

A Antropofagia e o problema da alteridade no século XVI na América Portuguesa

GUILHERME AMARAL LUZ*

Resumo: Neste artigo visamos abordar o tema da antropofagia indígena na América portuguesa como aparece no século XVI, tendo como preocupação o problema da alteridade. Pretendemos mostrar que, da maneira como formulado, produz efeitos que marcam os relacionamentos entre diversos projetos normativos do período com suas margens ou porções do real que não comportam.

Abstract: Our aim in this article is to approach the topic of amerindian anthropophagy as it comes about in Portuguese domains in the XVIth century, having the problem of alterity as a central concern. We attempt to show that its formulation produces effects that highlight the relationships between various normative projects with its margins or portions of reality which they do not apprehend.

Palavras-chave: Antropofagia. Alteridade. Colonização. Descobrimientos ibéricos.

Key words: Anthropophagy. Alterity. Colonization. Iberian discoveries.

No intuito de iniciarmos a discussão a respeito da alteridade que nos propomos, leitor, sugiro (no singular) que deixemos de lado, a princípio, o rigor acadêmico e historiográfico e partamos para um anacronismo. Na década de 80 do século XX, Mike Tyson era considerado um *monstro* do boxe mundial: um gigante imbatível. Com simplicidade característica, o brasileiro Maguila, no entanto, espantava o pessimismo no caso de um eventual confronto, dizendo: “eu *num* tenho medo dele não. Ele é *home* que nem eu, *trena* que nem eu. Eu *num* tenho medo dele não”. O leitor deve

* Mestre em História pela UNICAMP e doutorando do mesmo programa. E-mail: caumonda@hotmail.com

estar se perguntando: “por qual razão dá-nos o autor um exemplo de tal natureza, quando sua preocupação é o canibalismo indígena no século XVI?” A resposta não é simples, mas pode ser resumida numa única sentença: ousadia na tentativa de reduzir o poder e o fascínio do “outro” (*alienus*) a uma imagem apaziguadora e redutora de distâncias, produzindo semelhanças confortantes. O absurdo de crer na autoridade acadêmica de um boxeador ridicularizado por intelectuais é um absurdo comparável à fala de Maguila e à consolidação da imagem do habitante da América no século XVI como tendo a mesma natureza de um europeu, isto é, origem comum, possibilitando aplicar a ele as mesmas regras e leis que organizariam a humanidade como um todo universal.

Se os trabalhos clássicos de caráter antropológico ajudam de alguma forma o historiador na tarefa de compreender o contato entre os primeiros colonizadores europeus e os diversos grupos que habitavam o continente que, no século XVI, chamar-se-ia América, não é a partir do método que oferecem, como a comparação entre os indígenas de hoje com os de outrora. Sua principal contribuição é a construção de um objeto: a alteridade indígena como espaço autônomo.¹ Apreensível ou não, não podemos perder de vista a verossimilhança desta afirmação: quando os primeiros colonizadores chegaram nas novas terras do Atlântico, depararam-se com povos cujas cultura, organização social, práticas sexuais, alimentares, formas de concepção de mundo, etc. diferiam consideravelmente do referencial cristão e europeu.²

¹ Acreditamos, em acordo com as hipóteses formuladas por Michel de Certeau em 1978, que a formação da “etnologia” é o resultado de um longo processo de diferenciações, entre as quais aquelas entre oralidade e escrita. O projeto de Certeau sobre as narrativas de viagens entre os séculos XVI e XVIII teria, como um de seus intuitos, elaborar uma arqueologia da etnologia, ou seja, recobrir saberes que a tornaram historicamente possível: as “heterologias”. Ver: CERTEAU, Michel de. “Travel narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries”. *Representations*, n. 33, Winter 1991, p. 222-223. Em *A escrita da história*, Certeau já apontava para uma formulação neste sentido, quando afirmara que a conquista do mundo como imagem concebida culminaria no esboço de um campo para o saber ou ciência que visaria dar conta do “outro” ou da “alteridade selvagem” como um lugar autônomo: a etnologia. Ver: CERTEAU, Michel de. “Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro”. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 234.

² Nos referimos principalmente aos estudos clássicos de Florestan Fernandes: *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963; *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1970. Também aos de Alfred Métraux: “Les migrations historiques des Tupi-Guarani”. *Journal de la Société des Americanistes*, n. 19, 1927, p. 1-45; *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928; *A religião dos tupinambás*. São Paulo: Companhia. Editora Nacional/EDUSP, 1979. Lembraríamos alguns tra-

Contudo, a constatação da existência de vida social na América, independente do chamado período de descobertas e do referencial identitário europeu, não implica na possibilidade de acesso ao que ela efetivamente foi. Mesmo os estudos que visam sua apreensão não deixam de ter de passar pelo crivo de um *corpus* documental marcado por relações específicas com a alteridade americana, modeladoras de referenciais e enunciados que não correspondem com ela.³ Em certo sentido, a alteridade americana é um *constructo*: um lugar edificado no texto para tornar possíveis discursos capazes de apreender o que há de familiar no outro, espantando o que nele há de ameaçador. Há, portanto, ao menos quatro possibilidades de significação na expressão “alteridade americana”: 1) ela pode dizer respeito a uma realidade ameríndia inacessível anterior aos processos colonizadores;⁴ 2) a imagens produzidas por colonizadores do que seria a América;⁵ 3) aos sujeitos concretos (coletivos ou individuais) originários do continente que, de alguma forma, foram integrados ao ou excluídos do mundo colonial;⁶ e 4) à modalidade do discurso dos colonizadores

balhos isolados de Claude Lévi-Strauss: “The social use of kinship terms among Brazilian indians”. *American Anthropologist*, v. 45, parte I, n. 3, 1943, p. 398-409; “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, ano VIII, vol. LXXXVI, 1942, p. 131-146. Por último, os trabalhos respectivamente de Hélène Clastres e Isabelle Combés: *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978; e *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris: PUF, 1992.

³ Os estudos antropológicos recentes não perdem de vista tal aspecto, mas, mesmo assim, buscam ter acesso à efetividade da alteridade americana. No caso dos estudos sobre os tupinambá, destacaríamos os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha como os mais proeminentes desta tendência. Ver, por exemplo: CUNHA, Manuela Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la société des américanistes*, LXXI, 1985, p. 191-208; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de antropologia*. São Paulo, USP, v. 35, 1992, p. 21-74.

⁴ Tal possibilidade é predominante nas abordagens antropológicas que já apontamos.

⁵ Tal possibilidade predomina na abordagem de por exemplo Peter Mason, para quem “the discourses on America, as presented in texts and images, are America. [...] We have no means at our disposal for severing the thread linking discourse to representation, no way of approaching America ‘as it really is’, because such a notion is devoid of significance”. Para Mason, o “outro” é diferente de realidades externas que poderiam assumir imagens distorcidas; antes, suas imagens e as narrativas a seu respeito devem ser tomadas séria e literalmente, como produzindo efeitos no imaginário, como faculdades de representação. Ou seja, o “outro” só o é quando dito assim e ele o é por ser dito assim. Ver: MASON, Peter. *Deconstructing America: representations of the other*. Londres: Routledge, 1990, p. 169-174.

⁶ Tal possibilidade parece informar os estudos de abordagem etno-histórica e da história social como, por exemplo: MONTEIRO, John. *Negros da terra*. São Paulo:

apresentada como uma realidade sem a qual não seria possível articular a identidade.⁷

As quatro possibilidades de significação não são excludentes. Pelo contrário, em um único discurso, as quatro podem conviver, gerando imagens polissêmicas. A antropofagia, nesse sentido, é um exemplar de rara riqueza, pois seus relatos evidenciam as ambivalências do relacionamento entre Europa e América, entendidas como categorias inalienáveis: pólos que se inter cruzam na nova conformação atlântica do mundo.⁸ Nelas, a polissemia da “alteridade americana” mostra-se como elemento catalisador de medos, expectativas, desejos, aspirações, fantasias, necessidades, planos, etc.

Os discursos, por exemplo, jesuíticos produzidos por missionários na América portuguesa apresentam imagens da antropofagia bastante sugestivas.⁹ É bem conhecida a preferência do Pe.

Companhia das Letras, 1995; NEVES, Luís Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1971; VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁷ Tal possibilidade é predominante nos estudos que, de alguma forma, se inspiram no que Michel de Certeau chama de *Heterologia*, ou “discurso sobre o outro” ou “ciência dos sonhos”. O texto certeaniano de maior impacto para este tipo de preocupação é: CERTEAU, Michel de. “Etno-grafia: a oralidade ou o espaço do outro”. In: *op. cit.*, p. 211-242. Sobre a noção de “heterologia”, ver também: GIARD, Luce. “Epilogue: Michel de Certeau’s Heterology and the New World”. *Representations*, n. 33, Winter 1991, p. 212-221. Outro autor que segue nesta linha de preocupação é Michael Ryan; ver: RYAN, Michael. “Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. *Comparative studies in Society and History*, vol. 23, n. 4, Outubro 1981, p. 519-538.

⁸ Entendemos como metáfora desta inalienação entre Europa e América o próprio termo “descobrimientos”, como definido por Vitorino Magalhães Godinho: “Descobrir, descoberta, revelação portanto das partes encobertas, desconhecidas do mundo, a conjunção do Oriente e do Ocidente, a busca de novos caminhos e novas paragens e gentes, conduzindo ao encontro e à exploração metódica (*achamento, descobrimento*) de novos mundos, suscitando a maravilha perante a novidade. [...] As chaves do descobrir são [...] saber aonde se pretende chegar; estabelecer marcos na via susceptível de nos conduzir ao destino: daí, conseguir traçar a rota que nos reconduzirá ao porto de largada; e, finalmente, saber regressar ao mesmo destino e chegar são e salvo. O regresso é evidentemente a chave mestra”. Ver: GODINHO, Vitorino Magalhães. “Que significa descobrir”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 67-68.

⁹ Um artigo que fornece uma visão panorâmica dos relatos jesuíticos a respeito da antropofagia no século XVI é: FORSYTH, Donald W. “The beginnings of Brazilian Anthropology: jesuits and Tupinamba cannibalism”. *Journal of Anthropological Research*, Albuquerque, v. 39, n. 2, 1983, p. 147-178. Contudo, embora trate do tema com erudição e citando várias passagens interessantes de relatos de missionários, o artigo visa simplesmente demonstrar a veracidade dos relatos e, portanto, da exis-

Manuel da Nóbrega pelo gentio de São Vicente; motivo: a Capitania, nas palavras do próprio missionário, é “a entrada para dentro da terra”. O sertão, área proibida para a entrada dos inacianos, era motivo de fantasias de Nóbrega e outros jesuítas, que, munidos de relatos de missionários que se aventuraram entre alguns povos de lá,¹⁰ acreditavam na existência de um “tesouro de almas”. Diz Nóbrega que, “entre outras coisas”, alguns homens que foram terra a dentro relatavam “que a gentilidade não come carne humana; e aos contrários, que lhes fazem muito mal e os comem, se acertam tomar algum não o matam nem comem e tratam-no muito bem e lhes dizem que como comem sua semelhança?” Mais à frente, diria ainda que, “tirando esta geração ou gerações da costa do mar, todas as outras terra dentro, muito poucas se comem uns aos outros, e a não ser uns que andam sempre nos matos e não têm casas, e são de todo selvagens”.¹¹

Segundo Nóbrega, estes povos do sertão não comem seus inimigos de guerra, pelo contrário, condenam a prática da antropofagia da qual são vítimas, logo, são mais virtuosos que os habitantes da costa e, conseqüentemente, mais aptos a serem convertidos. Poderíamos dizer que, esquematicamente, a antropofagia dos índios da costa era vista pelos jesuítas como um “mau costume” dos mais bárbaros, tendo como única justificativa a mais vil vingança contra os inimigos de guerra. Incompreensível e injustificável, era missão dos evangelizadores extirpá-la, pois primeiro era necessário “arrancar” as “ervas daninhas” de anhangá para depois sim “plantar” a “semente” do Espírito Santo.¹² Encontrar uma “na-

tência da antropofagia, não se atendo aos efeitos de seu recorte como referencial nos discursos.

¹⁰ Especialmente interessantes são os relatos do Irmão Antônio Rodrigues, que ingressou na Companhia de Jesus pela mão de Nóbrega, em São Vicente, depois de longa experiência como “aventureiro” no sertão entre diversas “nações” indígenas compreendidas entre os Carijós do Prata e os Tupinambá da costa de São Vicente.

¹¹ Carta de Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Luiz Gonçalves da Câmara. De São Vicente, 15 de junho de 1553. In: LEITE, Serafim (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 42-43.

¹² Para uma visão geral do que constituía a política evangelizadora dos jesuítas, ancorada no lema “arranque e depois plante”, sugiro os trabalhos de Luís Felipe Baeta Neves (*op. cit.*); Rafael Chambouleiron. (*Os lavradores de almas*. São Paulo: USP, 1994 [dissertação de mestrado]); “A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega”. *Revista de História*, São Paulo: USP, n. 134, 1996, p. 37-47) e Eduardo Hoornaert (“A questão do corpo nos documentos da primeira evangelização”. In: MARCÍLIO, M. L. [org.]. *Família, Mulher, sexualidade e igreja na História do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 11-27).

ção” ou várias sem os “maus costumes” ou com menos deles era, assim, facilitar um trabalho.

Seria justo considerar que a incompreensão jesuítica da prática da antropofagia garante aquele lugar inacessível do “outro” que o configura na sua radicalidade. Comer carne humana, a princípio, desloca o habitante da terra para longe de um referencial identitário aceitável pela cristandade. O antropófago, ou a imagem do índio como antropófago, é elemento forjado no relato jesuítico, mas sua materialidade efetiva, o seu estatuto próprio, lhe escapa. O indivíduo em particular praticante da antropofagia é um desafio a sua própria integração ao mundo cristão, lançando o problema do rompimento da alteridade para o centro das preocupações missionárias. Ao mesmo tempo, a negação da antropofagia é a evidência do reconhecimento do próximo, ou seja, do si mesmo no outro, ou do universal no particular. A antropofagia torna-se uma medida para as distâncias entre o Inferno e o Céu. Temos aqui, portanto, as quatro possibilidades de significação da alteridade condensadas na ambigüidade daquilo que é projetado como um “mau costume” indígena pelos missionários da Companhia de Jesus: comer carne humana. Dizemos ambigüidade, pois aquilo que se nomeou por noções tais como antropofagia ou comer carne humana é algo que não se define positivamente como algo admissível ou concebível: permanece à sombra do outro.

O sertão de Nóbrega é o lugar “utópico” da universalidade cristã, pois lá o espaço do outro é reduzido. A costa marítima é, por sua vez, o lugar da desesperança, cuja redenção estaria somente assegurada pela ruptura com aquilo que a caracteriza: a ordem corrompida pela sombra do outro. A conquista do sertão agiria como recuperação da esperança, “reencontro” com o habitante do Novo Mundo na sua humanidade universal na qualidade de criatura de Deus, participante da Revelação e não degenerado por uma segunda queda.¹³ São Vicente, entre estes dois mundos, serviria como uma ponte, garantindo a passagem de uma relação tensa e conflituosa com o outro para uma apaziguada e utópica redução

¹³ Segundo Raminelli, nos séculos XVI e XVII, acreditava-se na origem comum entre indígenas e europeus, tendo ambos vivenciado a “primavera dos tempos”, embora os indígenas teriam depois se degenerado graças a uma “segunda queda”. Ver: RAMINELLI, Ronald. “Gentios e religiosos”. In: *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 23-52. A crença na origem comum entre europeus e americanos e as diferentes posturas perante a origem do nativo das Américas nos séculos XVI e XVII é, ainda, tema do artigo de Walter Cardoso: “O imaginário ibérico dos séculos XVI e XVII, na origem do homem americano”. *Estudos de História*, Franca, v. 5, n. 1, 1998, p. 121-134.

sua à “verdade” universal cristã. Nesse sentido, concordamos com Anthony Pagden, quando, a respeito da literatura descritiva sobre o mundo ameríndio, diz: “é claro que pode haver uma ampla variedade de costumes locais (a *ius gentium* ou lei das nações era o registro de tais costumes), mas todos eles teriam que ser conformados a um corpo de ‘meta-leis’, a lei da natureza, a *ius naturae*”.¹⁴ O índio do sertão fantasiado por Nóbrega seria a confirmação no gentio de um ideal de humanidade.

Levando em conta a crença de Nóbrega na maior facilidade de conversão do índio que não come carne humana, podemos dizer que esse ainda não é um ser pronto, mas com maior aptidão para passar por transformações no seu caráter, que, disciplinado, garantiria sua salvação. Isso não é o mesmo, contudo, que dizer que o antropófago não seria apto à conversão. Ele também pode ser transformado. No entanto, tal transformação exigiria maior esforço, mais disciplina. A política de aldeamentos foi a expressão máxima da conversão, através da qual poder-se-ia obter controle dos costumes e hábitos dos indígenas com o rigor necessário à tarefa. A conversão do antropófago seria uma transformação do bárbaro, monstruoso, inteligível (do *Outro*) em um ideal de si mesmo da Companhia de Jesus: um ideal que, segundo Thomas Greene, seria alcançado através da disciplina intelectual, visando produzir uma dedicação consistente e dura à vontade de Deus. O ideal de si da Companhia de Jesus submete a vontade individual a uma inteligência superior que está fora dela.¹⁵ Neste movimento, o outro é desprezado na busca por um ideal perfeito do si mesmo.

Parece-nos que o problema da alteridade no século XVI é mais complexo que a identificação de costumes locais fora do velho continente. A alteridade é, sobretudo, aquilo que se encontra às margens de um movimento na direção de uma norma: de um ideal de si. Tal norma ganharia corpo, sobretudo, na justiça criminal, que, segundo Robert Muchembled, “não é somente punitiva. Classificatória, propõe ao todo da sociedade seus modelos de adaptação. Ela exerce, também, aquelas pressões, através de múltiplas formas, para produzir uma conformidade. [...]. Uma de suas funções é definir claramente um modelo de justo e de injusto, ou de bem e mal, de acordo com o vocabulário do tempo”. No Antigo

¹⁴ PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the american indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 6. Tradução livre.

¹⁵ Ver: GREENE, Thomas. “The flexibility of the self in Renaissance literature”. In: *The disciplines of criticism. Essays in Literary Theory, Interpretation and History*. New Haven/London: Yale University Press, 1968, p. 257.

Regime, prosseguiria o autor, “a criminalização apareceria como uma forma primordial do processo de civilização dos costumes”.¹⁶ A criminalização inventa o outro através de dessincronizações e ressinchronizações culturais.

A antropofagia, crime contra a *ius naturae*, integra um mundo quinhentista em crescimento: o mundo marginal à norma. Lado a lado com as heresias modernas, o ocultismo, o judaísmo, as práticas de crime lesa à majestade, etc., a antropofagia conforma um espaço do outro, do incompreensível e indesejável na busca pela normatização do si mesmo ideal. No seu caso específico, é um elemento estigmatizador de barbárie, justificando guerra justa e conseqüente escravização dos vencidos, assumindo posição central nos argumentos de Sepúlveda a favor de uma sujeição militar dos povos da América espanhola ao reino de Castela.¹⁷ Assim, muitos estudos recentes questionam a veracidade de alguns relatos sobre a antropofagia na América, com o argumento de que poderia haver interesse em estigmatizar povos como comedores de carne humana para justificar ações violentas e escravistas.¹⁸

No caso da legislação indigenista na América portuguesa, distingue-se claramente o tratamento em relação aos chamados “índios amigos” e aos chamados “gentio bravo”. Segundo Beatriz Perrone-Moisés, “pode-se seguir uma política indianista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos. [...] Aos índios aldeados e aliados, é garantida a liberdade ao longo de toda a colonização”.¹⁹ No centro da distinção há um elemento importante: a conversão. Sem ela, não há como o índio transformar-se em “vassalo útil”. Como vimos acima, a conversão,

¹⁶ MUCHEMBLED, Robert. *L'invention de l'homme moderne (sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime)*. Paris: Fayard, 1988, p. 136. Tradução livre.

¹⁷ As teses de Sepúlveda a respeito da guerra justa contra os povos ameríndios são elementos causadores de polêmica no famoso debate de Valladolid, travado no século XVI, tendo como contra-argumentador o missionário Frei Bartolomé de las Casas. Um estudo consagrado sobre o assunto é, sem dúvida: HANKE, Lewis. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Martins, s. d.

¹⁸ Ver, entre outros: ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press, 1979; FLEISCHMANN, Ulrich & ASSUNÇÃO, Matthias Rörig & ZIEBELL-WENDT, Zinka. “Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas”. *Revista Brasileira de História*, SP, v. 10, n. 21, set. 90/fev. 91, p. 125-145; WHITEHEAD, Neil. “Carib cannibalism. The historical evidence”. *Journal de la Société des Américanistes*, LXX, 1984, p. 69-87.

¹⁹ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 117.

cujo grande agente era a Companhia de Jesus, tinha exatamente como consequência a sujeição do outro em prol de um ideal de si mesmo universal a ser conquistado pelo indivíduo através de disciplina intelectual. Tudo isso concorre para a afirmação de que o problema da alteridade é inalienável dos processos de normatização que configuram os lugares sociais dos diversos grupos no interior das estruturas de poder. Quanto mais distante de um modelo ideal de costumes, quanto mais à margem do aceitável, menores as garantias legais de “liberdade” e direito de existência.

O antropófago, hierarquicamente, ocuparia as mais inferiores posições do mundo colonial e, aceitando uma analogia entre a hierarquia da terra e do mundo do além, seria justo dizer que ocupava o lugar do inferno. A demonização²⁰ da antropofagia marca sua condição ameaçadora da ordem implantada pela normatização. O índio inimigo é uma alegoria do Inimigo. As imagens de antropofagia reproduzem ícones dos tormentos infernais como o fogo do inferno, a grelha, os demônios que devoram as almas pecadoras, etc. As representações e dramatizações alegóricas jesuíticas, como vimos em outro trabalho,²¹ trazem figurações de demônios claramente associadas à índole antropofágica e vingativa atribuída ao “gentio bravo”, inclusive dando nomes de chefes guerreiros tamoios a alguns, como Guaixará e Aimbiré.²² Vê-se que a demonização da antropofagia é a configuração do “outro” como monstro ameaçador da norma.

Seja efetiva ou fantasiosa, a demonização da antropofagia indígena corresponde ao que Peter Mason, apoiando Claude Kessler, afirma a respeito da constatação da existência das monstruosas raças plineanas na América, ou seja, revela “algo bem real: o medo do outro”. Parafraseando o autor, substituiríamos as raças plineanas e os monstros pela antropofagia, dizendo: não é neces-

²⁰ Sobre a demonização da América e dos povos que a habitavam, sugerimos os trabalhos de Laura de Mello e Souza: *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; *Inferno atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Ainda, “Os agentes de Satã: idólatras e muçulmanos”. In: DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Trad. Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn, p. 260-268.

²¹ Ver: LUZ, Guilherme Amaral. *As festas e os seus papéis: as representações e dramatizações alegóricas jesuíticas no interior das festas religiosas do Brasil quinhentista*. Campinas: UNICAMP, 1999 (dissertação de mestrado). Referimo-nos principalmente ao capítulo III da dissertação.

²² Guaixará e Aimbiré teriam sido líderes indígenas da conhecida “confederação dos tamoios” e aliados dos franceses que povoavam a Bahia de Guanabara antes de sua expulsão pelos portugueses comandados por Mem de Sá e pelos missionários jesuítas, entre os quais Nóbrega e Anchieta.

sário discernir se a antropofagia indígena é uma representação fiel ou não da realidade indígena. O que devemos enfatizar é a real relação que tal representação mantém com um estado emocional perante o outro.²³ Não se torna mais, assim, tão crucial saber quão próximo da efetiva realidade indígena estão os relatos de antropofagia. A pergunta fundamental (que percorre este texto) passa a ser a respeito dos efeitos de seu imaginário nos relacionamentos entre europeus e indígenas (uma normalidade e seu Outro) que se deram na América, no caso, a portuguesa.

Uma relação um pouco diferente com a alteridade dá-se nos relatos de observadores adeptos da Igreja reformada, como Hans Staden e Jean de Léry. Ao contrário dos jesuítas, que acreditavam na possibilidade de transformação de si mesmo na direção de um caráter ideal pela disciplina, de modo que a salvação seria algo a ser alcançado, os reformados, luteranos ou calvinistas, acreditavam na predestinação, representando “um retorno ao milagre agostiniano da conversão pela graça, um milagre que o indivíduo aceita, mas não inicia. Portanto, as maiores facções religiosas rejeitavam o caminho humanista da metamorfose voluntária através da disciplina intelectual”.²⁴ Sobre Léry, Frank Lestringant diz: “como bom calvinista, vê nesta falha [retorno de alguns indígenas, aos quais ensinava a Religião, à prática do canibalismo] o efeito da predestinação. O índio, descendendo de Shem, de acordo com tal evidência, é objeto de uma maldição particular, e os missionários, por mais persuasivos que fossem, não poderiam fazer nada para salvá-los”.²⁵

No mesmo artigo que citamos, Lestringant argumenta que a “admiração” que Léry nutria pelos índios não contradiz sua crença na predestinação e na impossibilidade de salvar os Tupinambá. Escrita durante pleno momento de tensão religiosa na França,²⁶ a obra de Léry não teria nada de uma idealização do índio como “nobre selvagem” anticristão, como gostariam os iluministas franceses do século XVIII. Antes, a relação estabelecida entre Léry e os indígenas evidencia que, apesar da impossibilidade de serem sal-

²³ MASON, Peter. “Seduction from afar: Europe’s inner indians”. *Anthropos*, 82, 1987, p. 597. Ver também: KAPPLER, Claude. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*. Paris: Payot, 1980.

²⁴ GREENE, *op. cit.*, p. 257. Tradução livre.

²⁵ LESTRINGANT, Frank. “The philosopher breviary: Jean de Léry in the Enlightenment”. *Representations*, n. 33, Winter 1991, p. 203. Tradução livre.

²⁶ Refiro-me às guerras de religião entre católicos e huguenotes. Precede, por exemplo, à *Histoire* de Léry o massacre de São Bartolomeu, um dos episódios mais conhecidos e sangrentos do período.

vos, suas virtudes são ainda maiores que a de alguns europeus e, até por não poderem ser salvos, a colonização ibérica sustentada pelo pretexto da evangelização era hipócrita e inválida.

Os vícios indígenas são comparáveis aos dos europeus. Sobre a índole guerreira dos indígenas, Léry afirma: “confessam eles próprios serem impelidos por outro motivo [que não conquistas]: o de vingar pais e amigos presos e comidos, no passado [...]. E são tão encarniçados uns contra os outros que quem cai no poder do inimigo não pode esperar remissão”. Em seguida ele diz, a respeito dos franceses: “[...] parece possível concluir que Maquiavel e seus discípulos [...] não passam de imitadores desses bárbaros cruéis. Esses ateus ensinam, e praticam, contrariamente à doutrina cristã, que os novos serviços nunca devem apagar as antigas injúrias. Os homens, insuflados naturalmente pelo diabo, não podem perdoar-se uns aos outros e eles bem o demonstram, revelando terem o coração mais falso e feroz que os próprios tigres”.²⁷

É preciso atentar para o caráter alegórico da construção do discurso de Léry a respeito da guerra e da antropofagia indígena. Por conta dele, há uma redução moral do enunciado, podendo deslocar-se para um outro contexto, qual seja, o das guerras religiosas na França. O vício a que reporta é o da impiedade, incapacidade de perdoar: qualidade substantiva daqueles que estão fadados a não serem salvos. São os vícios como qualidades substantivas e imutáveis que marcam as diferenças, não entre índios e europeus, mas entre predestinados e não predestinados. A alteridade, no caso huguenote, não é situacional, tendo em vista costumes que podem mudar, mas natural e “genética”, tendo em vista a índole que se apresenta em cada ato revelador de danação, não só do indivíduo que o comete, mas de toda a sua linhagem. No seu centro, mais uma vez, nota-se a presença do Inimigo. Satã é o agente produtor dos vícios, impositor das diferenças e edificador, portanto, do outro como tal.

Não por acaso, o relato de Léry atraiu particularmente a atenção de Montaigne. O autor do ensaio *Des Cannibales* é tido por Greene como descrente de qualquer possibilidade de transformação vertical de si na direção de um aperfeiçoamento moral. Isso porque os vícios e as vaidades nunca cessam de aparecer, professando o que chamava de “inconstance de nos actions”.²⁸ A metáfora do jesuíta Antônio Vieira, analisada por Eduardo Viveiros de

²⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961. Tradução de Sérgio Milliet, segundo a edição de Paul Gaffarel, p. 165-166.

²⁸ GREENE, *op. cit.*, p. 259-260.

Castro, da estátua de murta como ícone da inconstância da alma do gentio luso-americano,²⁹ no caso de Montaigne, serve para o universal da humanidade. Se, no discurso jesuítico, tal inconstância é um desafio para a conversão do gentio, em Léry é prova de sua impossibilidade e, em Montaigne, é um fator de identificação com o universal.

Um pequeno trecho de Montaigne exemplifica a sua filiação com o tipo de construção que identificamos em Léry: “Nous les pouvons donc bien appeller barbares, eu esgard aux reigles de la raison; mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie”.³⁰ Dizemos que a filiação é com o tipo de construção, tendendo para a sincronização de atributos entre os índios e os europeus, pois no que se refere à visão a respeito do atributo em questão, a barbárie, Montaigne é mais solícito em relação aos “canibais” que o huguenote. Montaigne parece, ainda, muito mais consciente do caráter ideal da razão, entendida como conduta desejável e correta, não sendo atribuída a qualquer realidade concreta. Para ele, nem índios nem europeus a possuem, mas os primeiros estão bem mais próximos dela. Mesmo a guerra indígena é olhada com admiração por Montaigne e a sujeição impiedosa do derrotado é vista como mais virtuosa que as preocupações das guerras européias por conquistas. Citando um trecho latino, Montaigne assim legitima o que Léry chamou de “impiedade”: “Victoria nulla est quam quae confessos animo quoque subiugat hostes”.³¹ A vingança, deste modo, permanece como continuação interminável da guerra, não permitindo que a vitória do inimigo seja completa. Daí a obstinação na luta é valorizada por outra citação latina: “Si succiderit, de genu pugnāt”.³²

As relações estabelecidas, portanto, com a alteridade no caso de Léry e de Montaigne diferem entre si e da relação estabelecida nos discursos colonialistas e catequistas ibéricos. O que parece monstruoso e a ser extirpado aos olhos dos últimos, em Léry funciona como espelho de uma barbaridade igual praticada na Euro-

²⁹ Ver: VIVEIROS DE CASTRO, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, *op. cit.*, p. 21-74.

³⁰ MONTAIGNE, Michel de. “Des Cannibales”. In: *Essais de Montaigne*. Paris: Nelson, 1935, p. 289-290: “nós podemos chamar este povo de bárbaros em relação às regras da razão; mas não em relação a nós mesmos, que em todo tipo de barbárie os excedemos”. Tradução livre.

³¹ *Idem*, p. 291. Citação de *De Sexto Consul*, de Cláudio: “Nenhuma vitória é completa quando o inimigo não a admite”. Tradução livre.

³² *Idem*, p. 292. Citação da obra *De Providentia*, de Sêneca: “Se cair, lute de joelhos”. Tradução livre.

pa e, em Montaigne, é valorizado como algo mais próximo da razão do que a hipocrisia européia. Em todos os casos, contudo, a voz efetiva do índio não é ouvida ou, ao menos, não possui autonomia. O “outro” torna-se aquilo que, nos textos, aparece para legitimar verdades pré-concebidas ou para dar visibilidade ao “si mesmo” a que se persegue como ideal ou busca-se compreender. Neste movimento, o “outro” (o comedor de carne humana) pode, ora ser tomado como ameaça à ordem ideal (mundo da normalidade), ora como exemplar de virtudes perdidas em passado remoto, estando bem mais próximo das leis da natureza que os europeus. Seja como for, permanece às sombras, incompreendido na sua efetividade.

Gostaríamos, assim, de fechar este artigo com uma provocação de Michel de Certeau. Para o pensador jesuíta, “os ‘caminhos da escrita’ combinam o plural dos itinerários e o singular de um lugar de produção”.³³ Eles configuram, portanto, uma “hermenêutica do outro”, garantindo o “trabalho de retorno” a uma convicção prévia, após a mediação do “outro”. “O selvagem se torna a palavra insensata que encanta o discurso ocidental, mas que, por causa disto mesmo, faz escrever indefinidamente a ciência produtora de sentido e de objetos”.³⁴ E isso, porque “o raro, o estranho, o singular [...] são apreendidos no fervor de uma ambição: ‘que nada permaneça estranho para o homem e que tudo se torne servidor dele’.”³⁵ Estaria aqui a chave para entender o fascínio provocado pela antropofagia nos homens do século XVI?

³³ CERTEAU, *op. cit.*, p. 219.

³⁴ *Idem*, p. 235-236.

³⁵ *Idem*, p. 231.