*. Boston, 1958.

BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge 1992. *De la idolatria. Una arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Econômica.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília, INL, 1978.

CARNEIRO, José Fernando Carneiro. *A Antropofagia entre os Índigenas do Brasil*. Rio de Janeiro: S.D. do M.E.S., 1946.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". In: *Anuário antropológico*. São Paulo: 1985. p. 56-78.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Editions de l'Ecole des hautes etudes en sciences sociales, 1983.

CLASTRES, Hélène. "Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme Tupinambá". In: *Nouvelle Revue de Psychanalise*. Paris: 1972.

_____. *A Terra sem Mal*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COSTA, Uriel da. *Exame das tradições phariseas*. Amsterdã: Paul van Ravesteyn, 1624.

DOUGLAS, Mary. *Jacob's Tears*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

GINZBURG, Carlo. *Os fios e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOLDMAN, Laurence. (edit.). *The Anthropology of Cannibalism*. Westport, CT: Bergin & Garvey, 1999.

HARNER, Michael. 1977. "The ecological basis for aztec sacrifice". *American Ethnologist*, 4:117-135.

LENNON, Joseph A. *Irish Orientalism: a literary and intellectual history*. Siracusa: Syracuse University Press, 2004.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil: autrement dite Amérique*,... Genebra: Editado pelos herdeiros de Eustáquio de Vignon, 4^a ed., 1594.

LESTRINGANT, Frank. *André Thevet. Cosmographe des derniers Valois*. Genebra: Droz, 1991a.

_____. *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la renaissance*. Paris: Albin Michel, 1991b.

_____. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Payot, 1994.

_____. *Sous la leçon des vents: le monde de d'André Thevet, cosmographe de la Renaissance*. Paris: Presses Paris Sorbonne, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "O feiticeiro e sua magia". In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. "Canibalismo e disfarce ritual". In: *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LINDENBAUM, Shirley. "Thinking about cannibalism". *Annual Review of Anthropology*, 33:475-498, 2008.

MÉTRAUX, Alfred. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études XLV. Paris: Leroux, 1928.

MUELLER, Hans-Friedrich. *Roman Religion Valerius Maximus*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

OBEYESEKERE, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. *Cannibal talk: the man-eating myth and human sacrifice in the South Seas*. Berkeley: University of California Press, 2005.

PURCHAS, Samuel. "A Treatise of Brasil written by a Portugal which had long lived there". In: *Purchas his Pilgrimes*. Londres, 1625. v. IV.

SÀEZ, Oscar Calavia. "O canibalismo asteca, desdobrado". Texto não publicado.

_____. "La religión indígena e sus contrários". Texto não publicado.

SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mystical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SAHLINS, Marshall. *Como pensam os nativos: sobre o Capitão Cook, por exemplo*. Tradução: Sandra Vasconcelos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Tradução: Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SHELLEY, Percy B. *The Selected Poetry and Prose of Shelley*. WOODCOK, Bruce (edit.). Londres: Wordsworth Editions, 2002.

TEXEIRA-PINTO, Márnio. *Artes de ver, modos de ser, formas de dar: Xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe)*. Florianópolis: UFSC, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2003.

THEVET, André. *Cosmographie de Levant*. Lyon: Jan de Tournes et Guillaume Gazeou, 1556.

_____. *Singularitez de la France Antartique*. Paris: 1558.

_____. *Cosmographie Universelle*. Paris: 1575.

The Chronicle of Henry of Livonia. Tradução: James A. Brundage. Madison: University of Wisconsin Press, 1961.

WHITE, David Gordon. *Myths of the Dog-man*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VILAÇA, Aparecida. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia*, 41(1):09-67. 1992.

_____. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: UFRJ-ANPOCS. 1992.

_____. "Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation". *Ethnos*, 51(1):83-106. 2000.

VOLTAIRE. "Histoire" e "Idole, Idolatre, Idolatrie". In: *Dictionnaire philosophique*. Paris: Chez Furne, Libraire-Éditeur, 1838.