

Adone Agnolin

O Apetite da Antropologia



*O sabor antropofágico do saber antropológico:
alteridade e identidade no caso tupinambá*





O APETITE DA ANTROPOLOGIA

*O sabor antropofágico do saber antropológico:
alteridade e identidade no caso tupinambá*



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: *Carlos Gilberto Carlotti Junior*

Vice-Reitora: *Maria Arminda do Nascimento Arruda*



FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: *Paulo Martins*

Vice-Diretora: *Ana Paula Torres Megiani*

DOI 10.11606/9788575064504

Adone Agnolin

O APETITE DA ANTROPOLOGIA

*O sabor antropofágico do saber antropológico:
alteridade e identidade no caso tupinambá*



FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

São Paulo, 2023

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Charles Pereira Campos – CRB-8/8057

A274 Agnolin, Adone.
O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá / Adone Agnolin. -- São Paulo : FFLCH, 2023.
12.800 Kb; PDF.

ISBN 978-85-7506-450-4
DOI 10.11606/9788575064504

1. Antropologia cultural e social. 2. Antropofagia. 3. Religião – História.
4. Tupinambá. I. Título.

CDD 301.2



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença *Creative Commons* indicada

Coordenação editorial: Helena Rodrigues – MTb n. 28.840/SP


Diagramação e projeto gráfico: Walquir da Silva – MTb n. 28.841/SP

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO FFLCH-/USP

Rua do Lago, 717 – Cidade Universitária

05508-080 – São Paulo – SP – Brasil

Tel. +55 11 3091-0458 – e-mail: editorafflch@usp.br



Aos meus pais que, se pouco tiveram a possibilidade de entender meu percurso, sempre me respeitaram e na esperança de que, apesar de ficar aquém de meus anseios, essa síntese provisória de um caminho destinado a continuar, possa justificar, um dia, aos olhos de meu filho, Adriano, a ausência de um pai que não pode deixar, por isso, de amá-lo.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho, como qualquer outro, tem uma história, com seus momentos sofridos, criativos, de impasses, e contá-la, talvez, possa fazê-la parecer patética. Prefiro não me arriscar minimamente nessa empreitada. Digamos, simplesmente, que, constituído e construído entre “dois mundos”, não somente geográficos, com ele vivenciei, concretamente, a estraneidade (nos dois lados do mundo) que é pano de fundo de sua elaboração. Nascido de uma profunda sede pessoal, o que pode até parecer presunção, estou, todavia, consciente de seus limites e, conseqüentemente, de não ter saciado a primeira, como de ter ficado aquém da segunda. Acredito, contudo, que este trabalho representa uma síntese significativa (mesmo que provisória) de um percurso que não é “meu”, mas ao qual pertencço. Por isso, apesar de dúvidas, incertezas e partes não completas me inquietarem, ainda, resolvi fechá-lo, para poder retomar, sucessivamente, sob outras vestes, as problemáticas aqui abordadas.

Nesse percurso foram muitos os estímulos, nem sempre vindos de lugares destinados a (e aos quais incumbiria de) fomentar interesses “científicos” e de pesquisa, tanto em um quanto no outro dos “dois mundos”. Mas aqui não é lugar de desagrdecimentos...

Além do reconhecimento, que se encontra dentro do presente livro, aos pesquisadores e colegas que foram fundamentais para minha formação, devo manifestar minha gratidão para os estímulos que resultaram de outras importantes relações acadêmicas e pessoais: Paolo Scarpi, orientador que, desde os caminhos do mundo clássico me acompanhou até as culturas africanas no Brasil, para me convidar a uma “fuga” e, quem sabe um dia, a um “retorno”; Liana Salvia Trindade que se ofereceu para lançar a “ponte” e Lísias Nogueira Negrão, orientador precioso e preciso nesse meu mais recente percurso. Um reconhecimento especial vai, também, para o professor John Manuel Monteiro pela leitura atenta e pela apreciação que resultaram, além do mais, na proposta da inscrição de um justo cardápio para acompanhar os vários temperos do trabalho.

Meus agradecimentos aos amigos que, quando não estavam muito “por dentro” de minha investigação, com sua valiosa amizade me ajudaram a continuar “por dentro” dela: Renato (*verus amicus alter idem est*) e Rosana Ambrosio, Cristina Pompa (*cara amica di matita*), Eliana Miura e Vittorio Consiglio, Cristina Ortiz e à mãe de meu filho, Andreina Cecchin, que me ajudou, de forma extraordinária, no difícil trabalho de “construir o pai à distância”. Finalmente, à então “preciosa secretária” do Departamento de Sociologia, Marlene Carneiro de Lucena.

Um devido agradecimento ao CNPq que, com sua bolsa de estudo, permitiu-me, pela primeira vez, um *otium litterae* deveras importante para poder elaborar este trabalho que é, também e necessariamente, literário.



SUMÁRIO (*Cardápio*)

PREFÁCIO à presente edição (on-line) Prof. Adone Agnolin	I-VI
PREFÁCIO originário de JOHN MANUEL MONTEIRO, hoje <i>in memoriam</i>	11
NOTA DO AUTOR	15
INTRODUÇÃO (<i>Entrada</i>)	19
<i>MUNDUS NOVUS</i> (<i>Preparação</i>)	53
A descoberta e a construção	55
O bom e o mau selvagem: entre conotação defectiva e interpretação idolátrica	83
Mediações simbólicas e cultura indígena: leitura jesuítica das práticas indígenas	105
OCANIBALISMO (<i>Cozimento</i>)	133
O canibalismo tupinambá	135
– fontes e suas influências nas teorizações Igreja/Estado.....	135

– a fundação do relativismo em Montaigne	152
O fundamento materialista	163
Canibalismo ‘bom para ser pensado’	177
O CÓDIGO ALIMENTAR (<i>Etiqueta</i>)	197
Sintaxe alimentar e sistemas simbólicos	199
Hierarquias sociais e práticas alimentares	231
Cozinha e sacrifício	261
ANTROPOFAGIA (<i>Prato Principal</i>)	281
A semântica do canibalismo tupinambá	283
A boa morte do homem adulto	311
A troca dos mortos	337
CONCLUSÕES (necessariamente) PROVISÓRIAS	355
Antropologia e antropofagia	357
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS (<i>Ingredientes</i>)	379
Fontes de referência	381
Outras fontes	385
Referências Bibliografia	387
SOBRE O AUTOR	407



PREFÁCIO

à presente edição (on-line)

Dezoito anos após sua primeira edição, é uma grande satisfação ver realizada uma nova edição em versão on-line desse trabalho. Para nós mesmos, de fato, a lembrança de seu estímulo inicial aponta para o definir-se de uma primeira formação pessoal de estudos e, pode-se dizer, para a construção de uma ponte entre nossa formação e juventude intelectual (junto à Universidade de Pádua, Itália) e nosso primeiro e consistente percurso acadêmico de Doutorado (junto à Universidade de São Paulo).

No primeiro momento da nossa formação universitária, tratara-se de um estímulo que, naquela altura, partindo do âmbito dos estudos histórico-religiosos abriu um forte “apetite” para as problemáticas presentes neste estudo: a América, sua leitura humanista, missionária e colonial, as diferentes funções e representações da Antropofagia de seus habitantes. Efetivamente, como relevamos no próprio trabalho, é notável observar como aquele que se tornará o “apetite da Antropologia” encontrou, desde os séculos XVI e XVII, um objeto privilegiado para alcançar sua própria inicial satisfação. É naquela época, enfim, que começa a

surgir e a se difundir significativamente na Europa, em consequência da descoberta do mundo americano, a documentação relativa à prática da antropofagia em sua nova configuração: não mais praticada por parte de povos míticos ou históricos (como vinha acontecendo desde a Antiguidade), mas testemunhada junto a povos coevos no tempo, mesmo que distantes no espaço. E, veja-se bem, respondendo ao apetite especulativo europeu, a descrição desses suculentos episódios de canibalismo vinha se afirmando e firmando, inicialmente, de forma bastante significativa, *conjuntamente* com a projeção sobre esses espaços exóticos dos sedutores *loci amoeni*, dos paraísos terrestres que, paralelamente, inscreviam a ação dessas populações no contexto de um Éden primigênio, em um tempo anterior à “queda” (e à consequente saída) do homem daquela dimensão mítica.

Nesta direção, realizara-se a novidade de uma inédita leitura cultural (em suas matrizes renascentistas) do mundo natural e da naturalização geográfica e referencial de suas populações. Por isso o mundo além do Atlântico pôde ser identificado, antes, enquanto *Mundus Novus* e, sucessivamente, pôde herdar o nome de América daquele florentino que o havia identificado enquanto tal: Amerigo Vespucci. Este representava o produto da cultura humanista da Toscana do Renascimento que (através da belíssima prima Simonetta Vespucci) mantinha ligações com a alta sociedade florentina, além de contatos com ramos da família Médicis: e não por acaso foi ele – e não Colombo – que imprimiu a imagem sensacionalista – mas também natural e humanamente maravilhada – do Novo Mundo, com seus canibais e suas maravilhas (que se deslocavam dos limites extremos da Ásia de Marco Polo para os limites de um novo imenso e indefinido Ocidente).

Partindo dessa base geral e contextual e levando em consideração a documentação histórica relativa à antropofagia Tupi (da América portuguesa), este nosso estudo se desenvolveu, portanto, ao redor de uma proposta de análise que partia da perspectiva e de um pressuposto metodológico de ordem histórico-religiosa. Isto se realizou na base da

primeira distinção, *Natura versus Cultura*, que pretendeu levar em consideração uma segunda importante distinção: aquela entre “valores nutritivos (naturais) e valores simbólicos (culturais)”. É, portanto, nesta segunda dimensão, aquela dos valores simbólicos, que se inscreveu a análise proposta pelo estudo. Evidentemente, a caracterização simbólica desses valores foi aquela que, necessariamente, impôs a perspectiva histórico-religiosa para uma sua adequada leitura em profundidade: revelando, ao mesmo tempo, os limites de certas comparações etno-anropológicas que não levassem (e que não haviam levado, até então) adequadamente em consideração a dimensão histórica dos fenômenos estudados, e a peculiaridade (toda histórica) da comparação realizada, apropriadamente, pela História das Religiões.

Somente dessa forma, nessa perspectiva e no interior desse percurso, portanto, pensamos que o trabalho possa ter oferecido alguns de seus próprios, peculiares e significativos resultados analíticos: nem todos “originais”, se quisermos, ressignificando, às vezes, importantes estudos já clássicos (é o caso, por exemplo, daqueles de Florestan Fernandes) sobre a prática antropofágica dos Tupi americanos. Peculiaridade – analítica, de perspectiva (comparativa) e de resultados (históricos e interpretativos) – que se encontra, finalmente e sobretudo, nas partes desse estudo relativas à associação entre os temas da “Antropofagia e Boa Morte do Homem Adulto” e “Antropofagia e Troca dos Mortos” (os últimos dois itens do último capítulo do livro).

Tendo em vista o subjacente esforço de reconduzir a análise no interior de uma peculiar dimensão histórica que recuperasse, em termos gerais, as dimensões do simbólico, tratava-se, ao mesmo tempo, de recuperar a especificidade (histórica: dos observadores europeus; e americana-tupi: porquanto essa pode ser vislumbrada abordando a documentação com o devido cuidado histórico-crítico) da antropofagia americana. É isto, tanto se trate de um “fenômeno”, quanto, nos termos lévi-straussianos, de um canibalismo “*bon à penser*”, antes que “*bon à manger*”. É por esse motivo que, não por último, desde seu estímulo

inicial, apontado acima, além dos problemas e dos temas acenados sinteticamente até aqui, este estudo abriu-se e quis alimentar, também, uma evidente problematização de um característico “apetite antropológico” mais geral sobre o tema: tudo isso partindo da seleção de fontes e interpretações realizadas no âmbito da ciência antropológica em relação aos pressupostos “funcionais” da prática antropofágica. Sem pretender ser minimamente exaustivo, esse último aspecto foi aprofundado na medida em que se revelara útil para entender em modo diferencial (por contraste) tanto determinadas fragilidades ou inconsistências interpretativas (funcionais para compreender melhor, talvez, a lógica da Antropologia, mais do que as características histórico-culturais da Antropofagia), quanto algumas graves incongruências de método (aquele histórico-analógico, por exemplo). Com tudo isso, portanto, o livro pretendeu apontar, ao mesmo tempo, para a importância e centralidade de uma questão nada secundária: a abordagem historiográfica (propriamente histórico-comparativa e histórico-cultural) ao tema.

A metodologia da História das Religiões foi o ponto de partida e o instrumento principal proposto para articular aquela que pareceu (e ainda parece) ser uma adequada abordagem historiográfica ao tema, norteando, também, uma hermenêutica histórica do problema e da interpretação da Antropofagia. Além disso, a mesma perspectiva histórico-religiosa foi, ainda, o instrumento articulador de uma perspectiva histórico-crítica lançada sobre algumas abordagens antropológicas que, em vários casos, revelaram-se descuidando do alerta tolstoiano em relação à “lei da retrospectividade”: a esse respeito, enfim, trata-se de levar em consideração como “a luz que projetamos sobre o passado obedece à lei da retrospectividade” (Lev Tolstoi, *Guerra e Paz*), isto é, organiza o percurso de forma tal que ele leve até nós.

... Depois desse relativamente longo lapso de tempo, desde a primeira edição do livro, em relação à metodologia de fundo que pretendia reger e, acreditamos, ainda rege substancialmente a perspectiva desta

abordagem historiográfica crítica ao problema, hoje o público brasileiro pode contar, também, com um trabalho sucessivo que, pensamos (apesar de seu limite inescapável para poder sintetizar uma tão longa, rica e produtiva perspectiva e metodologia de estudos, hoje centenária), possa ser de qualquer modo importante para se deter especificamente sobre esta ferramenta metodológica. Trata-se de nosso livro *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa* (São Paulo, Paulinas, 2013, 2014^{2ª} ed., reedição on-line 2019) que pretende apresentar e oferecer as conotações e as características metodológicas (históricas e diferenciais, não analógicas) dessa orientação de estudos, decorrente de uma importante tradição historiográfica italiana. Não por último, enfim, com esta última base e síntese metodológica, o próprio leitor (“especialista” ou menos) poderá debruçar-se em termos mais gerais sobre as perspectivas abertas por esta metodologia e ferramenta de estudos antropológicos e históricos críticos, inclusive por além do tema do presente trabalho.

Querendo fugir o risco de demorarmos e nos determos demasiadamente neste novo Prefácio à segunda edição do livro, renunciamos à proposta de uma sua nova síntese, reenviando, por um lado, à sua introdução originária (junto à breve, eficaz e generosa introdução do saudoso colega e amigo John Manuel Monteiro) e à especificidade de seu percurso que pode ser acompanhado em sua leitura: na esperança que, até certo ponto, se não propriamente apetitosa, esta leitura possa resultar quanto menos prazerosa, clara e produtiva para a reflexão; por outro lado e finalmente, acreditamos que, através do prisma emblemático e simbólico da antropofagia no Novo Mundo (mais propriamente, na América portuguesa), o estudo possa oferecer, também, o exemplo de uma adequada abordagem à análise de algumas categorias culturais que, ontem como hoje, tornaram-se o centro do debate/confronto entre o Ocidente e as alteridades culturais: e visto que este debate se realiza, muitas vezes, ao redor do objetivo de construir a famigerada “identidade cultural” dos interlocutores

e de sua cultura, ficamos cultivando a esperança, também, que este texto possa oferecer uma sua contribuição para uma nova colocação e perspectiva (crítica) desse outro específico problema.

Adone Agnolin

São Paulo, abril de 2023



PREFÁCIO originário de
JOHN MANUEL MONTEIRO,
hoje in memoriam

No início do século XVI, o florentino Amerigo Vespucci figurou como o primeiro escritor europeu a disseminar notícias sobre a antropofagia tupi. Publicada com enorme êxito editorial em várias línguas, a carta supostamente escrita por Vespucci e endereçada a Lorenzo de' Medici não só vulgarizou o termo “Novo Mundo” para designar um espaço nitidamente distinto das Índias Orientais, como também distanciou seus habitantes dos povos asiáticos pela prática da antropofagia. Acompanhado por xilogravuras mostrando homens girando em espetos e pedaços de corpos dependurados nas aldeias, as diversas edições do *Mundus novus* alimentaram o imaginário fantástico na Europa, inaugurando uma longa tradição de constituição de “saberes antropológicos” que, muitas vezes, nos dizem mais sobre os europeus do que sobre os índios.

No início do século XXI, é um outro italiano que renova o olhar sobre a antropofagia neste livro denso, criativo e, sobremaneira, interessante. Professor de História Moderna na Universidade de São Paulo, Adone Agnolin traz uma sólida formação em Ciências Sociais e um senso crítico agudo para este projeto ambicioso de refazer o caminho da história da Antropologia e da Etnologia comparada, campos constituídos com mais solidez no século XVIII, porém que

já se manifestavam nos relatos, estudos e iconografia dos primeiros séculos da expansão ultramarina do Ocidente. Nesse sentido, não se trata de apenas mais um livro sobre o canibalismo tupinambá, esta prática cultural tão emaranhada com a história cultural do Brasil. Se a antropofagia proporciona o fio condutor, o foco do livro recai na antropologia e nos antropólogos, aí incluídos os precursores da disciplina, seja os etnógrafos *avant la lettre* (de Vespucci aos missionários jesuítas), seja os pioneiros de uma etnologia comparada (de Acosta a Lafitau).

Escritor de talento, Adone é, antes de mais nada, um autor *grave*, como se dizia antigamente, à medida que busca fundamentar seus argumentos nos clássicos, não só da Antiguidade, como também de gerações mais recentes. O autor faz um notável esforço de dar conta da crescente bibliografia sobre as estruturas mentais dos descobrimentos, conquistas e colonização do Novo Mundo. Porém um dos aspectos mais fortes do texto reside na evocação de uma série de discussões clássicas na antropologia, desde o dom, ao sacrifício, ao código alimentar e ao próprio canibalismo, transitando, com muita agilidade, entre um elenco bastante considerável de autores, de Mauss a Frazer, de Malinowski a Fernando Ortiz, de Lévi-Strauss a Mary Douglas, de Marvin Harris a Marshall Sahlins. O livro, nesse sentido, poderá também figurar do cardápio dos estudantes de antropologia, com muito proveito.

Para o leitor brasileiro, entretanto, menos familiarizado com a bibliografia italiana, *O Apetite da Antropologia* chama a atenção para os aportes da tradição historicista nos estudos da religião. Entre o texto e as notas, Adone dissemina perspectivas e ensinamentos de autores consagrados como Ernesto de Martino, Angelo Brelich e Raffaele Pettazzoni, bem como de obras mais recentes na história das religiões, de Dario Sabbatucci, Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio e Paolo Scarpì. Ao privilegiar a historicidade dos contextos e dos conceitos, esta perspectiva proporciona ferramentas críticas para abordar a

temática antropofágica tanto nas fontes históricas quanto na história da etnologia. Tal perspectiva também permite ao autor discordar com uma parte importante da etnologia tupi-guarani contemporânea, nos trechos mais polêmicos deste livro.

Organizado na forma de uma refeição, o livro vai ser degustado de maneira bastante diferenciada, dependendo do apetite e dos protocolos alimentares de cada leitor. Um livro de peso, como uma refeição pesada, não só satisfaz como também incomoda. O texto do Adone é provocativo nesse sentido duplo, pois reconforta o leitor ao percorrer caminhos familiares ao mesmo tempo em que desafia o leitor a pensar de maneira diferente não apenas sobre o canibalismo – tema exaustivamente comentado, de Gabriel Soares de Sousa a Eduardo Viveiros de Castro – como também sobre as maneiras pelas quais a antropologia se alimentou da antropofagia dos outros. Bom para pensar, porém ainda bom para comer também: redescobrimos aqui que o “mau selvagem” e o “bom tupi” (o Abaeté, valente e medonho guerreiro canibal, no sentido empregado pelo jesuíta Cardim) são uma única e mesma personagem.

John Manuel Monteiro

(Unicamp, Campinas, 2005)

NOTA DO AUTOR

Este livro constitui o resultado de um percurso de pesquisa conduzido durante o Doutorado realizado junto ao curso de Sociologia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, percurso finalizado em novembro de 1998, sob orientação do Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão. Sendo que o itinerário de sua publicação fez jus aos labirintos de sua elaboração, preferi mantê-lo, essencialmente, na sua estrutura e no seu conteúdo então desenvolvidos. Para essa publicação realizei apenas a necessária revisão do texto e pequenos reajustes, além da atualização das citações que se referem a obras que, no entanto, foram traduzidas e publicadas por editoras brasileiras.

À luz do percurso de investigação que vim aprofundando, desde a época de sua elaboração até hoje, algumas partes, talvez, pudessem (e necessitassem) ser re-escritas: sobretudo, no que diz respeito ao capítulo *Mundus Novus*, os itens *O bom e o mau selvagem* e *Mediações simbólicas e cultura indígena*. De fato, sobretudo com relação às problemáticas aí elaboradas, minha pesquisa de Pós-Doutorado, junto ao Departamento de História da Universidade de São Paulo, veio desvendando importantes aprofundamentos (e algumas correções) que me teriam imposto reescrever (mas, também, alargar demais) essas partes. Considerarei, todavia, que, na economia do presente trabalho, sua elaboração se propôs ser apenas instrumental à análise central da

obra ('Preparação' do 'Prato Principal', de fato) e que suas pequenas e esporádicas inexatidões não atingem sua funcionalidade: portanto, preferi deixá-las na forma de sua elaboração originária.

E no que diz respeito ao trabalho como um todo, a proposta de publicá-lo em seu formato original se justifica, fundamentalmente por dois motivos: em primeiro lugar porque, relendo-o, pude averiguar que ele conserva, ainda hoje, a força crítica de sua proposta originária no que diz respeito à necessária inter-relação entre Antropologia e História, disciplinas – sempre historicamente determinadas – que só dessa forma podem e devem repensar e re-fundar, dentro de seus necessários limites, seus próprios estatutos epistemológicos (chega de crises, de sonhos pós-modernos cientificamente irrealizáveis – quando não ideologicamente perversos – ou, em alguns casos, de uma Antropologia investida de uma transcendência misteriosa, reservada exclusivamente a seus iniciados!); em segundo lugar, a opção se justifica para dar conta, também, do percurso pessoal que, numa próxima publicação, pretende mostrar alguns dos possíveis resultados que se desprendem dessa perspectiva: isto é, a peculiaridade da construção de uma “cultura colonial” elaborada no interior de um processo, complexo e necessário, de negociações que, no fundo, constitui-se enquanto exemplo particular de um mecanismo fundamental da própria “produção (histórica) da cultura”. E, além do mais, isso justifica, hoje – pelo menos aos meus olhos –, a continuação de minha investigação junto ao Departamento de História da Universidade de São Paulo, em relação àquela que me parece emergir enquanto característica “gramática antropológica da modernidade” e que, provavelmente, poderá resultar no desafio e na possibilidade de propor a tentativa, pelo menos inicialmente plausível, de uma peculiar leitura antropológica da História Moderna.

Finalmente, a recente tradução e publicação, por parte da Editora Hedra (São Paulo 2005), daquele que, em sua edição originária italiana, intitulava-se de “Manual de História das Religiões”,

oferece-se enquanto primeiro e importante instrumento de introdução às problemáticas histórico-religiosas abordadas nesse livro: na expectativa de uma continuação desse plano editorial, apontamos, por enquanto, para essa obra em quatro volumes da qual fui responsabilizado pela organização da edição brasileira: Paolo Scarpi, *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*; Giovanni Filoramo, *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*; Massimo Raveri, *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*; e, sobretudo, no que diz respeito a alguns importantes problemas aqui investigados, Marcello Massenzio, *A História das Religiões na Cultura Moderna*.

Voltando para o presente trabalho, basta aqui dizer, de forma sintética, que se trata de uma proposta de análise da antropofagia no “Novo Mundo” nos séculos XVI e XVII, em relação a uma perspectiva – a abordagem antropológica –, problematizada através de uma metodologia de indagação – a História das Religiões.

Partindo do reconhecimento de que a alimentação do homem é um dado cultural que tem uma importância pelo menos igual àquele, pura e simplesmente, alimentar, esse percurso de indagação pretende reservar uma atenção particular à relação que encontraremos, em diferentes momentos, entre dado cultural e dado alimentar/ “natural”. Tendo bem presentes esses pressupostos, devemos levar em consideração, porém, o fato de que, nessa investigação, estamos falando de um alimento muito particular: trata-se do homem que se torna, dentro de uma estrutura altamente ritualizada, alimento para outro homem, o qual, por sua vez, vive na perspectiva, altamente significativa para sua cultura, de se tornar, um dia, ele mesmo alimento para os outros.

Não podendo esquecer que existem duas “formas de antropofagia” – uma ritual e outra devida à carência alimentar –, vale ressaltar que a primeira prática é aquela ao redor da qual se desenvolverá nosso estudo que, contudo, não deixará de tratar da segunda todas as vezes que isso se revelar importante para esclarecer sobreposições e confusões tanto na terminologia quanto nas práticas. A distinção

entre uma antropofagia caracterizada por sua prática ritual, contraposta a outra determinada por carência alimentar nos permite, ao mesmo tempo, escapar da inconsistência da contraposição sacro/profano, encontrando um fundamento distintivo que torna possível implementar de forma clara nossa abordagem de estudo.

Pelo fato de reconhecer a importância do dado cultural no que diz respeito à alimentação do homem, a Antropologia se apresenta como perspectiva de análise imprescindível. Por outro lado, ela constituirá o esboço de um estudo crítico sobre sua própria característica de compreensão/digestão da alteridade cultural.

Além do mais, a colocação da antropofagia ritual (“sagrada”) no centro de nosso trabalho nos impõe o ponto de vista de uma metodologia de estudo histórico-religiosa. A utilidade dessa perspectiva de estudos está toda contida na adjetivação “ritual”, que acompanha esta específica forma de antropofagia. Trata-se, conseqüentemente, de esclarecer esses termos/conceitos, muitas vezes assumidos de forma acrítica, aos quais a escola histórico-religiosa tem dedicado tanta atenção, oferecendo uma significativa contribuição/problematização aos estudos históricos e antropológicos contemporâneos.

Está além do nosso alcance e fora do nosso objetivo relatar a história da Antropologia ou da alimentação e de seus rituais, entre os quais se encontraria o canibalismo. Trata-se, pelo contrário, de um percurso *de e nos* confins/margens na dimensão de um espaço comum à Antropologia e à alimentação – tendo o canibalismo como fio condutor – e, com elas, à História das Religiões.

INTRODUÇÃO (*Entrada*)

Tendo em vista um “objeto” de estudo, a antropofagia no “Novo Mundo” nos séculos XVI e XVII, em relação a uma perspectiva de análise, a Antropologia, problematizados através de uma metodologia de indagação, a História das Religiões, vamos tentar, em primeiro lugar, definir qual seria a função e o objetivo a que este trabalho se propõe.

Uma primeira indicação, que se refere a um momento importante de nossa aproximação à problemática, a encontramos em uma digressão de Claude Lévi-Strauss:

“Nenhuma sociedade é perfeita. Todas comportam, por natureza, uma impureza incompatível com as normas que proclamam e que se traduz concretamente por uma certa dose de injustiça, de insensibilidade, de crueldade. [...] Tomemos o caso da antropofagia, que, de todas as práticas selvagens, é, sem dúvida, a que mais nos inspira horror e repugnância. Deve-se, em primeiro lugar, dissociar dela as formas propriamente alimentares, isto é, aquelas em que o apetite da carne humana se explica pela carência de outro alimento animal, como era o caso de certas ilhas polinésicas. Desses casos de fome incoercível, nenhuma sociedade está moralmente protegida [...]. Restam, então, as formas de antropofagia que se podem chamar ‘positivas’, as que decorrem de causas mística, mágica ou religiosa: [entre essas], a ingestão de uma parcela do corpo de um ascendente ou fragmento do cadáver de um inimigo, para permitir a incorporação de suas virtudes ou ainda a neutralização do seu poder [...].

A condenação moral de tais costumes implica, ou uma crença na ressurreição corpórea que ficaria comprometida pela destruição material do cadáver, ou a afirmação de um liame entre a alma e o corpo e o dualismo correspondente, isto é, convicções da mesma natureza daquelas em cujo nome o consumo ritual é praticado, e que não temos nenhuma razão de preferir-lhe”.¹

Antes de mais nada, o pressuposto fundamental deste trabalho é o de reconhecermos que na alimentação do homem o dado cultural tem uma importância pelo menos igual àquele do dado, pura e simplesmente, alimentar. Por esse motivo constituirá um fato importante, para o presente trabalho, a análise e a relação – não levada em consideração em muitos testemunhos, relatos e até mesmo em trabalhos “científicos” – entre tais termos: dado cultural e dado alimentar/“natural”.

Para respeitar a distinção feita por Lévi-Strauss, não podemos esquecer que existem duas “formas de antropofagia”: uma ritual e outra devida à carência alimentar. A primeira prática é aquela ao redor da qual se desenvolverá nosso estudo que, contudo, não deixará de tratar da segunda, todas as vezes que isso se revele importante para esclarecer sobreposições e confusões tanto na terminologia quanto nas práticas.

Essa opção é decididamente determinada pelo fato de que, considerando a clara diferença entre as práticas e, ao mesmo tempo, a frequente falta de distinção terminológica (que não pretendemos resolver, mas para a qual, simplesmente, queremos chamar a atenção a fim de um seu melhor entendimento), nós nos perguntamos se ainda podemos (e, eventualmente, em quais contextos) utilizar a distinção clássica entre os rótulos, sintetizada por Piero Camporesi como

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris, Plon, 1955. Trad. port. – revista pelo autor – de W. Martins. São Paulo: Anhembi, 1957. p. 413-14.

distinção entre “canibalismo sacro e profano”.² Devemos verificar se essa distinção tem sentido dentro das culturas “outras” (tradicionalistas, não-ocidentais), que constituirão nosso campo de indagação a respeito dessa prática. Tentaremos verificar, também, sua consistência ou não dentro da nossa cultura ocidental.

A distinção entre uma antropofagia caracterizada por sua prática ritual, contraposta a outra determinada por carência alimentar nos permite, ao mesmo tempo, escapar da inconsistência da contraposição sacro/profano, encontrando um claro fundamento distintivo que nos ofereça a possibilidade de implementar de forma clara nossa abordagem de estudo.

Pelo fato de reconhecer a importância do dado cultural no que diz respeito à alimentação do homem, a Antropologia se constitui como perspectiva de análise imprescindível. Por outro lado, ela constituirá o esboço de um estudo crítico sobre sua própria característica de compreensão/digestão da alteridade cultural.

Além do mais, o fato de colocar no centro de nosso trabalho a antropofagia ritual (“sagrada”) nos impõe a perspectiva de uma metodologia de estudo histórico-religiosa. Isso tornará necessária uma rápida incursão nas principais características da escola italiana centrada nesses específicos estudos históricos, seja a fim de começar a entrever em que medida essa perspectiva é útil para nosso estudo, seja para evidenciar as características distintivas para com outras escolas que carregam o mesmo nome, mas que não atuam dentro de uma abordagem propriamente histórica.

A utilidade dessa perspectiva de estudos está contida na adjetivação “ritual” (“sagrada”), que acompanha esta específica forma de antropofagia, central em nosso interesse de estudo. Trata-se, conseqüentemente, de esclarecer estes termos/conceitos, muitas vezes assumidos de forma acrítica, aos quais a “escola histórico-religiosa” tem

² CAMPORESI, Piero. *Il pane selvaggio*. Bolonha, Il Mulino, 1980, cap. III, p. 39-61.

dedicado tanta atenção, oferecendo uma significativa contribuição/problematização aos estudos históricos e antropológicos contemporâneos. Essa contribuição foi tanto mais significativa enquanto, na sua perspectiva histórica, conseguiu reduzir a incidência de análises que, apesar de se auto-definirem, também, como histórico-religiosas, não eram, contudo, tais, na medida em que colocavam como pressuposto de suas pesquisas o que a própria pesquisa deveria problematizar. Ao invés de partir da história para entender o(s) fenômeno(s) levado(s) em consideração, partia-se do pressuposto de um fenômeno dado – e a *religião* se constituía, muitas vezes, como um desses dados – para constituir, de fato, uma fenomenologia.

Ora, contrariamente a essa abordagem fenomenológica, a metodologia da escola histórico-religiosa italiana só pode se dar partindo de uma revisão crítica de categorias de análise (conceitos) que não representam, necessariamente, algo realmente existente. De fato, não podemos confundir os instrumentos teóricos de análise com os seus “objetos”.

* * * *

No ensaio “Foucault revoluciona a História”,³ o historiador Paul Veyne começa por evidenciar como, se por um lado “os objetos parecem determinar nossa conduta”, de fato, “primeiramente, nossa prática determina esses objetos [...]”. A relação determina o objeto, e só existe o que é determinado [...]. O objeto não é senão o correlato da prática [...]” (p.159). O fato de que “as coisas não passam de correlato das práticas correspondentes” representa a lição que nosso

³ VEYNE, Paul. Comment on écrit l’histoire (1971). In: *Foucault révolutionne l’histoire*, Paris, Seuil, 1978. Trad. port. de Alda Baltar e M. Auxiliadora Kneipp. 3. ed. Brasília, UnB, 1995. Na sequência do texto que se refere ao ensaio de Veyne citaremos o número da página levada em consideração, no próprio texto, a fim de não abusar do recurso das notas.

historiador tira do trabalho “revolucionário” de Michel Foucault. Se este último se dedica à análise de como as coisas não passam de objetivações de práticas determinadas, Veyne ressalta como “cada prática, tal como o conjunto da história a faz ser, engendra o objeto que lhe corresponde [...]; não há objetos naturais, não há coisas. As coisas, os objetos não são senão os correlatos de práticas.” (p. 163). O paradoxo e a tese central de Foucault seriam, portanto, a descoberta de que, “*o que é feito*, o objeto, se explica pelo que foi o *fazer* em cada momento da história [...]”.⁴ Tanto para Foucault, como para Veyne, tratar-se-ia, então, de passar de uma filosofia do objeto para uma filosofia da relação, através da análise de seu meio: a prática ou o discurso. Exemplo significativo desse tipo de perspectiva é a afirmação de que “ideologia é coisa que não existe [...]. [Esse termo] designa [...] práticas discursivas.” (p. 168). Portanto não há coisas: só existem práticas. O discurso é uma entre elas. Talvez, para um historiador, uma das mais significativas.

Por consequência, “se dissesse que aquele que come carne humana a come muito concretamente, teria, evidentemente, razão; mas teria igualmente razão ao afirmar que esse antropófago só seria um canibal devido a um contexto social, mediante uma prática que “valoriza”, objetiva um tal modo de nutrição para considerá-lo bárbaro ou, ao contrário, sagrado e, em todo caso, para fazer dele alguma coisa; aliás, em práticas vizinhas, o mesmo antropófago terá uma outra objetivação [...]” (Veyne, op. cit., p. 169-70).

⁴ Repetindo o convite/constatação, *verum ipsum factum*, que já foi do grande historiador napolitano Giambattista Vico. VEYNE, Paul. *Foucault révolutionne l’histoire*, op. cit., p. 164.

* * * *

Em 1925, com a revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Raffaele Pettazzoni cria, na Itália, o endereço de estudos histórico-religiosos que se propõem a ressaltar a historicidade dos fatos religiosos, por serem redutíveis à razão histórica, ou por serem definíveis por aquilo que resultasse irreduzível aos modelos analógicos sugeridos pela pesquisa comparada.

Para opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica, o próprio Pettazzoni formulou seu programa, manifestando o fato de que cada *phainómenon* é um *genómenon*, isto é, cada manifestação religiosa – o que Mircea Eliade chamaria de “hierofania” – é um produto histórico e cultural. Isto significa que, para compreendermos um fato cultural qualquer, devemos procurar a reconstrução de sua gênese, de sua formação histórica. É exatamente o que a fenomenologia não faz.

Max Müller, tomando como pressuposto da comparabilidade das religiões o fato de que elas são consideradas cronologicamente estranhas aos contextos culturais que as subentendem – voltando, portanto, à contraposição *conservação* de um passado unificante / *progresso* diversificante –, funda a *comparative religion* que, através da análise da linguagem, busca uma possível interpretação dos fatos religiosos. Partindo da problemática da personificação – de fenômenos naturais ou outros – Müller define, portanto, a mitologia como uma “doença da linguagem”, motivo pela qual o símbolo passa a existir.⁵

De fato, com a exortação de que as religiões dos “selvagens” devem ser tratadas com o mesmo respeito que as das civilizações “superiores”, Müller funda a história das religiões aberta a duas possibilidades: uma *romântica* (a do próprio Max Müller) que faz dos “primitivos” os depositários do primeiro elemento fundamental

⁵ MÜLLER, Max. *Lectures on the science of language*. Londres, 1861, p. 10.

(a religião) que transforma o indiferenciado, em povo, etnia, nação; e outra *positivista* (a de Edward Burnett Tylor) que olha para os “primitivos” como sendo aqueles que conservam uma rude forma de religiosidade.⁶ Segundo os diferentes pressupostos – com seus relativos juízos éticos, *românticos* ou *positivistas* –, um processo histórico de degeneração ou de evolução teria levado do “religioso” para o “laico”. Assim, desde a teoria animista de Tylor, conotação essencial do mais primitivo estágio da evolução cultural, o comparativismo produziu a comparação não como forma de distinção, mas como forma de equiparação. A relação analógica de “fatos religiosos” acabou constituindo um “sistema religioso” e essas religiões, não históricas, mas classificatórias, foram denominadas, não com o nome das culturas que as carregavam, nem com o nome do fundador, mas por aquilo que as caracterizava, ou parecia caracterizá-las (como o “animismo” de Tylor).

Substituindo a cultura pela sociedade – já indício de des-historificação –, não é por acaso que Émile Durkheim escolhe o “sistema totêmico” australiano para analisar *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.⁷ Se, por um lado, a simplicidade das sociedades primitivas australianas – e, portanto, da religião por elas expressa – torna mais fácil descobrir as formas elementares da religião, em sua visão positivista isso serve para generalizar essas formas para todas as sociedades “primitivas” ou “simples”. Em consequência disso, apesar de essa colocação se conotar como – além de ser uma crítica à ideia do sobrenatural e da religião como subordinação a um deus – uma evidente crítica à interpretação naturalista e à ideia de animismo (proposta por Tylor), assim como à ideia do infinito enquanto origem da religião (proposta por Müller), a elaboração de uma funcionalidade social da religião, que se dá na superioridade moral da sociedade

⁶ TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. Londres, 1871.

⁷ Paris, 1^a ed. 1912.

frente ao indivíduo, vem criando um *sistema religioso* – através do mecanismo da equiparação de fatos religiosos em relação analógica, desta vez dentro da identificação do social com o religioso – da mesma forma que vimos acontecer com Tylor e Müller.

Ora, rejeitando a sociologia biológica e psicológica, Durkheim tenta, realmente, fundamentar a sua análise baseando-se em dados históricos, reduzindo, porém, o conceito de religião a uma “lei” sociológica que o des-historifica. Da mesma forma, realiza uma des-historificação quando, na análise do totem nas sociedades australianas, torna este último o signo distintivo da sacralidade do social nas sociedades “simples”, consideradas conjuntamente; ou quando, para interpretar fatos históricos, utiliza a dicotomia sagrado/profano sem levar em consideração sua contextualização peculiar dentro do processo histórico romano, no qual o *público* se inscreve em sua relação com o *privado* da mesma forma que o *sagrado* no *profano*.

Se a relação imediata entre religião e estrutura social torna manifesto um *poder* contar com a sociedade e um *dever* dar conta à sociedade, por outro lado, este sentido de dependência pode ser invertido correlativamente no *poder contar* com a ajuda do “extra-humano” e no *dever* dar conta ao “extra-humano”. É a inversão realizada, de forma significativa, por Rudolf Otto, teólogo luterano e filósofo kantiano, que, com a sua obra *Das heilige*,⁸ traz a ciência das religiões para a teologia. Partindo da ideia de unicidade e especificidade da experiência religiosa e tornando-se o grande intérprete da problemática romântica representada, principalmente, pela obra de Schleiermacher, ele encaminhou para a fenomenologia grande parte da produção histórico-religiosa de nosso século.

⁸ OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. 1917. [Trad. port.: *O sagrado*. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.].

Mas a des-historificação se torna útil à fenomenologia principalmente através da obra de G. Van der Leeuw,⁹ que se propõe, com a sua *Phänomenologie der Religion*,¹⁰ a construir uma fenomenologia religiosa com o objetivo de fixar e ordenar o *objeto* religioso recuperando-o através da fragmentariedade da documentação e subtraindo-o às interpretações naturalísticas, sociológicas e intelectualísticas.

Se com Van der Leeuw a fenomenologia começa a procurar não só uma descrição, mas uma interpretação e uma compreensão dos fenômenos religiosos, a religião se constitui ainda como um *objeto* de estudo. Com a finalidade de captar o divino a partir da experiência do homem religioso, as características são alcançadas não no sentimento, como aconteceu com Otto, mas no próprio comportamento. Contudo, a objetivação da religião torna-se a *objetivação* da “experiência religiosa”, a custo de se afastar da história para recuperar uma significação universal, com o intuito final de alcançar a *essência* da religião.

Essa essência religiosa é, segundo Mircea Eliade, o que a multiplicidade dos fenômenos culturais exprimem. Desde Eliade, parte-se da diversidade histórica para chegar à compreensão da estrutura: de forma unidirecional, se sai do momento histórico (o concreto, essencial para alcançar o fenômeno ideológico e definir aquele religioso) e, passando pelo momento fenomenológico (superação do momento histórico para chegar à essência da religião), chega-se ao momento hermenêutico (exegese e interpretação dos fatos através da superação dos dois primeiros momentos). *Conditio sine qua non* para tornar inteligíveis os fatos religiosos ao homem de hoje é, portanto, em Eliade, a superação da história. Isso tornaria possível o encontro e a identificação do “homem natural” com o “homem religioso”. Assim,

⁹ Holandês, pastor da Igreja Reformada Holandesa e, depois, professor de História das Religiões na Universidade de Groningen.

¹⁰ Editada em Tubinga, em 1933.

se o sagrado é uma realidade que não pertence ao nosso mundo, a sua manifestação (hierofania) representaria a mediação em que se dá e se limita (e na qual nós podemos colher) o sagrado.¹¹ Desta forma, o símbolo é trazido para o nível das *hierofanias*, manifestações do sagrado (quase irrupções): a tese de Eliade sustenta a hipótese de que o símbolo se impõe por si mesmo, quase como não sendo o contexto histórico a constituir o símbolo, mas, ao contrário, o símbolo a constituir o contexto.

É importante ressaltar que para Eliade o sagrado se configura como elemento fundador da vida social. Torna-se uma realidade objetiva que constitui a *realidade* do homem religioso. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo e, portanto, através dela, o homem constrói o próprio mundo, se apropria dele.

O “real”, portanto, descobre-se, por Eliade, lá onde o sagrado ordena o mundo, constituindo um “sistema do mundo” tradicional,¹² e o homem é “cosmicizado” pelos deuses. Somente o mundo sagrado participa do ser, isto é, torna-se real, “*existe realmente*”¹³ desqualificando o espaço profano como o não ser absoluto. Daqui, se o homem “recria” o mundo para dele se reapropriar, para “reiterar a cosmogonia”,¹⁴ a hermenêutica de Eliade caracteriza-se por uma evidente nostalgia religiosa que constrói uma dicotomia caracteristicamente fenomenológica entre Sagrado (hierofania, ontologia = real; cosmos = ordem, poder – perenidade – eficácia, tempo mítico cíclico – inesgotável – recuperável) e Profano (natural, ilusão =

¹¹ “Os símbolos [...] prolongam uma hierofania ou [...] constituem, eles próprios, uma ‘revelação’”. Portanto, substituem-se a ela, mas na ocorrência são eles mesmos uma hierofania. ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot, 1949. Trad. port. de F. Tomas e Natália Nunes. São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 365. Cf. todo o capítulo final.

¹² ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa, Livros do Brasil, p. 39. [Sem data e referência ao original francês.].

¹³ Idem, *ibidem*, p. 59.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 60.

irreal, caótico, impotente – passageiro – ineficaz, tempo-histórico linear – contínuo – irrecuperável), em que o segundo termo continua sendo denotado de forma negativa, e, então, depende necessariamente do primeiro, e a história não tem nenhuma autonomia operativa e explicativa.

Trata-se decididamente de uma orientação anti-histórica. Aqui, a diferente orientação entre sagrado/profano, religioso/civil, fideístico/científico, dogmático/racional marca a diferença entre as culturas tradicionais o Ocidente e desta vez oferecendo um juízo positivo do “diferente” que implica sempre um juízo negativo da cultura ocidental. Permanece, contudo, o fato de que, mais uma vez, o “outro” torna-se funcional para uma definição (crítica) do Ocidente: em outros termos, a condenação do próprio espaço cultural acaba por encontrar as suas razões mais profundas no fato de ele ter virado as costas ao “invisível”, de onde decorre a perda da “espiritualidade” que vem vertendo sobre a “alteridade” das culturas tradicionais.

Implicitamente, o ocidental “ruim” seria em substância aquele que à produção espiritual antepôs a produção industrial, aquele que arruinou o elemento humano do planeta Terra.

O próprio tempo histórico (linear), que segundo Max Weber é introduzido pelo judaísmo como marco fundamental, ético e moral, do tempo na história, configura-se para Eliade como um novo tempo na perspectiva religiosa, caracterizando-se não mais como uma epifania, mas como uma teofania, que ameaça a autonomia da história e visa o mundo moderno (profano) como dado dentro de certos “ritualismos degradados” dos quais o homem só esqueceu os significados religiosos. A dimensão religiosa continuaria, portanto, representando, no mundo moderno, o papel fundamental de válvula de escape contra um tempo histórico que se configuraria como tirânico. Mais uma vez o tempo histórico vem denotando uma laceração da cosmogonia originária de que as angústias e as imagens oníricas representariam os andrajós.

Os símbolos mítico-religiosos como símbolos universais constituiriam, portanto, os arquétipos do inconsciente humano que, trabalhados racionalmente, podem vir a constituir sucedâneos de uma cosmologia perdida e dos símbolos religiosos: nesta perspectiva, destaca-se uma “nostalgia religiosa” da qual não é dado saber se seria própria do Homem eliadiano ou não, ao contrário, do próprio Eliade.

Assim, Eliade¹⁵ não se afasta da fenomenologia de Van der Leeuw, apesar de operar de forma diferente. A diferença consiste na procura de “sentido”, lá onde Van der Leeuw procurava o “sentimento”; de outra forma, podemos dizer que Eliade construiu uma “morfologia” religiosa, enquanto Van der Leeuw construiu uma “psicologia” religiosa, apesar de não ser sempre fácil eliminar um ou outro fator na obra de um ou outro autor. Ambos procuram uma objetivação da religião (em resposta à pergunta: o que é religião?), mas, enquanto Van der Leeuw o faz objetivando a “experiência religiosa” (em resposta às perguntas: como se conhece o sagrado, quais os sentimentos que provoca, quanto depende do sujeito e quanto do objeto da experiência religiosa?...), Eliade o faz objetivando o modo de ser e de funcionar das “hierofanias” (em resposta à pergunta: “o que são os fatos religiosos e o que revelam”?).¹⁶

* * * *

Enquanto a operação fenomenológica se configura como uma *objetivação* da religião, Pettazzoni nos convida a procurar a reconstrução da gênese, da formação de um dado cultural, para poder compreendê-lo, de fato.

¹⁵ Ver também, por exemplo, o *Traité d'histoire des religions*, op. cit.

¹⁶ ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*, op. cit. Cf., a esse respeito, o prefácio à obra de George Dumézil (p. IX-XV) e o Prefácio do autor (p. 01-5).

Desse ponto de vista, a crítica histórica se contrapõe à fenomenologia como uma “vanificação¹⁷ do objeto religioso”, para dizê-lo com as palavras de Sabbatucci. A história das religiões – que se identifica com a metodologia e a tradição histórico-religiosa italiana – colocou, com efeito, e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o conceito até conseguir torná-lo funcional às culturas particulares estudadas. Assim fazendo recalcou, inconscientemente, o processo histórico do qual nasceu e desenvolveu-se o conceito de religião. Isso porque o nosso conceito de religião ampliou-se historicamente com o aumento dos termos de comparação, a começar pelas origens cristãs, até os nossos dias.

A adoção do termo *religio*, pelas línguas europeias, dependeu de sua “cristianização” e não de sua “latinização”. É no século IV que nasce, de fato, com o edito de Constantino, um *novo* cristianismo que, tornando-se *religio licita* se põe como possível religião imperial. Começa a impor-se uma Igreja universal (“católica”) e romana, da mesma forma que universal e romano era o Império. Depois de ter-se constituído como “religião”, tornando-se “religião do Império”, o Cristianismo se afirma contra os movimentos e as tendências filosófico-ascéticas – entre as quais, e em analogia com as quais, nasceu – determinando, através de sua universalização (em escala ecumênica, pelo Concílio de Niceia, 325 d.C.), o princípio de transformação de uma “opinião pessoal” em “opinião anti-cristã” e, por consequência, em heresia. A cultura romana (e não grega), fornecendo um modelo de organização à Igreja universal (ou católica), deu sua contribuição para a universalização do conceito de *religião* que depende, com efeito, de sua “cristianização”.¹⁸

¹⁷ Este termo, que em português representa, sem dúvida, um neologismo, se refere à ação de “tornar vã” e foi sugerido por: SABBATUCCI, Dario. *La storia delle religioni*. Roma, Il Bagatto, 1985. p. 95-98.

¹⁸ SABBATUCCI, Dario. *La prospettiva storico-religiosa*. Milão, Il Saggiatore, 1990. Capítulo V (*Cristologia e salvezza*) p. 66-79.

Portanto, a historicização do conceito de religião, como evidencia Sabbatucci na obra *La prospettiva storico-religiosa*, torna-o relativo à nossa cultura e essa relativização implica o reconhecimento de que: 1) “religião” significa alguma coisa quando se refere a um denominador (religião romana, religião chinesa etc.), ou seja, quando se fala de “religiões” e não de “religião”; 2) “religião”, no singular e sem denominações, significa um espaço de ação que pode individualizar-se somente em contraposição a um espaço de ação “cívico”; 3) a contraposição religioso/cívico é peculiar à nossa cultura.

Ao falarmos de “vanificação do objeto religioso” queremos dizer “pesquisa de uma função cultural própria dessas realidades”, subtraídas a esse mecanismo interpretativo redutor, por meio de uma revisão crítica do material documentário fornecido pela etnologia religiosa. Revisão crítica que, através da vanificação do objeto religioso, abre esta categoria para uma radical historicização. Isso a fim de reescrever no signo da “arbitrariedade das culturas aqueles fenômenos que temos classificado como ‘religiosos’, seja por sua importância estratégica nas hierarquias de sentido das sociedades que os têm produzido, seja pela pretensão da nossa cultura de pensar aquelas hierarquias segundo os cânones do monoteísmo cristão.”¹⁹

Nessa altura se coloca o problema da comparação que, na elaboração da Escola Histórico-Religiosa, encontrou uma nova colocação instrumental. Trata-se daquela que se define como comparação histórica e que representa não uma comparação horizontal e estéril dos fenômenos e das “formas” culturais, mas uma *comparação de processos históricos*; não uma comparação dedicada a nivelar e a reduzir, mas a diferenciar e a determinar para entender, além das

¹⁹ GASBARRO, Nicola. Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma, vol. 62, 1/2, n.s. XX, p. 190, 1996. [“(Riguardare alla) arbitarietà delle culture quei fenomeni che abbiamo classificati come ‘religiosi’, sia per la loro importanza strategica nelle gerarchie di senso delle società che li hanno prodotti, sia per la pretesa della nostra cultura di pensare quelle gerarchie secondo i canoni del monoteismo cristiano.”].

texturas fundamentais comuns, também as não repetíveis soluções criativas concretas.²⁰

Dessa forma, o objeto (ontologia) do sagrado se desagrega e perde a prioridade que Eliade tinha lhe atribuído. A alteridade meta-histórica é reconduzida a um produto do pensamento dialético (antítese de uma tese). Para dizê-lo com Pettazzoni: “É o homem que constrói o *cosmos*, isto é, o mundo dos arquétipos, como o quadro de sua vida normal. E é sempre o *homem quem constrói o caos como outro* [o contrário] *do cosmos*, ou mundo dos arquétipos, sem forma.”²¹ Consequentemente, se “a história é dialética de crise, símbolo e valor”,²² revela-se, em toda sua força, o que Sonia Giusti chama de “nexo fisiológico entre mito e história”.²³

Não existiriam, portanto, de um lado, sociedades para a história e, de outro, sociedades sem história, mas o recurso ao mito se dá como uma possível maneira de fazer história. Um fazer que revela de que forma, diria De Martino,²⁴ a presença atuante do homem no mundo não é um dado, mas uma realidade *condenda* (‘fundante’; do verbo latim *condere* = ‘fundar’). Nós diríamos que o homem não é/está no mundo, mas constrói a si mesmo no mundo e, para fazer isso, constrói o mundo.

²⁰ Cf.: BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma, Ateneo, 1966. Idem. *Storia delle religioni: perché?*. Nápoles, Liguori, 1979.

²¹ PETTAZZONI, Raffaele. Gli ultimi appunti. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma, vol. XXXI, 1960. p. 23-55. Grifo meu. [“È l’uomo colui che costruisce il cosmo, cioè il mondo degli archetipi come il quadro della sua vita normale. Ed è sempre l’uomo chi costruisce il caos, come altro dal cosmos, o mondo degli archetipi, senza forma.”]. p. 33.

²² DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo: contributo alle analisi delle apocalissi culturali*. Turim, Einaudi, 1977. p. 269. Entendendo-se, segundo o autor, por “crise” o risco de perder a presença, isto é, a garantia do próprio “estar-no-mundo”, por “símbolo” o(s) instrumento(s) técnico(s) [cultural(is)] de retomada dessa garantia, e por “valor” a potência unificadora da obra [a cultura] consciente qualificada e que qualifica as ações dos indivíduos. O processo se constitui logicamente – e, portanto, a história se configura – como um processo dialético.

²³ GIUSTI, Sonia. *Messianesimo in Toscana nella seconda metà dell’800*. Cassino, Garigliano, 1979.

²⁴ DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Turim, Einaudi, 1948. Citado na edição Boringhieri, Turim, (1973) 1986.

Assim, segundo Brelich, “reconduzindo os fatores fundamentais de sua efetiva existência aos tempos das origens nos quais, no decorrer de um evento prodigioso e irrepetível eles teriam-se constituído, a sociedade dá um sentido às suas condições e formas de existência: os mitos *fundam* as coisas que não somente são como são, mas *devem* ser como são, porque assim se tornaram naquele tempo longínquo em que tudo foi decidido; o mito torna aceitável aquilo que é necessário aceitar [...] e assegura a estabilidade das instituições; providencia, além disso, modelos de comportamento. [...] O mito, portanto, não *explica*, por uma necessidade intelectual, as coisas, [...] mas as *funda*, concedendo a elas valor. [...] (Sendo que cada mito narra a ‘razão’ pela qual alguma coisa é como é, cada mito é etiológico)”.²⁵

Em relação ao mito, que *funda* e *significa* a história, o ritual tem a função de mantê-la assim como *deve* ser. Como detectado pela rica e atenta análise histórico-religiosa de *Il mito, il rito e la storia*, de Sabbatucci,²⁶ pode ser construída uma equação deste tipo: *mito : rito = imutável : mutável*, o imutável sendo o não passível de intervenção (humana) e o mutável, passível desta intervenção. Dessa forma, “em uma cultura, tudo que é objeto de mito está incluído na área do imutável e subtraído à intervenção humana (ou seja, *se quer* que seja dela subtraído), enquanto aquilo que não se quer que seja subtraído

²⁵ BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 11. [“Riportando i fattori fondamentali della sua effettiva esistenza ai tempi delle origini in cui, in seguito ad un evento prodigioso e irripetibile, essi si sarebbero costituiti, la società dà un senso alle proprie condizioni e forme d’esistenza: i miti *fondano* le cose che non solo sono come sono, ma *devono* esser come sono, perché così sono diventate in quel lontano tempo in cui tutto si è deciso; il mito rende accettabile ciò che è necessario accettare (...) e assicura la stabilità alle istituzioni; provvede, inoltre, a modelli di comportamento. (...) Il mito, dunque, non *spiega*, per un bisogno intellettuale, le cose (...) ma le *fonda*, conferendo loro valore. (...) (Poiché ogni mito racconta la ‘ragione’ per cui qualcosa è come è, ogni mito è etiológico).”].

²⁶ SABBATUCCI, Dario. *Il mito, il rito e la storia*. Roma, Bulzoni, 1978.

à intervenção humana torna-se objeto de rito.”²⁷ Vale a pena observar se, ao longo do nosso trabalho, a análise da cultura tupinambá, a fim de conseguir uma maior inteligibilidade, pode, de alguma forma, utilizar essa ferramenta histórico-religiosa.

Portanto, segundo essa perspectiva, mito e rito são funcionalmente *dissociáveis* em vista de uma escolha que cada cultura faz entre aquilo que deve ser tido como imutável, e torna-se objeto do mito, e aquilo que deve ser tido como mutável, e torna-se objeto do rito; dessa maneira não se coloca o problema da anterioridade genética, no sentido de que, quando se define o imutável ou o mutável, se define contemporaneamente também o seu contrário.

Existe uma objetivação real e direta: a realidade objetivada é aquela passível de intervenção humana; o homem é o sujeito, e de fato age ritualmente, e aquela realidade é o objeto da sua ação. Existe uma objetivação fictícia e indireta: para a restante realidade, aquela tida como não passível de intervenção humana, a objetivação verifica-se pondo no lugar do atual sujeito humano um não-atual sujeito mítico. Tanto dessa, como da outra forma, a realidade torna-se objeto de cultura. Se por cultura entendermos um sistema de valores, descobrimos que a objetivação é também uma “avaliação” que pode ser comunicada através de ritos e mitos.

Com isso nós distinguimos o “fruitivo” (o que pode ser usufruído, desfrutado) do “não-fruitivo” (o que não pode sê-lo), assim como distinguimos aquilo que promove uma ação histórica daquilo que produz, pelo contrário, uma fuga da História: age-se na História até que, e no sentido em que, se supõe ter um espaço para a ação; foge-se dela cada vez que tal espaço parece faltar. Mas a fuga da História não significa também uma fuga da cultura. Assim, olhando para a

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 236. [“In una cultura quanto è oggetto di mito viene incluso nella zona dell’immutabile e sottratto all’intervento umano (ossia, si *vuole* che ne sia sottratto), mentre ciò che non si vuole che sia sottratto all’intervento umano diviene oggetto di rito.”].

cultura, ao invés de falarmos de “fuga da História”, devemos falar de função “meta-histórica” em contraposição àquela “histórica”. O “meta-histórico” representa, portanto, o “não passível de intervenção humana”, ou seja, aquela realidade que se quer objetivada pelo mito, ao contrário, o rito se refere ao campo de ação histórica onde se exerce a possibilidade de uma intervenção humana.²⁸

Dessa forma, a reabertura do tempo mítico através do ritual, longe de representar o “terror da história” de que fala Eliade na doutrina do “Eterno Retorno”, tem a função de instaurar o que De Martino chama de “regime protegido” que permite *refundar o mundo*. Não se trata de viver fora da História, mas sim de uma outra maneira de fazer História e dizê-la com uma linguagem que é a meta-linguagem da simbologia religiosa.

De fato, como revelava De Martino a propósito da realidade dos poderes mágicos, permanece indefinido o problema que consiste em determinar o conceito de realidade, e a indagação implica não somente o sujeito do juízo, mas também a própria categoria julgante (isto é, o conceito de realidade). Se, e em que medida, os poderes mágicos são reais é questão que não pode ser decidida independentemente do *sentido* da realidade que se torna o predicado do juízo. Ora, esse *sentido* pode ser entendido, neste específico caso, somente dentro da individuação do drama histórico do mundo mágico.²⁹

Nos ritos que denominamos “mágicos”, na realidade se exprime a mesma tendência da sociedade a intervir, com meios humanos, para modificar e dominar fatos naturais.³⁰ Sempre na linha dessa análise, e

²⁸ SABBATUCCI, Dario. *Il mito, il rito e la storia*, op. cit., p. 243.

²⁹ DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico*, op. cit., p. 87. De novo, para evitarmos o recurso das notas de rodapé, citaremos o número da página à qual se refere a citação, ao longo das duas páginas seguintes, no próprio texto.

³⁰ E se, para nós, as operações técnicas são realmente eficazes, independentemente de qualquer condicionamento cultural, enquanto as operações rituais são somente *acreditadas* como eficazes em uma determinada sociedade, para os pertencentes àquela civilização, aquilo em que eles acreditam é igualmente realidade. Contudo é de se supor que um vago e leve indicío da diferença esteja sempre

talvez em contraposição à função conferida por Lévi-Strauss ao mito, em *O pensamento selvagem*, o problema do magismo evidencia como sua função não consiste em “conhecer” o mundo ou em “modificá-lo”, mas sim em garantir um mundo no qual um “estar-do-ser”³¹ (*esserci*) se torna presente. No mundo mágico, o mundo não seria ainda decidido e a presença seria ainda emprenhada nesta obra de decisão do si mesmo e do mundo (p. 145). Os fatos da natureza (dados como mundo físico aberto à análise do nosso conceito de ciência) *pressupõem* a presença decidida e garantida da nossa civilização; os fatos paranormais (leia-se mágicos), pelo contrário, *pressupõem*, quando considerados na própria concreta constituição, a presença ameaçada – o “estar-do-ser” (*esserci*) que procura a si mesmo – da civilização mágica. A nossa ciência é constituída pela exploração de fenômenos que pertencem a um mundo *dado*, em relação ao qual a presença deve ser *garantida* e, portanto, seus métodos não podem se adaptar inteiramente a fenômenos que pertencem a um mundo *que se dá*, e que é ainda incluído na dramática decisão de uma presença em crise. Desse fato decorre que os fenômenos paranormais (mágicos) implicam uma certa participação do observador no drama existencial daquele que os produz (p. 160).

Immanuel Kant assumia como *dado* a-histórico (*a priori*) e uniforme a unidade analítica da apercepção, isto é, o pensamento do Eu que não muda com os seus conteúdos, mas que os compreende como próprios, e desse dado fez a condição transcendental na unidade sintética da apercepção. Mas, como não existem (senão como abstração)

presente na consciência do sujeito religioso; na medida em que isto se verifica, a religião diferencia-se do resto da vida prática.

³¹ Traduzimos dessa forma a correspondente expressão italiana “*esserci*”, empregada por De Martino, para traduzir o verbo ‘ser’ que se refere ao homem na sua dimensão existencial dada (e historicamente determinada), expressa pelo advérbio de lugar ‘*ci*’ e, de alguma forma, ligada à dimensão existencialista expressa pelo filósofo alemão Martin Heidegger com o termo *da-sein*. A tradução desse termo, dependendo do diferente contexto expressivo do português, poderá ser entendida (e traduzida) ora, como neste caso, com a expressão “estar-do-ser”, ora com o “ser-no-lugar”.

elementos e dados da consciência, assim, não existe uma presença, um ser empírico, que seja um dado, um imediato originário ao abrigo de qualquer risco, e incapaz, na sua própria esfera, de qualquer drama e de qualquer desenvolvimento, isto é, de uma *história* (p. 188). O conceito de magia, como conceito historiográfico, é alcançável só na consciência prospectiva de nós modernos, e só nessa *nossa* consciência pode receber a sua exata determinação. O significado de uma época histórica vive sempre dentro do movimento da consciência historiográfica e o seu problema existe só para as gerações futuras. A verdade histórica não se perde nas profundezas cronológicas, mas melhor, brota da atualidade problematizante de uma certa consciência historiográfica (p. 198). O erro principal na consideração dos fenômenos mágicos não está tanto na questão de tomá-los *como se fossem* fatos naturalísticos; o erro começa quando se presume poder efetivamente entendê-los de forma naturalística, esquecendo que eles são *fatos culturais* [...]. O erro consiste em supor dogmaticamente que “exista” uma natureza *dada*, normal ou paranormal, habitual ou não, e que “exista”, em consequência, a presença, univocamente determinada segundo o modelo oferecido pela civilização ocidental (p. 209).

Não se trata de “impermeabilidade à experiência” por parte dos “primitivos”, mas de uma experiência mágica que torna possíveis as formas de *realidade* que não são, pelo contrário, caracterizantes e individualizantes para a *nossa* experiência cultural (p. 240).³²

* * * *

Tendo evidenciado, com Veyne,³³ que enquanto os objetos parecem determinar nossa conduta, de fato é nossa prática que determina (nós

³² Cf., ainda a esse respeito, as páginas 248-49 da mesma obra (citada) de Ernesto de Martino. Não podendo, nesse lugar, estender a análise do magismo para além da problemática de nosso estudo, para um eventual aprofundamento desta parte reenviamos à leitura de: *Magia e civiltà*. Milão: Garzanti, 1962; antologia crítica de textos comentados, organizada por Ernesto de Martino, fundamental para o estudo desse conceito na civilização ocidental.

³³ Esse autor tem um objetivo que lhe é próprio e que foge dos interesses da presente pesquisa.

diríamos constrói) esses objetos, trata-se, segundo a nossa perspectiva de estudos, de atualizar uma revisão crítica, isto é, uma historicização, das categorias conceituais. O mesmo historiador vê os conceitos como único problema verdadeiro, isto porque a História se exprime por meio deles. E se, por um lado, ela se configura como a descrição do individual através dos universais, por outro, “tudo se passa como se eles [os conceitos] contivessem toda a riqueza concreta dos acontecimentos que lhes são entregados”.³⁴ Na trilha dessa problemática, pergunta-se, portanto, se não seria o caso de começarmos a nos inquietar ao vermos certos livros com títulos demasiadamente generalizantes, como os de *Tratado de história das religiões* ou *Fenomenologia religiosa*. Outro percurso, em comparação ao nosso [mas, em que medida, outro?], que chega à individuação de um mesmo limite. Sucessivamente, ele mesmo nos tranquiliza relevando que: “as diferentes religiões são tantas aglomerações de fenômenos pertencentes a categorias heterogêneas e nenhum desses fenômenos tem a mesma composição que o outro [...]. O ‘plano’ de uma religião não se assemelha ao de nenhuma outra, do mesmo modo que o plano de cada aglomeração difere das outras [...]”.³⁵

Por conseguinte, o convite é para que o historiador proceda empiricamente e evite adotar, “na ideia que ele tenha de uma religião determinada, tudo o que o conceito de religião guarda das outras religiões.”³⁶

Ora, já Angelo Brelich, contrapondo-se à Escola Histórico-Cultural, à Fenomenologia etc., evidenciava a característica do conceito em relação ao estudo da religião. Dessa forma ele ressaltava como o plural “as religiões” pressupõe um conceito de “religião”, mas se trata simplesmente de um *conceito* e não, necessariamente,

³⁴ VEYNE, Paul, op. cit., p. 66-67.

³⁵ Idem, ibidem, p. 69.

³⁶ Idem, ibidem, p. 70.

de alguma coisa realmente existente que pudesse ser chamada “a religião”, sem que fosse esta ou aquela religião concreta. Todavia, existem correntes de estudos que operam com o conceito “a religião” como se ele tivesse também uma existência concreta.³⁷

É importante observar, conseqüentemente, como todos os conceitos históricos formam-se *a posteriori*, isto é, surgem no curso da História. O nosso conceito de “religião” é ele mesmo um produto histórico; de fato, tanto nas línguas dos povos “primitivos” quanto naquelas das civilizações antigas falta qualquer termo correspondente. O termo latino *religio* começou a ter um sentido mais abrangente depois do choque entre o cristianismo e as religiões do mundo antigo.

Seria inútil, portanto, procurar uma definição da religião válida “em si”: as definições dedutivas (abstratas) seriam historicamente inutilizáveis, uma vez que qualquer outra definição é ligada a experiências históricas particulares e, portanto, sujeita a modificações. E se a religião, como categoria, assumindo a função de uma linguagem global (denotativa e conotativa, ao mesmo tempo) permitiu entender, do jeito que o fez, as culturas etnológicas (e as do Novo Mundo), hoje, “a história das religiões atual, [que] está convencida de que a religião não vem do céu (paradigma teológico) nem é implícita na natureza humana (paradigma antropológico), deve estar em condição de explicar com a história e na história as razões sociais de sua constituição, os princípios culturais que têm feito dela uma realidade compartilhada e compartilhável e, enfim o processo de generalização.”³⁸

³⁷ Assim, por exemplo, a Escola Histórico-Cultural de W. Schmidt, que parte do pressuposto que “uma única religião – ‘a’ religião – estaria nas origens de todas as religiões históricas; estas não seriam mais do que a sua deformação”; em segundo lugar, a posição daqueles que “afirmam que ‘a’ religião está em estrita conexão com o homem como tal”, constituindo o *homo religiosus*; e, enfim, a fenomenologia das religiões que, “mesmo quando não pressuponha explicitamente ‘a religião’ como fato universalmente humano, tende em direção a esta concepção”. Cf. BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 03-04.

³⁸ GASBARRO, Nicola. *Il linguaggio dell'idolatria...*, op. cit., p. 194. [“La storia delle religioni attuale [che] è convinta che la religione non viene dal cielo (paradigma teologico) né è implicita nella natura umana (paradigma antropológico) deve essere in grado di spiegare con la storia e

* * * *

Essas considerações críticas são fundamentais para a (nossa) perspectiva de análise que pretendemos assumir no que diz respeito à antropofagia dos séculos XVI e XVII, a época que hoje se costuma chamar de “achamento” do Novo Mundo. Achar (ou descobrir, ou conquistar) já indica algo – um objeto, uma realidade – que se configura como dado concreto e objetivado e não como um problema historicizado. Talvez o melhor título para essas empresas seja, ainda, *A invenção da América*³⁹ como fato social total culturalmente construído pelos europeus que, no encontro com homens “outros”, repensavam a si mesmos nessa relação com os outros e vice-versa. No capítulo *Mundus Novus* tentaremos analisar o processo histórico pelo qual essa realidade é construída, a fim de permitir, à cultura ocidental, o acesso e a interação com ela.

Ora, conforme o que revelava De Martino, a propósito da realidade dos poderes mágicos, permanece indeterminado, dessa forma, o problema dessa *realidade* que “não tem por objeto somente a qualidade de tais poderes [nós diríamos desta categoria do *real* – no nosso caso, do canibalismo –], mas também o nosso próprio conceito de realidade, e que a indagação envolve não somente o sujeito do juízo [...], mas também a própria categoria julgante (o conceito de realidade).”⁴⁰ Trata-se, portanto, de não dar por adquirido o que se deve entender por realidade, “mas como não existem (se não pela abstração) elementos e dados da consciência, assim não existe

nella storia le ragioni sociali della sua costituzione, i principi culturali che ne hanno fatto una realtà condivisa e condivisibile, e infine il processo di generalizzazione.”].

³⁹ O’ GORMAN, Edmund. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

⁴⁰ DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico*, op. cit., p. 22. [“Il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l’indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (...), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà).”].

absolutamente uma presença, um empírico existir [esserci], que seja um dado, uma imediateza originária ao abrigo de qualquer risco, e incapaz na sua própria esfera de qualquer drama e de qualquer desenvolvimento: isto é, de uma *história*.”⁴¹ É nesse grifo, do autor, que nós devemos colocar este tópico do canibalismo, tentando desvendar, através da sua história (ocidental), a sua função dialética dentro das culturas, em geral, e na cultura ocidental, em particular. Nessa última, não podemos deixar de analisar a oposição fictícia entre juízo “pré-moderno” e juízo “científico”. Isso significa, para nós, colocar o problema, esquecido pelo pensamento moderno, da realidade em si, não como um dado, mas, de fato, como um problema. Trata-se de descobrir, por dentro de cada plasmção da realidade, uma história (um desenvolvimento) não reconhecida pela civilização ocidental, que assume cada realidade (cultural) como um “em si” válido para qualquer civilização. Assim, transforma-se a *realidade* em *atos culturais* nos quais, ao invés de transferir para eles a nossa consideração naturalística, podemos individualizar historicamente a expressão do que De Martino chama de “drama existencial”.

Partindo desse objetivo, isto é, transformar a “realidade” em “atos culturais”, é importante, do nosso ponto de vista, tentar demonstrar como essas “realidades” – o Novo Mundo, a “alteridade”, a antropofagia (canibalismo) – são de fato “inventadas”, entendendo com essa expressão não tanto uma criação *ex nihilo*,⁴² mas antes uma “replasmção” de valores culturais dentro de uma sociedade que pensa e cria a própria identidade cultural confrontando-se com (e construindo) uma alteridade que a define na medida em que o Ocidente se define (para si mesmo) frente a ela.

⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 188. [“Ma come non esistono (se non per l’astrazione) elementi e dati della coscienza, così non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una imediateza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè di una *storia*.”].

⁴² Cf. a diferença entre os conceitos de “criação” e “replasmção cultural”, assim como a diferença entre “imaginação” e “imaginário”, proposta por alguns autores (historiadores e antropólogos).

No fundo, quem fala de antropofagia (ou, de forma mais comum, de canibalismo), no contexto histórico ao qual nós nos referimos, é o Ocidente em todos os seus níveis sociais: missionários, viajantes, conquistadores, comerciantes, Igreja(s), Estado(s)... Do outro lado, no contexto indígena, a ausência de um discurso parece evidenciar/denunciar a presença de uma prática. Como diria Puccinelli Orlandi, tratar-se-ia de duas “categorizações das formas de silêncio”, uma que diz respeito ao “silêncio fundante” e outra da “política do silêncio”. “A primeira nos indica que todo processo de significação traz uma relação necessária ao silêncio; a segunda diz que – como o sentido é sempre produzido de um lugar, a partir de uma posição do sujeito – ao dizer, ele estará, necessariamente, não dizendo ‘outros’ sentidos”. Nesse caso, “se a linguagem é a categorização do silêncio, ou seja, ela produz a sedentarização dos sentidos, as palavras representam já uma disciplinarização da significação ‘selvagem’ do silêncio. Assim, a produção verbal serve para a administração (gestão) do sentido.”⁴³ Por consequência, existiria um discurso, uma escrita europeia que se constitui como categorização do silêncio ‘selvagem’. Este último se configura como uma ameaça que pode engolir a cultura europeia, que se protege construindo barreiras de discursos que disciplinam um silêncio, de outra forma, tido como uma linguagem ‘outra’ (não reconhecida, enquanto linguagem) ou como a impossibilidade de qualquer linguagem. Tratar-se-ia, portanto, de um silêncio do indígena que se configura como prática propriamente antropofágica, a qual se manifesta como uma outra forma de significar que não seja o dizer.

Só que, paradoxo da situação colonial (mas será só dessa?), o processo da fala, a construção do discurso sobre o outro (de dentro para fora), acaba realmente prevalecendo sobre o processo antropofágico do comer (materialmente) o outro (de fora para dentro). E,

⁴³ ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 3. ed. Campinas, Edit. da Unicamp, 1995. p. 54-56.

em oposição ao que essas práticas – no sentido próprio expresso por Foucault – expressam explicitamente, constatamos a contraposição paradoxal de um “discurso que engole”, no Ocidente (e através de seu ecumenismo), em oposição a uma prática antropofágica que distingue, separa. Ambos os processos caracterizando-se marcadamente por seus horizontes, e de forma própria e peculiar, como rituais e ritualizados. E isto, tanto naquele Ocidente da escrita, do Estado, da Igreja, das academias, como veremos principalmente nos capítulos *Mundus Novus* e *O Canibalismo*, quanto no próprio processo (ritual) da antropofagia, como tentaremos de analisar no capítulo *Antropofagia*.

O capítulo *O Código Alimentar* constitui a tentativa de aproximação, a fim de uma “comparação de processos históricos diferenciados”, dessas demasiadamente, mas forçosamente, esquemáticas duas realidades culturais, com objetivo de determinar a peculiaridade e a contextualização histórica de soluções criativas concretas no que diz respeito aos “rituais de mesa”, da ligação entre cozinha e sacrifício e, principalmente, de uma ritualização que não pode deixar de constituir a base da nossa indagação.

É propriamente a característica de ritualização da prática antropofágica, sob a ótica da qual se desenvolverá o capítulo *Antropofagia* e que justifica a introdução acima proposta acerca da perspectiva histórico-religiosa, que permite a tentativa, ainda que tímida e provisória – devido à sua novidade e talvez a uma certa ousadia –, de tal comparação.

* * * *

Enfim, os problemas levantados nos mais diferentes momentos históricos, pelos mais diferentes sujeitos de juízo, sobre a realidade ou o mito do canibalismo, sobre a sua existência dentro ou às margens da própria cultura, sobre as modalidades “rituais” ou “selvagens” da sua prática, permanecem problemáticas significativas somente como

condição de encontrar uma colocação histórica concreta dentro da qual se possam analisar os termos de relação da prática antropofágica com um contexto histórico-cultural mais amplo.

Falar sobre o canibalismo como um universal cultural a ser colocado dentro de uma representação mitológica universal – própria a cada sociedade, em cada dimensão temporal – ou considerá-lo como uma solução alimentar prática em sociedades pré-estatais, caracterizadas por uma precária economia alimentar, significa propor um problema pouco significativo, em termos de um etnocentrismo que tem condicionado, por muito tempo, também o próprio exercício da Antropologia.

Em contraposição à imagem do canibalismo como universal cultural, a colocação histórica concreta da prática antropofágica nos parece revelar que, tanto no Ocidente como entre os tupinambá (através de uma relação que parece invertida), é sempre a posição, a colocação do inimigo na sociedade que constitui o fundamento da identidade cultural. Esse tipo de identidade parece corresponder perfeitamente a uma prática antropofágica propriamente ocidental, disciplinada (cozida) pela Antropologia, que procura e muitas vezes produz, não tanto as necessidades alimentares proteicas, de que fala Marvin Harris,⁴⁴ mas sim aquelas proteínas culturais e simbólicas que respondem à necessidade de auto-identificação ocidental. Proteínas culturais e simbólicas que são ocultadas pelos valores de troca e de uso que fundam a economia política da sociedade ocidental.

⁴⁴ Analisados no capítulo *O canibalismo: o fundamento materialista*.

* * * *

Contudo, cada cultura é constituída por um sistema de valores que são organicamente próprios dela e, portanto, não podem ser deslocados do contexto ao qual são integrados. A interdependência daqueles dentro do sistema constitui o plano semântico fundamental para a sua compreensão. Essas características respondem a uma necessidade de homogeneização interna à cultura; em consequência disso não é possível dar um juízo “objetivo” sobre qualquer cultura “outra”, pelo fato de que o nosso juízo não pode nunca prescindir de nossas categorias culturais. Esse fato deve representar uma lúcida consciência – e representa também a angústia, da Antropologia – que pode encontrar na História um útil instrumento de análise interpretativa de certos fatos culturais. A perspectiva antropológica, bem como o “fazer história”, é um dado que pertence à própria época e ao ambiente intelectual e social onde se forja.

Se cada cultura é ordenada segundo seus próprios critérios de verdade, o *verum ipsum factum* de Giambattista Vico representa, sem dúvida, o principal critério de verdade da cultura ocidental. Cada realidade é ou deve ser reconduzida ao “*vero*” histórico, ao seu constituir-se através da dimensão temporal. Porém, em contraposição à sociedade ocidental “histórica”, essa mesma dimensão temporal foi subtraída àquelas sociedades não-ocidentais, definidas como “mitológicas”, que o Ocidente vinha pouco a pouco encontrando e que tentava conhecer através dos próprios critérios de verdade.

O não-ocidental era reconhecido como “diferente”, enquanto subtraído a uma perspectiva “realmente” histórica, e relegado a uma genérica dimensão mitológica. Em sua aproximação antropológica

ao diferente, o Ocidente não tem, no entanto, prestado a necessária atenção ao seu “constituir-se” histórico.⁴⁵

Hoje o Ocidente encaminha-se para a consciência de que o seu pensamento e os seus critérios de verdade não são valores absolutos e objetivos, e sim o resultado de um percurso histórico particular. Isso não impede que, nesse sistema cultural, continuem operando critérios de juízo que não tenham presente essa aquisição.⁴⁶

* * * *

Se, por um lado, reconhecemos a essência da nossa cultura na capacidade de analisar historicamente o fazer do “real” – a fim de poder operar cientificamente dentro e sobre ele – contrapondo essa essência àquela das outras culturas – que dão um fundamento mítico ao real para poder operar ritualmente dentro e sobre ele –, por outro lado, na moderna prática antropológica continua a subsistir uma contraditória produção mitopoética que muitas vezes tem constituído o instrumento principal de abordagem, indagação e juízo sobre o diferente cultural, sem nunca colocar seriamente em discussão o afastamento da perspectiva realmente histórica da mesma prática antropológica ocidental.

E, se uma sociedade pensa em si mesma sempre em relação a uma *outro*, que se torna necessariamente – qualquer que seja a realidade

⁴⁵ Assim, se o nascimento da filosofia na Grécia antiga deu início ao pensamento científico (e histórico), não se tem prestado constante atenção ao fato de que o *logos* se constituiu diferenciando-se do, mas ao mesmo tempo em relação ao, próprio mito. “Tal é o sentido do ‘milagre’ grego: através da filosofia dos jônios, reconhece-se a Razão intemporal encarnada no tempo. O aparecimento do *logos* introduziria, portanto, na história uma descontinuidade radical”. VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris, 1965. Trad. port. de H. Sarian. São Paulo: Edusp, 1973, p. 294.

⁴⁶ Assim como a indagação filosófica muitas vezes não quer “resolver” a descontinuidade entre herança mítica e advento do *logos*, para não confundir e a fim de determinar um e outro (mesmo sem negar, de alguma forma, uma origem comum), a história (ou a historicização), muitas vezes, não “quis” tomar consciência de que a sua prática não coincide e não se esgota nem mesmo no próprio *logos*.

objetiva – uma figura fictícia do próprio discurso, devemos reservar particular atenção à importância dos limites: a “margem” de A. Van Gennep⁴⁷ ou a “liminalidade” de Victor Turner.⁴⁸

Continua a ser rebatido que o fim principal da pesquisa antropológica é o de superar o etnocentrismo, no intuito de substituir o subjetivismo, que permanece em muitos estudos, por uma adequada análise “objetiva”. Entretanto, essa ciência, que se funda em grande parte sobre o estudo do mito, não reconhecendo muitas vezes uma fundamental abertura histórica das sociedades não ocidentais, continua alimentando velhos mitos que se constituíram, paulatinamente, através da mesma especulação antropológica sobre o diferente cultural.

Em suma, mesmo qualificando de maneira opositiva a dimensão mítica, não ocidental, com respeito àquela histórico-ocidental, e vendo, nessa perspectiva, o pensamento mítico como uma superestrutura limitante (e, mais amiúde, fantástica) do “pensamento primitivo”, a cultura ocidental tem muitas vezes ultrapassado esse limite, tanto que cresce a suspeita de uma interdependência dos dois níveis, constitutiva de grande parte do pensamento ocidental.

Nessa direção, e a fim de superar tal interdependência, tratar-se-ia, também, de opor a certa Antropologia pós-moderna – constituída de apocalípticos (porque carregados de uma rejeição do passado, em nome de um modelo presente a se tornar eterno no futuro) em fuga do Ocidente, e que, de fato, representa uma inversão radical do etnocentrismo – uma consciência das diferenças entre culturas não como valor necessário e meta-histórico, mas como dado histórico e

⁴⁷ Cf.: GENNEP, Arnold Van. *Les rites de passage*. Paris: Émile Nourry, 1909.

⁴⁸ Cf. TURNER, Victor. *The forest of symbol: aspects of ndembu ritual*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1967; _____. *The ritual process structure and anti-structure*. Chicago, Aldine, 1969; _____. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova Iorque: Performing Arts Journal Publications, 1982.

contingente que só pode ser compreendido em termos de formação e de desenvolvimento.⁴⁹

É nesse limite que se instala o presente estudo, para tentar dar conta da relação de uma sociedade com o “outro”, do próprio pensar-se em relação a essa “alteridade”, da funcionalidade dessa criação fictícia e das diferentes formas históricas em que se constitui esse processo.

Uma das formas em que a interdependência entre Mito e História no Ocidente tem manifestado uma constante vitalidade é representada, sem dúvida, pelo tema da antropofagia. Do mesmo modo que a documentação relativa a essa prática alimentar tem relevado, como dialética fundamental das sociedades antropofágicas, a acusação recíproca de um ato réprobo, a Antropologia tem fagocitado a tal ponto a prática canibalesca até chegar a confundir a própria função de ciência com o mesmo inapagável apetite perante o seu objeto de indagação.

Nessa perspectiva é interessante observar o fato de que noções como as de História, Antropologia e antropofagia (mas também a Etnografia e a Geografia Política), se constituíram, de modo interdependente e correlato, na literatura histórico-etnográfica da cultura grega antiga.⁵⁰

Desse modo, começa a inscrever-se na história ocidental um canibalismo “bom para ser pensado” na medida em que se configura como elemento característico da longitude no espaço e no tempo. Surge, assim, uma estrutura opositiva e dialética, entre mundo selvagem e mundo civil, à qual é conferida a função de reerguer a identidade da cultura ocidental. As características negativas deste opositivo mundo

⁴⁹ Cf.: GASBARRO, Nicola. 1492: “... apparve la terra”. Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese: Giuffrè, 1992. p. 09-10.

⁵⁰ Veja-se, a esse respeito, o começo do capítulo *O código alimentar: hierarquias sociais e práticas alimentares*.

selvagem – ausência de justiça, lei, religião – determina eventualmente o fundamento da ação de exploradores, conquistadores, missionários, comerciantes e colonizadores, assumidos por suas (pouco prováveis) missões civilizadoras.

A “realidade” do canibalismo, confinado nos limites/confins mais extremos da civilização (ocidental), tem então sua razão de ser enquanto funda, por oposição, a identidade ocidental que não se constituiria através de um juízo subjetivo (racista), mas através de um pseudo juízo objetivo (científico). Então, contrariamente ao eventual juízo (subjetivo) dos outros sobre a nossa cultura – como, por exemplo, a ideia africana de que os europeus sejam canibais ou usem o sangue humano para fins maldosos, que, para certo pensamento ocidental se configura como um preconceito que revela a ignorância por parte dessa alteridade africana –, o nosso juízo se quer fundante de uma “realidade” do canibalismo que tem sua razão de ser propriamente por causa da ignorância de outrem a respeito das normas culturais.

* * * *

Para concluir esta introdução, depois de ter sintetizado o percurso, a metodologia e o(s) “objeto(s)” do nosso trabalho, talvez seja importante destacar que, apesar da vastidão de nossa perspectiva (interesse) de indagação, o leitor não pode esperar que tratemos, aqui, de uma história da Antropologia, nem de uma história da alimentação e de seus rituais, entre os quais encontraríamos uma história do canibalismo. É claro que um tal objetivo seria, no mínimo, presunçoso e também algo além do nosso alcance e dos limites de nosso estudo.

Longe de ter a ideia de, pelo menos, recorrer a esse objetivo, digamos que este é um trabalho que se desenvolve nas *margens*, que se coloca nos *confins* e que trata, em certa medida, dos *limites* das três disciplinas. Limites que delimitam (e prendem) nosso percurso,

INTRODUÇÃO

que é um trabalho *de e nos* confins/margens: dimensão de um espaço que é próprio tanto da Antropologia, quanto da alimentação e do canibalismo e, com elas, da História das Religiões, também.



MUNDUS NOVUS (Preparação)

“A Europa jaz, posta nos cotovellos:
De Oriente a Occidente jaz, fitando,
E toldam-lhe românticos cabellos
Olhos gregos, lembrando.

O cotovello esquerdo é recuado;
O direito é em ângulo disposto.
Aquelle diz Italia onde é pousado;
Este diz Inglaterra onde, afastado,
A mão sustenta, em que se apoia o rosto.

Fita, com olhar sphyngico e fatal,
O Occidente, futuro do passado.

O rosto com que fita é Portugal.”

(Mensagem. F. Pessoa, 1928)

A DESCOBERTA E A CONSTRUÇÃO

A descoberta do Novo Mundo manifesta-se curiosamente como um dos fatos históricos mais importantes e, ao mesmo tempo, menos reconhecidos da história do Ocidente ao sair da Idade Média. Lucien Febvre ressalta a indiferença – quarenta anos depois da publicação em francês das viagens de Amerigo Vespucci – dos cosmógrafos que não perceberam a importância de um acontecimento que irá determinar, na Europa, uma profunda revolução intelectual e filosófica.¹

Se “o espaço é um lugar praticado”,² diríamos que começava, então, a criação de um novo espaço que trazia consigo mais a determinação de novas práticas materiais, do que intelectuais e filosóficas. A prática desse espaço (a “descoberta”) começava a se tornar um ato culturalmente criador, na medida em que sua descrição ganhava, marcadamente, um poder distributivo e uma força performativa. Criando um *teatro de ações*, os relatos de viagem não só autorizavam a iteração com o novo espaço geográfico, mas, mais exatamente,

¹ FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe. siècle: la religion de Rabelais*. Paris: (1942) 1988. p. 386; confrontar também p. 442-43 Trad. Port.: *O Problema da Descrença no século XVI: a religião de Rabelais*, Lisboa, Editorial Início, s/d.

² CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien: 1. arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990; Trad. port. de E. F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p. 202.

fundavam,³ com ele, o lugar da alteridade. Assumiam, assim, uma das características próprias do mito,⁴ ao mesmo tempo em que determinavam as relações entre um espaço legítimo (reconhecido) e um espaço exorcizável (ameaçador). Em consequência, estabeleciam (criavam) uma relação entre a “velha” (usual) concepção do espaço e este novo lugar da alteridade cuja primeira representação será profundamente atingida pela própria atividade performativa dos relatos.

Ora, se os relatos de viagem, como o mito, adquirem uma função fundante, não podemos deixar de evidenciar dois momentos históricos importantes que determinarão duas formas culturais, ocidentais, de percorrer (e de fundar, plasmar) a alteridade espacial e antropológica.

A primeira é representada pela tradição grega que define essa alteridade – não reconduzível à cultura, mas assimilável à naturalidade animal – através da elaboração mítica. Trata-se de realizar uma des-historificação da experiência histórica (historicamente vivida) do contato intercultural, a fim de levá-la em direção a um passado mítico onde somente pode ser significada através daquele sistema de valores. Dessa maneira, “através da ‘prática mítica’, a cultura grega conota a alteridade espacial e antropológica, representada pelos povos ‘outros’, reconduzindo-a a uma oposição fundamental: aquela entre o *si*, enquanto cultura julgante, e todos os outros, que são definidos

³ Idem, *ibidem*, p. 209.

⁴ Em relação às características do mito, nos baseamos em Brelich, Sabbatucci, Detienne e outros. Vale lembrar, a esse respeito, quanto acima já sublinhamos: seu *dar sentido* às condições e formas de existência, seu *fundar* as coisas que justifica seu *dever* ser como são, sua característica de tornar aceitável aquilo que é necessário aceitar etc. Cf. Introdução, citando BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 11. Cf. também, DETIENNE, Marcel (Org.). *Il mito: guida storica e critica*. Roma/Bari, Laterza, (1975) 1994; contendo trabalhos que tratam da problemática do mito segundo a perspectiva de estudos da assim chamada “escola de Paris” (além de Detienne, Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant, Laurence Demoule-Lyotard e, também, Walter Burkert) e da “escola de Roma” de História das Religiões (com Angelo Brelich e Dario Sabbatucci).

globalmente enquanto objeto de juízo, a fim de garantir e reconfirmar a própria identidade cultural. [...] Os povos ‘outros’, quanto mais se encontram longe do centro cultural por excelência, tanto mais são marginalizados e projetados no polo da naturalidade semiferina, ou até mesmo colocados na alteridade absoluta, fora e contra cada possível humanidade (= monstruosidade).”⁵ Heródoto, com suas *Histórias* e suas “viagens” fora do mundo grego, representa o começo da crise desse pensamento mítico.

A segunda forma da cultura ocidental que tornou historicamente possível percorrer o espaço dessa alteridade foi a orientação do mundo latino, distinta em dois momentos:

– O primeiro, jurídico-estatalizante, propriamente romano, que não pode pensar a diversidade antropológica como alteridade inalcançável, impossível de ser recuperada: o “bárbaro”, que ocupa, em uma escala hierárquica, uma posição de subalternidade torna-se a justificativa para o imperialismo romano instituir-se como processo de “culturalização” dos outros povos.

“A conceitualização dos bárbaros não se baseia numa fundação mítica da *diferença*, mas numa classificação dos povos estrangeiros como *deficitários*, em vários níveis, de bens culturais. Para Roma não existe uma dimensão ‘outra’, que possa ser colocada fora da própria história [...]. Cosmo e ‘res publica’ coincidem: as populações estrangeiras representam os inimigos, potenciais e não, a serem combatidos, e uma ameaça sempre latente para os confins do Estado. Os ‘outros’ não se

⁵ MENGUCCI, Rossella. *I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell'Alto Medioevo*. In: MAZZOLENI, Gilberto (Org.). *Same: 1) la dimensione remota*. Roma: Bulzoni, 1981. p. 17-141. Citação p. 26. [“(...) attraverso la ‘pratica mitica’, la cultura greca connota l’alterità spaziale e antropologica, rappresentata dai popoli ‘altri’, riportandola ad una opposizione fondamentale: quella tra il sé, in quanto cultura giudicante, e tutti gli altri, che si definiscono globalmente in quanto oggetto di giudizio, al fine di garantire e riconfermare la propria identità culturale. (...) i popoli ‘altri’, quanto più sono distanti dal centro culturale per eccellenza, tanto più sono emarginati e proiettati verso il polo della naturalità semiferina, o addirittura collocati nell’alterità assoluta, fuori e contro ogni possibile umanità (= mostruosità).”].

configuram nunca sob o plano do mito: o problema não é encontrar mediações entre bárbaros e cultura observante, como na Grécia, mas é simplesmente o de conduzir o bárbaro à única forma de cultura concebível: a romana.”⁶

O reconhecimento da plena humanidade dos bárbaros e, portanto, da possibilidade de intervir *nesta* realidade histórica, é o resultado mais emblemático desta orientação cultural romana: inferiores, mas integráveis no decorrer do tempo, os bárbaros não são mais irredutivelmente “diferentes”.

– O segundo momento, helenístico-cosmologizante, que se sobreporá ao primeiro, é representado pela recuperação dos motivos míticos gregos a fim de inseri-los em um sistema de organização do cosmo indispensável à conotação (e interpretação) de lugares pouco conhecidos. Entre os autores romanos que recuperam essa tendência mitopoética grega vale lembrar Plínio, Pompônio Mela e Solino,⁷ que representarão as fontes mais utilizadas pelos compiladores de coleções histórico-geográficas e de cosmografias na Idade Média.⁸

O universalismo cristão da alta Idade Média, como realização histórica, continuará operando através do sistema mitopoético – com sua conceitualização simbólica do espaço, por exemplo –, mas

⁶ Idem, *ibidem*, p. 38-39. [“La concettualizzazione dei barbari non si basa su una fondazione mitica della *differenza*, ma su una classificazione dei popoli stranieri come *deficitari*, a vari livelli, di beni culturali. Per Roma non esiste una dimensione ‘altra’, che si possa collocare fuori dalla propria storia (...). Cosmo e ‘res publica’ coincidono: le popolazioni straniere rappresentano i nemici, potenziali e non, da combattere, e una minaccia sempre latente per i confini dello Stato. Gli ‘altri’ non si configurano mai sul piano del mito: il problema non è trovare mediazioni tra barbari e cultura osservante, come in Grecia, ma è semplicemente quello di condurre il barbaro all’única forma di cultura concepibile: quella romana.”].

⁷ PLÍNIO, *Naturalis historia* (acabada em 77 d.C.); POMPONIO MELA. *De situ orbis* (41 d.C.) e SOLINO. *Collectanea rerum memorabilium* (séc. III d.C.).

⁸ Cf. o trabalho de MENGUCCI, Rossella. *I popoli iperborei...*, op. cit., na introdução do qual encontramos uma análise das características distintivas das tradições grega e romana, e de sua síntese (e características) na alta Idade Média.

determinará sobretudo, por meio de uma historiografia medieval que continuará a tradição clássica romana, a possibilidade de uma completa recuperação do bárbaro “ocidentalizado”, não mais através do sistema jurídico-estatal, porém através de um processo de aculturação fundado na cristianização. Num espaço percebido, ao mesmo tempo, como real e metafórico, os povos – que para a cultura grega deviam permanecer separados por meio de resíduos taxionômicos, sobre os quais se fundava toda a construção conceitual da realidade (grega) – encontram-se colocados no mesmo plano.

Uma conotação espacial subordinada a um processo de elaboração teológica, que se funda na simetria entre as especulações hebraicas das Sagradas Escrituras e os textos (alegorizados) da tradição clássica, caracteriza a cultura da alta Idade Média que, portanto, elabora uma nova sistematização da realidade (a sua realidade histórica) através de um processo de resignificação do “já dito”. Exemplos significativos dessa elaboração teológica da conotação espacial são as obras de Isidoro de Sevilha e de Rabano Mauro⁹ que encontram seus fundamentos na conciliação entre tradições clássicas e doutrina cristã – em todas suas possibilidades – na obra de Sto. Agostinho.¹⁰ Frente aos seres monstruosos que se tornam instrumentos conceituais através dos quais deve tornar-se possível conotar na realidade um espaço *naturalmente* “outro”, esse último, de fato, aceita a monstruosidade como perigosa infração da ordem natural, válida para todas as sociedades, mas em diferentes níveis. Trata-se, por consequência, de distinguir o próprio espaço cultural, dentro do qual a escandalosa ruptura da ordem é admitida somente se circunscrita no plano *individual*, e o espaço “outro”, no qual a ruptura se verifica num plano *social* geral. Dessa forma, na nova situação histórica e cultural, a tradicional contraposição entre romanos

⁹ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae* (séc. VII); RABANO MAURO. *De universo* (séc. VIII).

¹⁰ SANTO AGOSTINO. *De civitate Dei* (séc. V), XVI, 8.

e bárbaros é substituída pela oposição cristãos e pagãos, nos primeiros termos de tal contraposição encontramos também os bárbaros que sofreram (aceitaram) o processo de aculturação.¹¹

Com os instrumentos dessa herança histórica e cultural, a época das descobertas se aproxima de uma alteridade, espacial e antropológica, “nova” e “velha” ao mesmo tempo, não podendo ser separado o “fato” de sua “interpretação”. Por outro lado, espaços e tempos novos invadiam a cultura europeia desestruturando, simultânea e imperceptivelmente, todo o sistema gnosiológico e cosmológico medieval. Desestruturava-se aquela visão do cosmo que tinha tido o próprio “centro” ideal em Roma ou, alternativamente, em Jerusalém, e que tinha encontrado no Oceano Índico (*sinus barbaricus* ou *mare indicum*) o próprio horizonte onírico privilegiado. Tratava-se da mesma visão que, afastando-se idealmente da Europa mediterrânea, para qualquer direção, encontrava inquietantes e ameaçadores *monstra*.¹²

¹¹ Eis que, com PAOLO DIACONO (séc. VIII), em sua *História langobardorum*, o mundo cristão-barbárico, principalmente aquele longobardo, pode configurar-se como o ideal da civilização e do Estado cristão, pode constituir-se enquanto legítimo herdeiro de um patrimônio cultural, moral e religioso, agora *único e universal*.

¹² LE GOFF, Jacques. *L'occidente medievale e l'oceano indiano: un orizzonte onirico*. In: “Mediterraneo e Oceano Indiano”. VI Colóquio Internacional de História Marítima. Atas. Florença, 1970. [Agora em:] *Tempo della chiesa e tempo del mercante*. Turim: Einaudi, 1977, p. 257-77. Trad. it. de Mariolina Romano. Turim, Einaudi, 1977.

Mesmo configurando-se como produto de uma herança cultural, a projeção de um imaginário¹³ maravilhoso¹⁴ realiza de fato uma mediação cultural do homem frente a uma realidade desconhecida e, mesmo que “inesgotável enquanto sistema de representação, se configura perecível enquanto formulação histórica específica.”¹⁵

Esta mediação do maravilhoso, contudo, não se dá fora de uma experiência concreta e de uma racionalização do real: diríamos que, quanto mais um mundo torna-se “outro”, tanto mais ele se manifesta numa mediação suspensa entre o imaginário e o real. De fato, “uma realidade desconhecida pode ser abordada apenas através de esquemas (necessariamente aproximativos e potencialmente deformantes) extraídos da realidade conhecida. A projeção dos esquemas culturais familiares ao observador é, numa primeira fase, necessária para organizar os fatos se não mesmo para ter a percepção deles.”¹⁶ Talvez o maravilhoso, como estrutura, esquema e processo de interpretação da alteridade, permita não só a percepção e a organização de fatos estranhos, mas, como sugere o título do livro de Greenblatt, permita

¹³ Queremos ressaltar que o conceito de *imaginário* – com as raízes históricas, as diferenças culturais e as correlações que entrevimos – não pode, de forma alguma, ser confundido com o de *imaginação*. Diferentemente desse último, o imaginário é, na história do homem e das sociedades, uma das realidades mais concretamente palpáveis. Poderíamos dizer, com Le Goff, que ele “alimenta o homem e fá-lo agir. É um fenômeno coletivo, social e histórico. Uma história sem o imaginário é uma história mutilada e descarnada”, portanto, “estudar o imaginário de uma sociedade é ir ao fundo da sua consciência e da sua evolução histórica (...)”. LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard, 1985. Trad. port. de M. Ruas. Lisboa: Estampa, 1994, p. 16-17.

¹⁴ Entende-se aqui o maravilhoso no sentido ressaltado por: GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo*. Trad. de Josely V. Baptista. São Paulo: Schwarcz, 1992. [Sem referência ao original]. Nesta caracterização, “o maravilhoso se movimenta, fluidamente, entre a realidade e o mito, apropriando-se de ambos. Mais que se alinhar com uma ou com outro, funde ambas as categorias: é uma forma de narrar e de absorver imagens”. [p. 14].

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 16.

¹⁶ GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Trad. port. de A. Narino. Lisboa: Difel, 1991. p. 163. [Sem referência à edição italiana de 1989].

fazer do maravilhoso uma forma de possessão: “possessões [porque] maravilhosas”.¹⁷

Isso porque uma realidade, por mais nova que seja, não pode nunca se configurar como “alteridade” absoluta, mas sempre nos é oferecida como processo de interpretação do outro através de si mesmo. Podemos dizer então que, em um primeiro momento e sem dúvida, “as representações europeias do Novo Mundo revelam-nos algo da prática de representação dos europeus”,¹⁸ ou que o maravilhoso “revela mais sobre a ideologia que o engendra e consome do que sobre a realidade que declara reproduzir.”¹⁹

Assim, por exemplo, os antecedentes medievais das narrativas de longo percurso, como o *Livre de voyages* de John Mandeville²⁰ e *O livro das maravilhas* (ou *Il milione*) de Marco Polo, são sustentados por uma solidariedade entre o real e o imaginário que, na passagem de um para o outro, pode apresentar uma certa confusão e indefinição, mas que, contudo, não deixa de apresentar, também, uma certa coerência na visão do mundo cheio de “maravilhas” e “singularidades”, e também de dados observados diretamente. Uma e outra coisa – indefinição e coerência, imaginário e real, singularidades e dados – hoje compreensíveis em sua relação/solidariedade porque, contrária à antiga e, em nossos dias, representa finalmente uma insustentável maneira de conceber a realidade de forma substancialista. Hoje “chegou-se a compreender que o ser – não a existência – das coisas não é senão o sentido ou significação que lhes se atribui dentro do amplo marco da imagem da realidade vigente em um dado momento.

¹⁷ GREENBLATT, Stephen. *Marvelous possessions*. Oxford: Oxford University Press, 1991. Trad. port. de G. C. Cardoso de Souza. São Paulo, Edusp, 1996.

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 24.

¹⁹ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*, op. cit., p. 16.

²⁰ Curiosamente, Jehan de Mandeville, foi médico francês da cidade de Liège, nascido por volta de 1300, que uma tradição do fim do século XV transformou num médico inglês.

Em outras palavras, que o ser das coisas não é algo que elas tenham por si, senão algo que lhes se concebe ou outorga.”²¹

Apesar disso, esses relatos de viagem fornecem uma *Imago mundi* ainda tradicional e de fundo teológico, assim como demonstra o percurso da fascinante *História do paraíso* proposta por Delumeau.²² Esses relatos encontram tudo o que já conhecem *a priori*. Aqui a experiência não se dá como empirismo, mas serve para (outras vezes, simplesmente, se junta por) confirmar uma verdade que já era conhecida. Afinal, a argumentação decisiva não era constituída pela experiência empírica, mas pela argumentação de autoridade dos doutos, dos eruditos e dos santos. “O maravilhoso se apoia no desconhecimento ou na falta de hábito. Mas não exige a concordância entre o objeto e o narrado.”²³

É nessa direção que Colombo procurou, por muito tempo, nas ilhas do Caribe, as características dos povos asiáticos que pudessem lhe oferecer a certeza de ter chegado à terra do “*Gran Cane*”, tentando associar o que ele via às relações de viagem de Montecorvino, Pian del Carpine, Polo, Mandeville²⁴ e muitos outros exploradores medievais que, desde o século XIII até o fim do século XIV, percorreram a Ásia e a região do Índico beneficiando-se da *Pax Mongolica*. Tudo acompanhado pela anotadíssima *Ymago mundi* do cardeal Pierre

²¹ O’ GORMAN, Edmundo. *La invención de América*, op. cit., p. 48. [“(…) se ha llegado a comprender que el ser – no la existencia - de las cosas no es sino el sentido o significación que se les atribuye dentro del amplio marco de la imagen de la realidad vigente en un momento dado. En otras palabras, que el ser de las cosas no es algo que ellas tengan de por sí, sino algo que se les concede u otorga.”].

²² DELUMEAU, Jean. *Une histoire du paradis: le jardin des délices*. Paris: Fayard, 1992. Veja-se, a esse respeito, toda a primeira parte do trabalho e, principalmente, o capítulo III, *Le paradis terrestre et la géographie medieval* Trad. port.: *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*, Lisboa: Terramar, s/d.

²³ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*, op. cit., p. 14.

²⁴ Parece que Colombo possuiu em sua biblioteca o *Livre de voyages*.

d’Ailly, que parece ter constituído a obra que mais estruturou sua visão de mundo.

Nessa mesma direção se inscrevia a comum atitude – de numerosos cronistas, das descobertas ibéricas da Renascença – de utilizar, na descrição do Novo Mundo, as mesmas palavras que Ovídio utilizou na evocação da “idade áurea”.²⁵ O exemplo mais clássico e representativo é o de Vespucci que, numa carta endereçada a Solderini,²⁶ retoma esses lugares comuns que serão sucessivamente ampliados e divulgados na reescritura apócrifa *Mundus Novus*,²⁷ que gozará de inumeráveis edições e traduções.

Todo um universo imaginário ajustava-se com a nova situação, sendo, ao mesmo tempo, fecundado por esta:²⁸ os olhos dos europeus procuravam a confirmação do quanto já sabiam, rejeitando, em um primeiro momento, a possibilidade de reconhecer o outro.²⁹

De fato, “Colombo [...] acredita como um homem da Idade Média, isto é, acredita em tudo, sem discernimento, sem distinguir entre opinião e artigo de fé. A sua crença não é somente sentimento religioso, mas também método que indistintamente é aplicado a todos

²⁵ OVÍDIO. *Metamorfosi*. Trad. it. de E. Oddone. Milão: Bompiani, 1988. Ver, por exemplo, os vv. 05-10, p. 18-46. Para uma análise dessas características comuns, veja-se a coleção de textos recolhidos em Giovanni Battista Ramusio. *Navigazioni et Viaggi*. Veneza: Giunti, (1563-1606). 3 v.; Reimpressão anastática, Amsterdam, 1970-71.

²⁶ *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*. Impressão sem data e sem nome do lugar e da tipografia. Dessa carta são conhecidas três cópias manuscritas, uma das quais no Código Riccardiano 1910, que contém, também, as três cartas para Lorenzo di Pierfrancesco de’ Medici, e cinco ou seis cópias da primeira impressão. Cf.: VESPUCCI, Amerigo. *Lettere di viaggio*. Luciano Formisano (Org.). Milão: Mondadori, 1985.

²⁷ Cf.: *Il Mondo Nuovo di Amerigo Vespucci*. M. Pozzi (org.). Milão: Serra e Riva, 1984.

²⁸ Para uma conceitualização do imaginário confrontar-se: LE GOFF, Jacques. *L’imaginaire médiéval*, op. cit. [Ver principalmente o Prefácio da 1. edição: p. 11-18 e p. 23-29; e “O maravilhoso no ocidente medieval”, p. 45-65.].

²⁹ Cf.: TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l’Amérique: la question de l’autre*. Paris: Seuil, 1982. [Trad. port. de Beatriz P. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1988.].

os campos do espírito; acredita no paraíso terrestre assim como crê na autoridade dos antigos, no produzir-se do ouro por efeito dos raios do sol, na montanha de água que forma o umbigo da terra ou nas narrações de Marco Polo.”³⁰

Porém, esse processo já havia começado a se modificar – e por isso Colombo também não pode mais ser considerado totalmente como um “homem da Idade Média” – devido, além da crescente precisão de mapas portuários e dos conhecimentos adquiridos com as viagens de descoberta (antes de Colombo e de Magalhães), à “redescoberta da *Cosmografia* de Ptolomeu, traduzida para o latim no início do século XV, impressa a partir da década de 1470 com a integração de cartas cada vez mais numerosas. Estas já não situam o leste ao alto e nem fazem mais referência à história santa. Doravante, a terra, cindida pela rede dos meridianos e dos paralelos, deixa em princípio de ser essa construção hierarquizada de lugares que os mapas-múndi medievais mostravam, centrados em Jerusalém ou na bacia do Mediterrâneo.”³¹

Portanto, com respeito às paradigmáticas relações de viagem, os novos textos começam a desestruturar a tradicional solidariedade entre o maravilhoso e o real. Contudo, esse processo evolui lentamente e o tecido literário permanece ainda ancorado aos esquemas habituais.

Le Goff demonstra como - nesta forma de, ao mesmo tempo, conhecimento e apropriação do real durante a Idade Média - contrariamente ao olhar, a audição foi tomando uma relevante função. O homem medieval, diferentemente dos homens da Renascença, não sabia olhar. Nutrido de lendas que julga serem verdades, traz consigo as próprias miragens, persuadido de ter visto o que tinha assimilado mentalmente.³²

³⁰ CIORANESCU, Alexandre. Na *apresentação* às *Oeuvres* de Cristoforo Colombo, Paris: Gallimard, 1961, p. 20.

³¹ DELUMEAU, Jean. *Une histoire du paradis*, op. cit., p. 84.

³² LE GOFF, *Tempo della chiesa...*, op. cit., p. 265-68.

* * * *

Mesmo marcando uma mudança significativa nessa atitude – mudança que influenciará profundamente as artes deste período –, a Renascença será, por sua vez, marcada por relatos de viagens que se configuram como “tradução” do outro, fato que constituirá uma retórica do outro como operador dessa tradução. Trata-se da operação estudada por Hartog, a respeito das *Histórias* de Heródoto, que, apesar da distância do contexto histórico do autor grego, desvenda como “os dois polos entre os quais se inscreve e se desenvolve a retórica [isto é, a “retórica do outro”] são o olho e o ouvido: olho do viajante, ouvido do público (mas também ouvido do viajante e olho do público). Do olho ao ouvido, o percurso não é linear [...]. O percurso [no interior] dessa espécie de edifício ou de andaime representa o jogo da enunciação.”³³ Uma retórica, de fato, possível em Heródoto (em *sua* cultura grega) pois, como vimos antes, este autor grego já representava o começo da crise de um pensamento mítico – de seu instrumento cultural de des-historificação mitopoética a fim de significar, através desse passado mítico, a nova experiência histórica do contato intercultural – que tornava possível um novo “ver” e “ouvir”, dentro dos limites acima esboçados.

Assim, na direção dessa relação olho/ouvido dentro do percurso do jogo da enunciação e levando em consideração aquela alteridade por excelência que é o maravilhoso, “dizer que se viu com os próprios olhos, é, ao mesmo tempo, ‘provar’ o maravilhoso e a verdade: eu o vi, ele é verdadeiro – e é verdadeiro que ele é maravilhoso.”³⁴ Existe, portanto, uma condição de visibilidade que diz respeito a uma conjunção entre visível e dizível e que, se por um lado dá como

³³ HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980; Trad. port.: *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, UFMG, 1999, p. 273.

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 274.

pressuposto uma adequação entre as duas ações, por outro pressupõe uma linearidade (uma distância zero) do percurso olho/ouvido na medida em que oculta o jogo da enunciação.³⁵

Nessa perspectiva, as “singularidades” e a cultura enciclopédica herdadas de Plínio, de Pompônio Mela e de Solino, além de vários outros autores dos *specula* medievais, continuaram a conviver com o saber geográfico de Ptolomeu e do redescoberto Estrabão que, recolhendo a herança da tendência mitopoética dos três autores romanos e permanecendo quase que desconhecido na Idade Média, ganha, com sua *Geografia*, um grande sucesso no final do século XV.

Dentro desse percurso histórico, sumariamente descrito, e de suas características culturais, adquirem um significado próprio – e compreende-se a função e o grande espaço que encontraram – os relatos de viagem de navegantes, missionários, colonizadores, nos séculos da “descoberta” do Novo Mundo. Nos séculos XVI e XVII não somente tornam-se a tentativa de providenciar, como nos rituais iniciáticos,³⁶ “à perpetuidade da própria existência”, mas, sobretudo, a necessidade de defender “a própria civilização, isto é, as próprias tradições, a própria linha de conduta: mediante as iniciações, a sociedade perpetua-se, regenera-se, *tal e qual ela quer ser*”.³⁷

³⁵ A esse respeito, idem, ibidem, p. 240-45.

³⁶ Cf. AGNOLIN, Adone. O sonho indiano: uma metáfora iniciática na literatura de viagem dos séculos XV e XVI. In: *Imaginário* - Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória. São Paulo, n. 3 (*Natureza*), ago., Discurso Editorial, p. 181-201, 1996.

³⁷ BRELICH, Angelo. *Pàides e parthenoi*. Roma: Ateneo, 1969, reimpressão 1981. p. 24. A respeito da problemática geral das iniciações, veja-se a introdução à obra [p. 13-112]. O restante do trabalho trata especificamente das iniciações espartanas e gregas, mas com uma importante perspectiva de aprofundamento da temática geral, esboçada na introdução. [“alla perpetuità della propria esistenza (...). La propria civiltà, cioè le proprie tradizioni, la propria linea di condotta: mediante le iniziazioni, la società si perpetua, si rigenera, *tale e quale essa vuol essere*.”].

* * * *

Como Certeau constata a respeito da estrutura do relato de Jean de Léry, sua “lição de escrita” – ligada à tradição medieval de utopias e expectativas nas quais se teria sucessivamente inscrita a figura do “bom selvagem” – “transforma a viagem em um ciclo. Traz de *là-bas*, como objeto literário, o selvagem que permite retornar ao ponto de partida. O relato produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro.”³⁸ E, mesmo que a palavra tupi represente algo que escapa ao texto, esta “ausência de sentido” convida a um “retorno ao Ocidente e à escrita, aos quais o presente desta confirmação é trazido dos longínquos litorais tupi; retorno ao texto cristão e francês, graças aos cuidados conjugados do exegeta e do viajante”.³⁹

A viagem implica o maravilhoso e ambos se constituem em uma “tradução”, do outro e do si mesmo. Tanto a viagem quanto o maravilhoso se oferecem “como expressão de um critério de diferenciação cultural entre valores de referência propícios a instaurar uma comunicação entre o autor, seu público e as prerrogativas de um mundo disforme. E [se] a maravilha se desencadeia pelo ingresso, em um contexto habitual, de uma *estranheza* mais ou menos acentuada [...] vem daqui o desejo [...] de amalgamar ao próprio sistema esse ‘outro lugar’, esse elemento diverso; daqui, também, o estímulo para encurtar as distâncias que abrem passagem à estranheza e para empreender a viagem visando alcançá-la e torná-la sua. A viagem então se delinea como conquista do espaço da alteridade, como recuperação de *mirabilia* perdidas”.⁴⁰

³⁸ CERTEAU, Michel de., *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975; Trad. port. de M. de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 215.

³⁹ Idem, *ibidem*, p. 215.

⁴⁰ LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. In: *América Américas*. - Revista Brasileira de História. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero, v. 11, n. 21, set. /fev. p. 22, 1990-1991.

Sob esse aspecto, se “o conjunto do relato ‘trabalha’ a divisão colocada em toda parte, a fim de mostrar que o *outro retorna ao mesmo*”,⁴¹ no século XVI a conquista se configura como conquista (tradução) da alteridade, isto é, um aprisionamento do diferente, enquanto a conversão se constitui como um processo de fagocitose para tornar igual o diferente. Essa fagocitose encontra nos sistemas de relações inter-culturais a possibilidade (como gênese e produção) de linguagens que permitem a comunicação entre as sociedades. É nessa perspectiva que devemos levar em consideração o processo de apropriação do diferente que, como evidenciou Gruzinski,⁴² não pode ser reduzido somente em termos de “conquista espiritual”, mas tem na “colonização do imaginário” um dos instrumentos privilegiados para tornar eficaz essa “conquista espiritual”. Trata-se da constituição de um campo semântico comum.

E se esse processo se constitui “por razões espirituais (os imperativos da evangelização), linguísticas (os obstáculos multiplicados pelas línguas indígenas), técnicas (a difusão da imprensa e o auge do registrado)”, não podemos deixar de ressaltar que – reiterando *mirabilia* de uma estranheza que deve, contudo, poder ser reconhecida (culturalmente) por um olhar que também serve para confirmar quanto já se sabe (se ouviu) – essa alteridade que alimenta o imaginário europeu faz explodir “a imagem [que] exerceu, no século XVI, um papel notável na descoberta, conquista e colonização do Novo Mundo. Como a imagem constitui, com a escrita, um dos principais instrumentos da cultura europeia, a gigantesca empresa de ocidentalização que se abateu sobre o continente americano adotou - pelo

⁴¹ DE CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 220.

⁴² GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 1988.

menos em parte - a forma de uma guerra de imagens que se perpetuou durante séculos (...).”⁴³

Para além dessa guerra de imagens, os relatos de viagem, verdadeira “hermenêutica do outro”,⁴⁴ nos propõem, muitas vezes, uma crítica à sociedade (ocidental) que os viajantes deixaram ao partir (sociedade que constitui amiúde a motivação principal da viagem), crítica que permite às vezes uma supervalorização do mundo “selvagem” que, pouco a pouco, descobre-se em todo o seu fascinante exotismo, além de algumas depravações características. Se, longe de representar um produto inerte, um texto é inscrito na relação entre o narrador e o destinatário,⁴⁵ condição da comunicação entre ambos,

⁴³ GRUZINSKI, Serge. *La guerre des images: de Christophe Colomb à “Blade Runner”* (1492-2019). Paris: Fayard, 1990. Trad. espanhola de J. J. Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 12. [“Por razones espirituales (los imperativos de la evangelización), lingüísticas (los obstáculos multiplicados por las lenguas indígenas), técnicas (la difusión de la imprenta y el auge del grabado), la imagen ejerció, en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. Como la imagen constituye, con la escritura, uno de los principales instrumentos de la cultura europea, la gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano adoptó – al menos en parte – la forma de una guerra de imágenes que se perpetuó durante siglos (...).”].

⁴⁴ DE CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*, op. cit., pp. 227-40.

⁴⁵ Veja-se, a esse respeito, a contribuição de estudo da “análise de discurso”, iniciada na França por Michel Pêcheux e desenvolvida no Brasil, com particular atenção à realidade cultural do Brasil colonial, por Eni Pulcinelli Orlandi. Entre as obras francesas traduzidas: PÊCHEUX, Michel. *Les vérités de la palice*. (1988). [Trad. port. de Eni Orlandi. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Edit. da Unicamp, 1988.]. MAINGUENEAU, Dominique. *Nouvelles tendances en analyse du discours*. (1987). [Trad. port. de Freda Indursky. Campinas: Edit. da Unicamp, 1993.]. _____. *Le contexte de l'oeuvre littéraire: énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunod, 1993. [Trad. port. de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.]. Entre as obras brasileiras: ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987. _____. *Discurso e leitura*. Campinas: Cortez/Edit. da Unicamp, 1988. _____. *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo*. Campinas, Cortez/Edit. da Unicamp, 1990. _____. *Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade*. Campinas, Edit. da Unicamp, 1991. NUNES, José Horta.

é a herança simbólica, semântica, enciclopédica que permite ao destinatário a decodificação dos enunciados que recebe.

Em consequência disso podemos colher os selvagens americanos, segundo a proposta sugerida por Hartog em relação aos citas,⁴⁶ como um significante, com sua economia e seus predicados no interior do espaço do discurso. Trata-se, de fato, de traduzir uma diferença que tem como instrumento a figura da inversão: a alteridade torna-se um anti-si-mesmo. Ora, se viajantes e utopistas abusam dessa figura, isso se deve ao fato de que tal figura constrói uma alteridade ‘transparente’. “O princípio de inversão é, portanto, uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta (trata-se da mesma coisa, embora invertida). Entretanto, pode funcionar também como um princípio heurístico, permitindo compreender, considerar, dar sentido a uma alteridade que, sem isso, permaneceria completamente opaca. A inversão é uma ficção que faz ‘ver’ e que faz compreender: trata-se de uma das figuras que concorrem para a elaboração de uma representação do mundo.”⁴⁷

Tudo isso se torna possível na medida em que a relação entre narrador e destinatário se constitui partilhando um saber que, permitindo não sair do texto, faz do *outro* um significante. Nessa perspectiva, a Renascença assiste a uma interessante convergência de viagens: a no espaço é antecipada e acompanhada por aquela no tempo. Essas duas viagens e suas modalidades podem ser exemplificadas na complementariedade entre a viagem de Colombo e a de

Formação do leitor brasileiro: imaginário da leitura no Brasil colonial. Campinas, Edit. da Unicamp, 1994.

⁴⁶ Cf.: HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote*, op. cit., trad. port.: *Introdução - Os Citas de Herótodo: o espelho cita*, p. 45-52. Observe-se também a distinção por ele proposta entre selvagem e bárbaro em relação ao século XVI e ao mundo antigo, assim como em relação à oralidade e à escrita. [“Se, pois, selvageria e escrita se opõem, barbária e escrita fazem par”, p. 296].

⁴⁷ HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote*, op. cit., p. 231.

Erasmus. Com efeito, a Renascença assiste ao nascimento de uma nova civilização (a modernidade), juntamente com o renascimento da civilização antiga. Verifica-se a explosão de uma consciência diferente do si cultural provocado por uma dupla confrontação, uma dupla viagem, um duplo retorno. “Colombo impondo uma diversidade do Outro não explicável totalmente com as categorias antigas, obriga a mudá-las ou, pelo menos, a atualizá-las; Erasmo, obrigando o novo a se relacionar com o antigo, fixa os limites necessários e sistemáticos da civilização dentro dos quais e com os quais a mudança se torne plausível e culturalmente possível de ser vivida.”⁴⁸

Trata-se, de fato, da produção de uma nova identidade cultural, a “civilização moderna”, resultado de uma dupla objetivação em termos relacionais: o homem da Renascença constitui-se como *moderno*, sentindo-se “outro” em relação à Antiguidade, e como *civilizado*, sentindo-se “outro” em relação ao “selvagem” do Novo Mundo. E a dupla objetivação relacional alimenta uma exegese crítica que, representando o momento culminante de toda a cultura entre Humanismo e Renascença, se realiza através de uma leitura dobrada, que é, ao mesmo tempo e necessariamente, relacional e comparativa. A realidade concreta se torna um livro a ser interpretado: com ela são relacionados, e nela relidos e atualizados, os livros transmitidos pela própria cultura, assim como frente a ela se abre o livro do mundo, fruto da exegese crítica do novo humanismo.⁴⁹

O mundo torna-se livro. Ora, a leitura desse livro parte sim de um saber partilhado e, conseqüentemente, o “outro” assume sua função de significante, porém, esse livro, segundo o princípio da nova

⁴⁸ GASBARRO, Nicola. 1492 “... *apparve la terra*”, op. cit., p. 28. [“Colombo imponendo una diversità dell’Altro non spiegabile totalmente con le categorie antiche, costringe a cambiarle o almeno ad aggiornarle; Erasmo, costringendo il nuovo a rapportarsi all’antico, fissa i limiti necessari e sistematici della civiltà entro i quali e con i quali il cambiamento diventi plausibile e culturalmente vivibile.”].

⁴⁹ Cf. Idem, *ibidem*, p. 28-35

exegese, pode ser interpretado – dentro dos limites e potencialidades que a cultura renascentista oferece – livremente, pode abrir-se às *curiositas* e maravilhas, naturais e humanas.

Levando em consideração esse importante aspecto, é claro que o percurso dos relatos de viagens dos séculos XVI e XVII se fecha com a reintegração no espaço cultural originário, mas somente em favor à “vitalidade crônica” de “um antimodelo que - oposto ao Ocidente - identifica suas peculiaridades.”⁵⁰ Dito de outra forma, o Ocidente recorta a realidade do outro segundo as próprias categorias e o ato de nomeação, a estrutura da narração, a escolha dos eventos, que se dão através da obra do narrador (e de sua sociedade), representam uma maneira de unificar o saber compartilhado por sua sociedade. Algo que poderíamos chamar de uma “ontologização” da linguagem, e se “a *experiência*, no sentido moderno do termo, nasce com a desontologização da linguagem, à qual corresponde, também, o nascimento de uma linguística [...], esta clivagem, entre uma língua dêitica (que mostra e/ou organiza) e uma experiência referencial (que escapa e/ou garante), estrutura a ciência moderna [...]”.⁵¹ Por outro lado, se essa dicotomia não existia antes de uma ciência exemplarmente representada pela obra de Francis Bacon,⁵²

⁵⁰ MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma: Bulzoni, 1986. Trad. port. de Liliana Laganà e H. L. Fernandes. São Paulo: Edusp, 1992. p. 219.

⁵¹ CERTEAU, Michel de. *La fable mystique. XVIe - XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1982, p. 170. [“L’*expérience*, au sens moderne du terme, naît avec la désontologisation du langage, à laquelle correspond aussi la naissance d’une linguistique (...), ce clivage entre une langue dêitique (elle montre et/ou organise) et une expérience référentielle (elle échappe et/ou garantit) structure la science moderne (...)”].

⁵² A propósito do qual Kuhn escreve: “O reconhecimento de Francis Bacon como figura de transição entre o mago Paracelso e o filósofo experimental Robert Boyle contribuiu mais que qualquer coisa em tempos recentes para transformar nossa compreensão histórica do modo pelo qual nasce a ciência experimental.” Cf.: KUHN, Tomas. *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1977. p. 54.

a cesura entre *real* e *fictitious*, instaurada por uma epistemologia da objetividade, é novamente colocada em questão pelo fantástico literário do século XIX⁵³ e, talvez, no seu novo estatuto literário, nos condicione até hoje.

Nos primeiros textos ocidentais – produtos e produtores da “descoberta”⁵⁴ (esses textos que contribuem, nessa época, a fazer do mundo um livro) frente ao significante “selvagem” – parece, sobretudo, se constituir uma verdadeira e própria visão profética, como antecipação de uma futura dimensão da nova ordem e como resgate à crise presente na sociedade ocidental, na tentativa de orientar normativamente a necessidade de transcender a própria crise.

O interesse pelo Novo Mundo, com as miragens de riquezas secretas, difundia-se nos reinos da Europa ocidental e trazia, aos novos e ilimitados territórios, grupos de pouco prováveis civilizadores. Quando ainda as Colunas de Hércules representavam um confim intransponível, o único caminho percorrível pelo homem conduzia para as Índias, que tinham sido o objetivo da viagem de Colombo. Mas esses territórios, também depois de “*Le divisament dou monde*” de Marco Polo, permanecem por longo tempo interditados ao homem ocidental. Assim, o título e a estrutura dessa obra⁵⁵ mostram de forma clara tanto o gênero literário no qual ela se insere – isto é, o tratado geográfico, na época mais comumente conhecido como *Imago Mundi*⁵⁶ – quanto, como gênero literário, sua função de reunir *mirabilia* e

⁵³ Idem, *ibidem*, p. 83.

⁵⁴ Veja-se, por exemplo, entre outros, alguns que tomaremos em consideração ao longo deste trabalho, como os de Léry, Montaigne, Benzoni, Las Casas, a literatura jesuítica etc.

⁵⁵ MARCO POLO. *Milione*, ou, segundo o texto francês, *Le divisament dou monde*. Outras vezes adquire o título mais fabuloso de *Livre des merveilles*. [Consultado na edição: Milão: Mondadori, 1982.].

⁵⁶ Mais uma vez o mundo como imagem!

exempla misturados a um estilo de narração que se caracteriza (ou quer se caracterizar) como substancialmente empírico.

Esse universo continua alimentando as fantasias oníricas da Idade Média. A sua configuração, mesmo cartográfica, se desenvolverá, aliás, paralelamente à descoberta e descrição do Novo Mundo.

Porém, historicizando essas “fantasias”, devemos destacar como *mirabilia, exempla, monstra* constituem, nessa época, o resultado do processo de des-significação dos temas míticos gregos – e do processo mitopoético dentro do qual operava essa cultura – que, na cultura latina, adquiriram uma nova significação. Essa foi a função da determinação da excepcionalidade que se apresentava como instrumento conceitual através do qual se conotava um espaço *naturalmente* “outro” no real. Porém, antes de poder ser reabsorvida por parte da cultura cristã, esta herança pagã devia ser posta em linha com as concepções próprias do Cristianismo e com a autoridade bíblica. Ponto de referência fundamental era a teoria do monogenismo, segundo a qual todos os homens descendiam de um comum progenitor. Em decorrência dessa teoria, se juntavam os passos da Gênese nos quais era estabelecida a partição do mundo conhecido entre os filhos de Noé. Na base dessa partição, a Ásia cabia a Sem, a África a Cam e a Europa a Jafet.⁵⁷ Ora, é de um dos filhos de Jafet, Magog, que recebe o nome uma não bem determinada terra do norte⁵⁸ que, conotada por valências extremamente negativas, na prospectiva apocalíptica hebraica, seria o lugar de onde teria saído, ao comando de uma imensa armada, a personagem bíblica Gog, que assaltaria o povo de Israel antes de esse ser definitivamente aniquilado pelo Senhor.⁵⁹

Em consequência desse processo, compreende-se como o espaço concedido ao homem, ao longo de toda a Idade Média,

⁵⁷ Gênese, 9, 25-27.

⁵⁸ Gênese, 10, 2.

⁵⁹ Ezequiel, 38-39.

aparece confinado dentro de limites além dos quais encontra-se o Anticristo; os povos que “vivem aos quatro cantos da terra”, Gog e Magog; e *ferocissimae gentes*, que “alimentam-se de carne humana ou de animais crus.”⁶⁰ Ou também coloca-se, nesse espaço, a esperança de encontrar o acesso ao paraíso terrestre.

Com certeza, na Idade Média não se reconhecem rígidas barreiras “entre a literatura científica ou didática e a literatura de fantasia.”⁶¹ Contra a constituição de uma medição concreta do espaço conhecido deve ter tido uma função decisiva também uma geografia mais interessada em repartir o cosmo segundo uma organização qualitativa do espaço, orientando-o entre alto e baixo, céu e terra, paraíso e inferno.

Para o homem da Idade Média, portanto, cada lugar e espaço do mundo conhecido (e desconhecido) superavam assim a própria dimensão física para tornar-se parte de um complexo sistema simbólico e evocar realidades e dimensões de ordem metafísica: a terra e até as próprias ilhas tornavam-se imagem da Igreja e das Escrituras, como de seus inimigos e da depravação humana. A história não podia ser separada da alegoria.

Levado a ser reconsiderado, por causa das progressivas deslocções das fronteiras, o mundo antigo havia assistido a uma rápida dilatação dos espaços e a uma verificação da própria identidade frente às novas culturas com as quais se encontrava. Numa obsessiva procura de certezas ele via proliferar as mais diferentes viagens. A ordem cósmica sancionada pelas divindades tradicionais ia desagregando-se para se recompor num caótico cosmo povoado por fantasmas e *démoni* entre a terra e o céu, por monstros ameaçadores nos limites extremos das terras conhecidas. A crise que o mundo antigo atravessa investe

⁶⁰ HONORII AUGUSTODUNENSIS. *De imagine mundi* 1.9, *Patrologia Latina* 172, cl. 123.

⁶¹ LE GOFF. *Tempo della chiesa...*, op. cit., p. 265.

também a visão do universo. Ultrapassar os confins corresponde a superar a “medida” que a cultura grega clássica tinha estabelecido como limite próprio do homem e que lhe garantia a possibilidade de “ler”, “compreender”, “significar” seu universo.

Ora, “tal legibilidade é posta radicalmente em discussão no século XV, ao mesmo tempo por uma *crítica do signo*, isto é, da relação (considerada sólida) entre significante e significado, e pela lenta substituição de uma *problemática da produção* (criar todos os artefatos possíveis), àquela da decifração (interiorização através da leitura – *intus legere* – os mistérios do mundo, mensagens escondidas). [...] Desfazem-se, assim, as conexões de significado entre propriedades ou essências, às quais a denominação dá um corte”.⁶²

É assim que, no século XVI, “longe de ser muda, a [própria] natureza inteira fala e ensina muito ao homem que a contempla, se este ficar atento e se deixar instruir”.⁶³ Como consequência, a mesma fruta que os europeus descobrem na América adquire um sabor fragrantemente simbólico, em sua função rigorosamente pedagógica. O maracujá, por exemplo, tornando-se a fruta símbolo do bem e do mal (devido a um aroma e um sabor que não podiam ter deixado de tentar o apetite de Eva) ou da memória da paixão de Cristo (devido aos emblemas da paixão, inscritos tanto na flor, quanto no fruto): daqui o seu nome de ‘fruto da Paixão’.⁶⁴ Ou o ‘ananás’, descoberto

⁶² CERTEAU, Michel de. *La fable mystique*. op. cit., p. 84. [“(…) cette lisibilité est radicalement mise en cause au XV^e. siècle, à la fois par une *critique du signe*, c’est-à-dire du rapport (supposé solide) entre signifiant et signifié, et par la lente substitution d’une *problématique de la production* (créer tous les artefacts possibles) à celle du décryptage (intérieuriser par la lecture – *intus legere* – les mystères du monde, messages cachés). (...) Voici que se défont les connexions de signification entre propriétés ou essences que découpe la nomination.”].

⁶³ ERASMO DE ROTTERDAM, *Convivium religiosum*, (1522). In: *Oeuvres choisies*. J. Chomarat (Org.), Paris: Gallimard, 1991. p. 638 e seguintes.

⁶⁴ PINELO, Antonio de Leon. *El paraíso en el nuevo mundo*. (1650-1655), ed. de 1943 (2 v.), *apud*: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos*

no Brasil por Jean de Léry (em 1555), estimado pelo capuchinho Antonio do Rosário (em 1702)⁶⁵ como superior, em seu significado místico, ao próprio “fruto da Paixão”.

* * * *

Voltando à “geografia” das viagens, podemos ressaltar como a sociedade europeia dos séculos XV e XVI – entre a reiteração de modelos geográfico-cosmológicos da Idade Média e a reestruturação da nova realidade geográfica e cultural, entre a experiência concreta das viagens marítimas e o contexto da “crítica do signo” – começa a delinear, não sem contradições e arquétipos tradicionais, a nova visão do universo.

Um dos elementos fundamentais do sonho indiano tinha sido de fato a riqueza; sonho que vinha ao encontro das exigências da nascente burguesia europeia. A expansão comercial teria assim se constituído no substrato infra-estrutural dessas projeções oníricas. Por outro lado, o sonho indiano era caracterizado pela exuberância fantástica e monstruosa da natureza, dos homens, dos animais. Para o homem europeu esse aspecto teria constituído, num primeiro momento, a compensação do próprio mundo pobre e limitado, e sucessivamente o fascínio da diferença: canibalismo, nudez, liberdade sexual, ócio, poligamia, incesto. Ora, o fato de que esses prodígios “só se preservaram na Índia, particularmente, na Etiópia, que continuaram a ser os dois viveiros de todas as maravilhas, sobretudo enquanto não

edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1969. p. 139-40.

⁶⁵ Que possui uma obra dedicada às: *Frutas do Brasil*. Lisboa, 1702. p. 20 e seguintes; *apud*: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*, op. cit., p. 241. Frei Antonio, aliás, dá à palavra guarani *ananás* a etimologia de ‘Ana nascitur’, que representaria a mãe de Deus nascida de Santa Ana.

se descobriu o novo continente”,⁶⁶ coloca uma dúvida a respeito do que Giucci chama de ubiquidade do maravilhoso.⁶⁷ A herança de Plínio, Solino, Agostinho e Isidoro, em relação ao maravilhoso da baixa Idade Média, foi sem dúvida marcante e, logo por este motivo, condicionou por muito tempo a “sacralização dos *mirabilia*”. Mas esse maravilhoso não pode ser confundido com um “desejo” sem um fundamento histórico-cultural concreto. Nessa direção, o fenômeno precisa ser colocado dentro de uma visão de refundação cultural, frente à crise do mundo antigo, como tentamos brevemente traçar.

Esse é um processo extremamente complexo e delicado, e é por isso que todas as imagens ligadas a essa tradição (dos bestiários e da heráldica teratológica, dos *exempla* e das hagiografias, das fábulas e dos romances de cavalaria, veiculadas inclusive pelos mapas-múndi e os tratados geográficos, os relatos de viajantes e as enciclopédias) se encontram de forma evidente também nos primeiros relatos de viagem pela América, nas quais se reconhecem só pequenas e graduais modificações.⁶⁸

Inclusive, o mesmo nome da terra que foi de “Santa Cruz”, não parece mais indicar a planta tinturária que se tornou causa do intenso comércio com a Europa. Derivada de um vocábulo irlandês, *Hy Bressail* ou *O ‘Brazil’*, teria, ao invés, o significado de ‘ilha afortunada’, pondo-a em conexão com a longa tradição (a começar da época grego-romana, baseada em textos de Homero, Hesíodo e Plutarco, e reiterada durante a Idade Média por Isidoro de Sevilha) das Ilhas Afortunadas e com a Ilha da célebre *Navigatio sancti Brendani*.⁶⁹ E se, “todavia, é mais ao norte e a leste que os Europeus do século

⁶⁶ HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*, op. cit., p. 198.

⁶⁷ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*, op. cit., p. 79-80.

⁶⁸ Cf.: DE MELLO E SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia de Letras, 1987.

⁶⁹ HENNING, Richard. *Terrae incognitae*. Leiden, 1936-1938. v. IV, p. 326; *apud*: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*, op. cit., p. 173.

XVI situaram o Eldorado americano”, fizeram isso projetando uma “espécie de transposição para o Novo Mundo do reino do Prestes João ou, se assim preferirmos, [de uma] nova Ofir não atestada pela Bíblia”.⁷⁰

A atividade narrativa, na medida em que cria um teatro de ações para realizar uma autorização que se torna propriamente uma *fundação*, como relevado por Certeau, diz respeito a lugares de fronteiras e a relações com o estrangeiro, sejam eles internos ou externos ao próprio mundo cultural que realiza esta “autorização”. Se o ritual do *faz romano*,⁷¹ que “ocorre no limiar de toda ação de Roma para com algum povo estrangeiro”, se configurar como “uma ação ritual [que] se efetua antes de toda ação civil ou militar porque se destina a *criar o campo* necessário para as atividades políticas ou bélicas”, e for caracterizado por uma *repetitio rerum*, uma “*retomada* e repetição de atos fundantes originários, uma *recitação* e citação de genealogias capazes de legitimar a nova iniciativa, e uma *predição* e promessa de sucesso no começo de combates, contratos ou conquistas”,⁷² a ação narrativa manifestará, também, todas as características de uma ação ritual que tem a função de preceder, fundar e administrar, a ação de efetuar historicamente. Essas características da atividade narrativa evidenciam e são ao mesmo tempo sustentadas pela contradição, que é condensada por Certeau na imagem da relação entre fronteira e ponte, “entre um espaço (legítimo) e sua exterioridade (estranha)”.⁷³

É essa ritualidade dos relatos que nos obriga a levar em consideração o fundamento histórico-cultural no qual, e só no qual, essa ação ritual encontra seu sentido próprio. Por outro lado, será interessante

⁷⁰ DELUMEAU, Jean. *Une histoire du paradis*, op. cit., p. 132.

⁷¹ Esse ritual estabelece se um tempo ou um lugar são *fasti* ou *nefasti* (fastos ou nefastos, propícios ou não) para determinadas ações humanas.

⁷² CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien – 1. arts de faire*. op. cit., p. 210.

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 212.

tentar desvendar como uma ação narrativa que tem a função de autorizar a ação histórica do europeu, possa (se puder) dar conta de (e compreender, no seu significado culturalmente fundante) um “teatro de ações” outras (o ritual antropofágico) que também se configura como profundamente ritualizado e voltado para a administração/construção de uma identidade que envolve, também, em medida considerável, lugares de fronteiras e relações com o estrangeiro, tanto internos – o endo-canibalismo – quanto externos – o exo-canibalismo. E que sempre necessita de uma demarcação não equívoca de um espaço (legítimo) frente à sua exterioridade (estranha).

Contudo, como vimos, trata-se, sobretudo, de um espaço do discurso que representa essas imagens como seus predicados em estreita relação com o significante “selvagens” que, reiterando o sistema simbólico da Idade Média (sua organização qualitativa do espaço a fim de evocar dimensões de ordem metafísica), configurava-se, segundo os vários atores e contextos, como ora “bom”, ora “mau”.

O BOM E O MAU SELVAGEM: entre conotação defectiva e interpretação idolátrica

A descoberta da América representou o maior obstáculo dos defensores da unidade do gênero humano e, portanto, da ortodoxia bíblica.¹ O fato de o continente não ser contíguo a nenhuma parte da Ásia, da Europa ou da África, de ser povoado por homens diferentes, nos costumes, dos até então conhecidos e de ser constituído por uma flora e uma fauna tão novas, deu “novo vigor às teses sacrílegas que advogavam a eternidade do mundo e a ideia de a vida originar-se da matéria.”² Rachava-se dessa forma o sistema mosaico e entrava em crise a autoridade e a infalibilidade do Texto Sagrado, determinando-se um novo espaço em relação às hipóteses epicuristas e aristotélicas.

¹ No que diz respeito à problemática histórica das genealogias bíblicas entre os séculos XVI e XVIII, veja-se o extraordinário trabalho de Giuliano GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1976.

² ROSSI, Paolo. *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milão: Feltrinelli, 1979. Trad. port. de Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 53.

Passando em exame a obra de Lucrécio (principalmente seu livro V, *De rerum natura*) e de Diodoro Sículo (além de Horácio e outros autores clássicos), Rossi evidencia como “os historiadores da linguagem tendem frequentemente a esquecer que a assim chamada ‘hipótese pagã’ ou epicurístico-lucreciana de uma gênese espontânea, fisiológica, das diversas línguas está inserida organicamente num discurso mais amplo que se refere à formação da Terra, à origem da vida, ao nascimento do gênero humano.”³

Ora, se depois de muitos séculos em que o homem pensou a si mesmo como dono do universo, mesmo que limitado no tempo e no espaço, e se construiu uma história identificada com a humanidade e a civilização que foram próprias das nações do Oriente Próximo, antes, e da Grécia e Roma, depois, com a descoberta da América assistimos à morte de Adão – ou talvez, melhor, à sua agonia, embora bastante lenta. “Mas – como nos adverte Paolo Rossi – na história das ideias, assim como acontece nas histórias dos indivíduos, as resistências e as estratégias de defesa não são menos relevantes, e seguramente não são menos interessantes de analisar, do que as afirmações e as descobertas da verdade.”⁴

Índice destas “resistências e estratégias de defesa”, a época das descobertas é caracterizada por um forte integrismo religioso: o próprio descobridor da América pensava de fato na possibilidade de utilizar o ouro americano numa eventual “cruzada” contra o “Infel”. Esta religiosidade mostra-se de forma evidente lá onde Colombo assume as características daquele que realizava a profecia, subtraindo-se à atitude empirista (a experiência concreta nunca é interrogada) de quem procura conhecer, e subordinando-se, pelo contrário, ao argumento de autoridade que pousa sobre verdades preestabelecidas. A mesma descoberta representa, então, a realização da vontade

³ Idem, *ibidem*, p. 241.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 328.

divina preanunciada pelas profecias. É assim que, trazendo consigo a bagagem conceitual própria do Ocidente e aplicando-a ao novo âmbito cultural, Colombo determina exemplarmente o comportamento próprio de navegantes, conquistadores, missionários e colonizadores que o seguirão.

Dizíamos que o universo imaginário se ajustava à nova situação sendo *ao mesmo tempo* fecundado por esta.⁵ Uma das características que confirma esse processo é representada pelo fato de que Colombo, grande leitor e admirador de Pierre d’Ailly e de Pio II, se afasta tanto do primeiro – que se alinhava à posição que já tinha sido de Ruggero Bacone, portanto a uma hipótese sustentada ainda no século XIII – quanto do segundo. Isso, no que diz respeito ao fato de que os dois não reputavam temperado o clima abaixo do Equador.⁶ De fato, a hipótese de uma habitabilidade do Equador, bem antes de Colombo, já foi própria de Tertulliano⁷ e, em seguida, retomada por Tommaso d’Aquino.⁸ Portanto, se a experiência das navegações portuguesas provava para o navegador genovês o caráter de habitabilidade das áreas equatoriais, essa experiência encontrava uma averiguação numa outra tradição, que não deixa, contudo, de ser, da mesma forma, uma *tradição*, antes que uma realidade.

Mesmo que seus diários nos proponham relatos de viagem que, por um lado, prestam atenção à narração exemplar de Marco Polo, por outro lado, todavia, parecem apresentar a empresa inaudita de maneira análoga àquela de Odisseu, com isso (mas, ao mesmo tempo, apesar disso e justamente por causa disso) começa a se delinear uma “experiência” que não pode ainda configurar-se, propriamente, por

⁵ Cf. *Mundus Novus: a descoberta e a construção*, p. 43.

⁶ DELUMEAU, Jean. *Une Histoire du Paradis*, op. cit., p. 189-91.

⁷ TERTULLIANO, *Apologetica XLVII et contra Marcion*. PL, v. I, c. 520 e vol. II, c. 288.

⁸ TOMMASO D’AQUINO. *Suma theologiae*. I, q. 102, art. 3. Trad. it.: Bolonha ESD, 1984, VI, p. 330-32. [Trad. port.: São Paulo: Gráfica Siqueira, 1954.].

sua modernidade. Da mesma forma que Colombo determinava a fundação de um universo cultural que condicionaria por muito tempo o Ocidente, por outro lado ele não podia fugir das determinações tradicionais (além das problemáticas, das maneiras de colocá-las e impô-las). Determinações e problemáticas tradicionais que, enquanto explicam a exaltação da natureza americana antevista por Colombo, encontram-se também à base da projeção, no século XVIII, de uma “degenerescência” da flora e da fauna americanas e da disputa acerca da inferioridade do homem americano que, desde Buffon, Voltaire e De Pauw chega, pelo menos, até Hegel.⁹

Ora, antes dessas novas imagens do mundo americano, a exaltação de sua natureza, que se destaca na obra de Colombo, se contrapõe ao não reconhecimento dos bens culturais indígenas. Assim começa a fundação de uma relação duradoura entre Europa e América: “os ameríndios, cedendo os bens de que a Europa tem tanta necessidade, obterão em troca uma progressiva promoção cultural e a integração política.”¹⁰

Colombo, colocando-se como protetor dos dóceis taino, se reconhecerá, e com ele todo o Ocidente, na investidura e na função de protegê-los dos bárbaros e desumanos caribe. Estes últimos selvagens (conhecidos sucessivamente pelos europeus como *canibais*), contrapostos a uma humanidade recuperável para a cultura (susceptível de civilização), manifestarão as características prototípicas dos novos antropófagos, canibais, de fato.

A recuperabilidade, em direção (em *prol*) da cultura (ocidental), dos taino vai assegurar a função civilizadora da Europa, assim como o caniba, perseverando na sua humanidade distorcida, torna-se

⁹ Ver a esse respeito a bela e rica obra de: GERBI, Antonello. *La Disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica, 1750-1900*. Milão/Nápoles, 1955. [Trad. port. da nova edição de 1996, organizada por Alessandro Gerbi, de B. Joffily. São Paulo: Companhia das Letras.].

¹⁰ MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale*, op. cit. p. 41

útil na fundação da necessidade de assegurar uma correta administração do corpo e da alma, tanto dos europeus como dos americanos.

O próprio Caminha, na sua *Carta*,¹¹ adere de forma clara ao mito do “bom selvagem” que, dócil e simples, de tudo necessita, mas principalmente daqueles bens culturais (sobretudo uma “creemça”) que o Europeu se sente no dever de impor. Porém, o que se impôs ao europeu, foi, de fato, a necessidade da salvação (religiosa) dessa gente, imperativo reclamado pela própria bondade e simplicidade dos indígenas e que permitiria, assim, completar a sua felicidade terrena.

* * * *

Concedendo crédito às bisbilhotices dos arawak, Colombo referiu, a Ferdinando e Isabel, um mito que encontrou entre esse povo: ao sul “havia homens com um só olho, e outros com focinhos de cão que comiam os homens e que quando prendiam um homem cortavam-lhe a cabeça, bebiam o seu sangue e o castravam.”¹² Interessante notar que se Colombo pôs em ridículo essas histórias, o fez observando que, no início, esses mesmos ameríndios pensavam que ele próprio e os seus homens fossem canibais.¹³ Importa também sublinhar que os arawak conheciam a antropofagia do caribe-caniba, diferentemente dos europeus que deles a aprenderão. Mais uma vez a acusação, e a conseqüente reprovação, de alimentar-se de carne humana é lançada contra aqueles que moram apenas além dos limites (confins) da própria cultura.

¹¹ *A carta de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil*. 2. ed., Sílvio Castro (Org.), Porto Alegre; L&PM, 1987.

¹² COLOMBO, Cristoforo. *Il giornale di bordo di Cristoforo Colombo*. Milão, 1960. [Queremos destacar que tais informações foram colhidas por Colombo através de um único intérprete – um hebreu expulso em 1492 da Espanha e que falava árabe – embarcado na caravela “Santa Maria”].

¹³ Idem, *ibidem*, p. 74 e sucessivas

Pouco a pouco, naufragava a possibilidade de encontrar o ouro americano e paralelamente se abria a possibilidade do comércio dos escravos (antes indígenas e, sucessivamente, africanos) que foi assumindo uma importância cada vez maior. E se, instrumentalmente, esse comércio encontrava sua justificação na preocupação pela saúde espiritual dos assim chamados canibais, economicamente alimentava a nova concreta possibilidade de uma recompensa econômica da descoberta americana.

Se, ao contrário do que pensava, Colombo não conseguiu atingir, navegando em direção ao Ocidente, a terra do “Grão Cão”, por outro lado, dessa maneira, o tema do canibalismo realizou a “volta do mundo” europeu. Em suas públicas declarações, quanto mais a possibilidade do comércio dos escravos assumia uma evidente importância econômica, mais Colombo alimentava este tema, e cada vez com maior energia.

Porém, em 1510, a publicação do *De orbe novo* de D’Anghiera,¹⁴ recolhendo os testemunhos dos marinheiros de volta do Novo Mundo, exaltava a projeção onírica do espaço americano – *terra elisia* – habitado por sereias, gigantes, homens que viviam sobre as árvores, ilhas habitadas pelas amazonas, visitadas todo ano pelos canibais com a finalidade de procriar.

Instalado o sistema administrativo de consignação e desfrute de vastas extensões de terra junto aos índios que nelas moravam, também os dóceis arawak começaram a se revoltar contra as condições desumanas que lhes eram impostas. Mais pesada foi a colonização dos caribe acusados de serem canibais e de resistirem com obstinação à ação dos brancos. Desse modo, segundo Las Casas, resistência e canibalismo tornaram-se sinônimos. Atribuindo a resistência indígena

¹⁴ ANGHIERA, Pietro Martire d’. *De orbe novo*. 1. ed. completa, Alcalá, 1531; CELOTTI, Temistocle (Org.). *Mondo nuovo*. Milão, 1930.

à sua natureza antropofágica, a recrudescência da reação espanhola legitimou-se.¹⁵

* * * *

Se entre os séculos XVI e XVIII a evangelização, por parte de franciscanos e jesuítas, recorreu à estratégia de se apropriar dos repertórios culturais dos índios americanos, com a finalidade de conseguir uma penetração mais eficaz da nova mensagem, contudo, como no caso dos tupi-guarani, a primeira impressão/exigência dos europeus foi a de que os nativos fossem totalmente sem religião. Ignorância e inocência representam aqui as duas faces de uma situação que reclamava e impunha a necessidade da obra de conversão. Paradoxalmente, este “vazio religioso” que caracterizava, para o observador europeu, os povos indígenas, deixava entrever ao mesmo observador alguns elementos congruentes com as verdades cristãs, tanto que se chegou à identificação do herói cultural indígena Sumé com a de São Thomé, afirmando que o santo teria percorrido aquelas terras concedendo aos seus habitantes uma primeira cognição de Deus.¹⁶

Velhas trilhas culturais, traçadas e reforçadas historicamente, que permitiram, de alguma forma, tornar possível a relação com um “outro” (que se torna assim um pouco menos “outro”) ameaçadoramente longe do horizonte cultural ocidental. Talvez seja por esse mesmo motivo (ou, contudo, seria pelo menos interessante pensar se não poderia ter sido por um motivo análogo) que, com os diferentes objetivos próprios da moderna etnografia, parte desta tradição de estudos consolidou o mito da “terra sem mal”: mito de um mito?¹⁷

¹⁵ LAS CASAS, Bartolomé De. *História de las Índias* (1552-1561). México 1951, 3 v.

¹⁶ Cf. MAZZOLENI, Gilberto. *Maghi e messia del Brasile*. Roma, Bulzoni, 1993 p. 78-79.

¹⁷ Cf.: POMPA, Cristina. *O mito do mito da terra sem mal: a literatura “clássica” sobre profetismo tupi-guarani*. [Artigo, de extremo interesse, apresentado em ocasião do Congresso da ANPUH, Belo Horizonte, julho de 1997; finalmente publicado na obra *Religião*

De fato, na primeira metade do século XX, através das etnografias de Curt Nimuendajú e de Alfred Métraux, difundiu-se no Ocidente o “mito” de um povo primitivo que procura atingir uma salvação ultra-mundana. Tratar-se-ia dos índios guarani, que pertenciam ao mesmo grupo linguístico dos tupi e que por isso tinham sido denominados, desde a época da cruenta colonização da América do Sul, convencionalmente tupi-guarani. Instalados, principalmente, numa ampla faixa da costa do Brasil, do Rio de Janeiro até o Maranhão, os tupi sucumbiram à colonização europeia em seus primeiros dois séculos. Distribuídos nos territórios mais ao sul, entre Uruguai, Paraguai e sul do Brasil, os guarani, pelo contrário, mesmo através de episódios cruentos e de diferentes formas de adaptações, permaneceram originalmente ativos e objeto de grande atenção, por parte de etnógrafos e antropólogos, até nossos dias.

Esses guarani teriam despertado grande interesse sobretudo pelo enérgico fervor que animava os xamãs itinerantes e pelo entusiasmo coletivo com que as comunidades indígenas os recebiam.

Nimuendajú¹⁸ segue a desesperada migração de uma comunidade guarani na primeira parte do século XX e a interpreta como sendo profeticamente inspirada. Na esteira dessa tese, Métraux, partindo das testemunhas mais antigas dos missionários da Companhia de Jesus, deduz ter existido entre os guarani uma antiga e continuada tradição profética, chegando até à hipótese de uma vocação escatológica indígena, autônoma em relação à tradição judaica. É a esse respeito que a pesquisadora italiana, no artigo acima citado, fala em “pecado original” dos estudos etnológicos “clássicos” sobre os grupos indígenas tupi e guarani. De fato, articulando os dados

como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial, São Paulo, EDUSC/ANPOCS, 2003.

¹⁸ NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apapocuva - Guarani. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, n XLVI, p. 287-405, 1914.

etnográficos sobre os guarani modernos com as fontes do século XVI e XVII, partindo de Nimuendajú; que levanta a hipótese, “Métraux tentou recompor o quadro da cultura tupinambá da época colonial, pressupondo a substancial identidade entre as duas sociedades.”. Trata-se, portanto, de um “pecado original” devido à tentativa de “*explicar* aspectos de uma cultura (recorrendo) aos dados da outra, pressupondo uma única e imutável ‘cultura tupi-guarani’.”¹⁹

É assim que, segundo a autora, as obras desses pesquisadores fundam literalmente uma tradição de estudos que, recalcada pela sociologia religiosa dos altos sessenta, de Maria Isaura Pereira de Queiroz e de Vittorio Lanternari (mas também, de forma diferente, por Florestan Fernandes e Egon Schaden), chega a codificar “além da substancial identidade entre os conjuntos histórico-religiosos tupinambá e guarani[...], também outro *topos* ideológico: o da preexistência do sistema cosmogônico-apocalíptico da ‘Terra sem Mal’ à chegada dos brancos. Esta especulação acaba por se tornar um ‘dado’ objetivo nas teses de Pierre e Hélène Clastres.”²⁰

E, mesmo que, às vezes, se parta de uma concretude histórica, a consequente “identificação de diferenças não remete a concretas situações culturais, mas [...] constrói tipos ideais abstratos”. É um fato de que “esta postura vem da dificuldade, típica da época das obras “clássicas”, mas também difundida hoje em dia, em pensar as culturas nativas como algo *em processo*, em permanente tensão dinâmica entre sistemas simbólicos e contingências históricas.”²¹

Assim, voltando à fundação dessa tradição de estudos etnológicos, em *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres*

¹⁹ POMPA, Cristina, artigo cit., p. 1-2.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ Idem, p. 15.

tribus Tupi-Guarani,²² Métraux, na base do material dos cronistas do século XVI, anteriormente analisado, estabelece as grandes linhas da mitologia tupi-guarani (outra vez uma única e imutável “cultura tupi-guarani”) e distingue seus dois grandes complexos culturais: a antropofagia ritual e o mito da “Terra sem Mal”, motor do profetismo indígena. E, se a análise do messianismo não se estende além da hipótese indicada, ele também não nos oferece nenhuma teoria antropológica significativa do canibalismo, a não ser que este se inserisse entre os ritos funerários, configurando-se como ato religioso, um sacrifício no sentido mais estrito do termo, “cujo alvo era o de pacificar a alma de um parente ‘capturado ou comido pelo inimigo’ ou ‘morto de velhice ou de doença’.”²³

Messianismo e antropofagia podem ser vistos não só como duas formas peculiares da colocação da cultura indígena perante determinados problemas culturais, mas – segundo a perspectiva interpretativa acima esboçada –, como a interpretação – documentada pelos relatos de viagens e pela leitura propriamente antropológica – necessária e funcional à cultura europeia: dos séculos XVI e XVII, a segunda, e, com diferente intensidade, chegando até o século XX, a primeira. Tratar-se-ia do constituir-se de um binómio que vai de uma alteridade antropofágica a uma alteridade entendida *sub specie religionis* (poderemos chamá-las de alteridade “mais outra”, a primeira, e “menos outra”, a segunda?): traçado de um percurso que vai de uma oposição a uma “planetarização” cultural. Afinal,

²² Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1928, vol. XIV. [Trad. port. de E. Pinto. São Paulo: Edusp, 1972].

²³ MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*. Paris, Gallimard, 1967. Essa obra retoma, aprofundando, a análise de *La religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Aqui, nós preferimos propor as descrições, mais completas, do trabalho de 1967, recorrendo, por falta do original e/ou de uma tradução brasileira, a tradução italiana. [Trad. ita]. de R. Vigevani. Milão, Il Saggiatore, 1971. p. 81. “Il cui oggetto era quello di pacificare l'anima di un parente ‘preso o mangiato dal nemico’ o ‘morto di vecchiaia o di malattia.’”

a cultura ocidental constituiu, em função a si mesmo, aqueles povos que considerou fora do próprio horizonte cultural.

É claro, contudo, que o século XVI trabalha a oposição com a categoria *selvagem*²⁴ que, reenviando a um modelo de vida diferenciado, pressupõe, contudo, uma *relação* (mesmo que) opositiva com a civilização, posta para conseguir tornar vão o julgamento de valor, diferentemente da antiga categoria *bárbaro*, que atribui à alteridade um estatuto não modificável.

Assim, as civilizações do Novo Mundo – como já, de maneira diferente, os “bárbaros” na Antiguidade e na Idade Média – serviram para constituir modelos “pedagógicos” funcionais à colocação da identidade do Ocidente. Os julgamentos, as atitudes e as estratégias frente aos outros povos mudaram com a mudança dos momentos históricos e das exigências específicas, momentos e exigências relativos ao Ocidente que, contudo, pressupunha sempre uma “cultura nativa” imobilizada em sua dimensão atemporal na qual o discurso mítico (a “não-história”) permaneceria sempre idêntico a si mesmo ao longo de cinco séculos de história colonial.

O julgamento a respeito do messianismo indígena, de Métraux a Pierre Clastres, parece também marcado e gravado por essa tradição que nunca levou em consideração a peculiaridade da cultura judaica na formação desta perspectiva escatológica.²⁵

Segundo o ponto de vista histórico de nossos estudos, os movimentos messiânico-milenaristas só podem ser compreendidos como resposta aos riscos, não definidos e, portanto, não conceitualizados, que as contingências históricas trazem para um sistema cultural tradicional que não tem previsto esse risco no próprio sistema de

²⁴ A alteridade é representada pela floresta, *silva* [lat.], de onde deriva o termo.

²⁵ Cf. a análise de: MASSENZIO, Marcello. *Kurangara, una apocalisse australiana*. Roma 1976; _____. *Progetto mítico e opera umana: contributo allo studio dei millenarismi melanesiani*. Nápoles: Liguori, 1980.

referência. Tratar-se-ia, assim, de renovar o próprio patrimônio tradicional repensando a maneira usual do “fazer cultura”, propondo novos modos que só podem brotar com o sobrevir da crise, isto é, a crise de identidade que surge do impacto com a cultura ocidental. Uma das formas de resolução dessa crise pode ser encontrada na condescendência ao modelo ocidental que, neste caso, fornece o modelo histórico-cultural da escatologia messiânico-milenarista.²⁶

Fora dessa perspectiva histórica, o fascínio dos guarani torna-se simplesmente um modelo ideal (indígena) para admoestar e doutrinar os “maus” cristãos (ocidentais). E, dessa forma, a inspiração literária leva os diferentes autores para longe dos dados etnográficos.

Assim, o fato de que nos séculos XVI e XVII a pressuposta vocação profética da religião guarani e a sua miragem de um paraíso terrestre “forneceram um cenário indígena para a aspiração da Igreja a recuperar a própria função profética e a colocar a luta pela salvação nos inícios da história humana”,²⁷ não impede que essa mesma “vocação profética” possa voltar hoje a assumir funções (novas?) que permitam uma aproximação ao horizonte cultural ocidental, com o objetivo de tornar possível a *compreensão* de uma alteridade, desse modo, alcançável.

No entanto, o trabalho de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro²⁸ – mesmo partindo do pressuposto de que as grandes cerimônias se põem como “sintomas” da migração e os discursos

²⁶ Confrontar o ensaio de: POMPA, Cristina. Il mito della “terra senza male”: aspetti del profetismo tupí-guaraní. In: POMPA, C.; MAZZOLENI, G.; SANTIEMMA, A. (Orgs.). *L'America rifondata*: analisi di tre risposte indigene all'Occidente. Roma: La Goliardica, 1981, p. 9-120.

²⁷ SHAPIRO, Judith. From Tupã to the land without evil; the christianization of Tupi-Guaraní cosmology. In: *American Anthropologist*, v. 14, n. 1 p. 1 32, 1987.

²⁸ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os tupinambás. Trabalho apresentado no Simpósio “*Etnohistoria del Amazonas*”, no 45º Congresso Internacional de Americanistas (Bogotá, 1-7 de julho de 1985), publicado no *Anuário Antropológico*/85, Tempo Brasileiro, 1986, p. 57-78.

dos *caraíbas* como descrição da (não) vida futura na Terra sem Mal – mostra como nesses discursos (dos *caraíbas*) se mantém o núcleo irreduzível da reprodução cultural e física tupinambá: a vingança. E se trata-se da “descoberta” (em contradição, ao nosso ver, com outros resultados do trabalho de Viveiros de Castro, do qual falaremos mais adiante²⁹) de que os “profetas” não negam a guerra e o canibalismo, fundamentos do ser social tupinambá, mas o exasperam anunciando que os índios capturarão e comerão muitos inimigos: de fato assistimos, mais uma vez, “a um tratamento forçoso das fontes, utilizadas apenas enquanto funcionais à demonstração de uma tese pré-constituída. A partir destes “dados objetivos”, se chega à tese, *que na verdade é o ponto de partida*, de que a razão “interna” do profetismo teria origem em uma insanável contradição entre poder político e poder religioso (entre chefes e *caraíbas*)”.³⁰ É o ponto de chegada à mesma tese que já foi de Pierre Clastres, sobre a qual voltaremos a falar.

* * * *

As diferentes finalidades, dos diferentes observadores europeus, definiram, portanto, os aspectos mais relevantes (funcionais à sua especulação) das culturas indígenas americanas. No caso dos guarani, por exemplo, como conclui Bartomeu Meliá, cada época descobriu *seus próprios* guarani, reinterpretando-os sem muitos escrúpulos.³¹ E se a “invenção” do selvagem dos séculos XIV e XV antecipou e plasmou a descoberta ocidental dos selvagens do Novo

²⁹ Ver, principalmente, capítulos *Antropofagia: a semântica do canibalismo tupinambá* e *Antropofagia: a boa morte do homem adulto*.

³⁰ POMPA, Cristina. *O mito do mito...*, artigo cit. p. 23.

³¹ MELIÁ, Bartomeu et al. *O guarani, uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Centro de Cultura Missioneira/FUNDAMES, 1987. Assim, para essas finalidades, ou talvez por preconceitos emotivos e estéticos, no caso guarani foram ignoradas as primeiras testemunhas históricas, de Sebastiano Caboto e de Luis Ramirez, relativas ao hábito de “comer carne humana”, e só em 1964 aparece a monografia *Avaporí*, de M. Chase

Mundo, no Quinhentos é importante ressaltar que, “na história que leva do sujeito místico do século XVI ao sujeito econômico, o selvagem será um intervalo.”³² O sujeito místico europeu, ao qual se refere Certeau, transforma-se em sujeito econômico, *através* do selvagem. Esse, portanto, se torna um instrumento cultural, representando a figura epistemológica que “prepara o segundo [o sujeito econômico] invertendo o primeiro [o sujeito místico] e, no fim do século XVIII, desaparece, substituído pelo primitivo, pelo colonizado ou pelo deficiente mental.”. Sempre caracterizado por uma ausência (ou, melhor, por múltiplas ausências), o selvagem, sem produtividade, sem letras, sem lugar e sem “estado”, no século XVIII, “é contraposto aos valores de trabalho, economia escritural e classificação territorial e social que se insinuam graças à exclusão de seus contrários.”³³

Por conseguinte, se vimos, com Las Casas, que a antropofagia podia tornar-se o sinônimo da resistência indígena (aos modelos culturais e econômicos do Ocidente), parece evidenciar-se uma equação significativa: ignorância e inocência dos povos indígenas, que reclamavam a necessidade (europeia) de oferecer a mensagem evangélica, assim como a possibilidade de reminiscências cristãs, tornavam-se funcionais ao sistema de evangelização – e conseqüentemente de colonização –, como, por outro lado, a acusação de canibalismo podia tornar-se mais uma forma de justificação da recrudescência da reação dos colonizadores. Verifica-se, contudo, que a cultura ocidental conferiu aos povos do Novo Mundo, assim como aos “bárbaros” da Antiguidade e da Idade Média, uma função que servia para constituir

Sardi, que reconsidera a objetividade das antigas testemunhas sobre a antropofagia guarani.

³² CERTEAU, Michel. *La fable mystique*, op. cit, p. 277. [“Dans l’histoire qui mène du sujet mystique du XVI siècle au sujet économique, le sauvage serait un entre-deux.”].

³³ Idem, *ibidem*, p. 277-78. [“(…) prépar le second en inversant le premier, et, à la fin du XVIIIe. siècle, il s’efface, remplacé par le primitif, par le colonisé ou par le déficient mental. (...) il est opposé aux valeurs de travail, d’économie scripturaire et de classement territorial et social qui se mettent en place par l’exclusion de leurs contraires (...)”].

modelos pedagógicos idôneos para qualificar a identidade do próprio Ocidente, através de sua especulação e do próprio julgamento.³⁴

A escravidão vem se constituindo como a condição mais elevada da liberdade, no que se refere ao estado selvagem; a submissão à verdadeira fé se oferece como expressão de liberdade mais autêntica, com respeito à condição edênica anterior à queda, condição que se transforma de modo gradual, aos olhos doravante interessados dos europeus, na condenação do mundo selvagem.

Assim teve início a expansão colonial espanhola atingindo a *Tierra Firma*, operação que será conduzida, com determinação e crueldade até o momento desconhecidas, pelo jovem aventureiro Hernán Cortés.

Mas, inesperadamente, a cultura europeia encontrou na “Conquista do México” não mais o mundo “natural e selvagem” de Colombo, e sim um império: aquele teocrático-militar asteca, com uma organização estadual própria que se contrapunha à invenção do Estado, característica do Ocidente. Os limites (as fronteiras) entre barbárie e civilização se faziam mais incertos e com graves riscos de perda da própria identidade por parte dos europeus. Tornou-se, então, prioritária a racionalização das cruéis ações dos espanhóis, o que lhes permitiu reconstruir estas demarcações para, em seguida à conquista, tornar-se evidente que, além da prática da idolatria, os astecas eram dedicados (mais uma vez) à prática da sodomia e do canibalismo. A restauração da identidade cultural europeia é, assim, um fato consumado; eventualmente têm-se modificado, de forma sutil, os termos opositivos estruturantes: não mais uma simples oposição dialética entre mundo cultural e mundo natural (conotação defectiva), mas uma nova contraposição entre cultura (europeia) e cultura distorcida (americana). Nesse caso (como através da obra de Léry e de

³⁴ Cf., a esse respeito, a interessante análise proposta por: MAZZOLENI, Gilberto. *Evangelizzazione e messianismo*. In: *Maghi e messia del Brasile*, op. cit., p. 77-90.

Montaigne) assistimos a uma primeira instância de relativização da cultura europeia. Interpretando arbitrariamente os signos que operam de modos variados nas culturas com as quais se confronta, a cultura ocidental pode objetivar fatos que pertencem a essas alteridades culturais e que de outra maneira seriam incompreensíveis. É através desta operação que o Humanismo cultural europeu, de um lado, abria as portas para uma relativização do pensamento etnocêntrico ocidental e para uma sua possível corrosão, de outro, simplificava amiúde o valor dos signos próprios dessas alteridades, reduzindo-os simplesmente a instrumentos úteis para interpretar a própria cultura europeia, através da construção de um pretenso julgamento objetivo (que resta circunscrito ao Ocidente) sobre as outras culturas.

É, de fato, a diferente orientação, a diferente concepção do Estado asteca, com respeito à concepção do “estado de direito” ocidental que, em primeiro lugar, põe em risco os limites, as fronteiras entre barbárie e civilização, e com esta ameaça põe em risco a própria identidade ocidental. Configurando em modo mais complexo a expressão da barbárie, todavia, a identidade (e com ela os limites) se estrutura de um modo novo e ao mesmo tempo revivifica uma oposição que oferece ao homem europeu a consciência de um percurso específico de sua própria cultura. Por outro lado, todavia, a especulação criada em torno da concepção do Estado asteca tem demonstrado, sobretudo, que, para o europeu, o Estado não se configurava como uma “conquista cultural”, não era entendido em sua essência como um produto histórico, definível pelas circunstâncias de seu nascimento, mas se identificava com o “estado de direito”, que representa, de fato, a formação histórica da *res publica* romana, isto é, um produto que, não fazendo distinções de “sangue”, não conhece privilégios gentílicos e é interétnico.³⁵ Chegou-se assim a não reconhecer como “estado”

³⁵ Cf.: SABBATUCCI, Dario. *Lo stato come conquista culturale*. Roma: Bulzoni, 1975. Esse autor novamente propõe – através de uma necessária ligação entre “demitização” e “ritualismo” como aspectos de um idêntico processo histórico da cultura romana

qualquer outra organização político-social que não fosse assimilável ao modelo ocidental.

E esse não reconhecimento de uma organização político-social “outra” vem a coincidir com a identificação dessas outras sociedades como idólatras. De fato, se o trabalho de religiosos e conquistadores espanhóis do século XVI consiste em reconhecer (e constituir para si mesmos) as sociedades pré-colombianas como idólatras, “os padres extirpadores do século XVII, de sua parte, modificaram os alcances dessa categoria para estigmatizar os comportamentos, as práticas e as crenças que se opunham ao cristianismo ou se mesclavam com ele: a idolatria colonial designa então a contra-aculturação ou o ‘sincretismo’. Justificação sucessiva para a conquista da América, para a evangelização, a opressão colonial, o extermínio das populações indígenas, a repressão das “sobrevivências” pagãs e o zoneamento das sociedades locais, a idolatria proporcionou continuamente justificativas tão cômodas quanto variadas. Empregada como rede, permitiu assim mesmo localizar pontos nas culturas índias, circunscrever territórios que devia destruir ou obrigar à cristianização.”³⁶

– buscar onde, como, quando e em função do que tenha nascido o produto cultural que nós chamamos “Estado” e que poderíamos chamar de “República”. Disso derivaria uma relativização, à nossa cultura, daquela conquista cultural que são os direitos civis, e isso evidenciaria como é somente o nosso etnocentrismo que pôde levar-nos a considerá-los como absolutamente humanos e não como uma conquista peculiar à nossa cultura.

³⁶ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI Serge. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988. [Trad. espanhola de Diana F. Sánchez. México, Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 189]. [“Los curas extirpadores del signo XVII, por su parte, modificaron los alcances de esa categoría para estigmatizar los comportamientos, las prácticas y las creencias que se oponían al cristianismo o se mezclaban con él: la idolatría colonial designa entonces la contraaculturación o el ‘sincretismo’. Justificación sucesiva para la conquista de América, para la evangelización, la opresión colonial, el exterminio de las poblaciones indígenas, la represión de las ‘sobrevivencias’ paganas y la zonificación de las sociedades locales, la idolatría proporcionó continuamente coartadas tan cómodas como variadas.

Ora, como mostrou o belo e atento estudo histórico-religioso de Gasbarro – partindo da análise de uma aprofundada pesquisa histórica de Sabbatucci,³⁷ – se “o politeísmo foi, em primeiro lugar, uma realidade cultural das civilizações superiores, depois uma objetivação (em função) do monoteísmo e, sucessivamente, um sistema denotativo de interpretação usado pelo cristianismo antigo para pensar em termos monoteísticos as civilizações superiores, enfim uma linguagem global, denotativa e conotativa, ao mesmo tempo, para objetivar sub *specie religionis* a alteridade *tout court*,”³⁸ é importante frisar que a milenária experiência do politeísmo foi encerrada justamente pelo cristianismo. É ele que “transforma a idolatria de modelo interpretativo em prática cultural de deslegitimação do paganismo para tornar universal a própria mensagem de salvação.”³⁹ Por consequência, nascida historicamente como objetivação do politeísmo, realizada pelo monoteísmo, a idolatria se constitui como “uma linguagem capaz de estabelecer os códigos de comunicação entre culturas diferentes.”⁴⁰

Não se trata de uma interpretação subjetiva e relativa, como poderia ser denunciado pela Antropologia e pela Historiografia pós-modernistas, mas, partindo do código “religião”, trata-se de

Empleada como red, permitió asimismo localizar puntos en las culturas indias, circunscribir territorios que había que destruir u obligar a la cristianización.”].

³⁷ SABBATUCCI, Dario. *Politeísmo*. Vol. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egipto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Giappone, Corea. Roma: Bulzoni, 1998.

³⁸ GASBARRO, Nicola. Il linguaggio dell'idolatria..., artigo cit., p. 194. [“Il politeísmo è stato prima una realtà culturale delle civiltà superiori, poi un'oggettivazione (in funzione) del monoteísmo, poi un sistema denotativo d'interpretazione usato dal cristianesimo antico per pensare in termini monoteistici le civiltà superiori, infine un linguaggio globale, denotativo e connotativo insieme, per oggettivare *sub specie religionis* l'alterità *tout court*.”].

³⁹ Idem, *ibidem*. p. 200. [“Trasforma l'idolatria da modello interpretativo in pratica culturale di delegittimazione del paganesimo per rendere universale il próprio messaggio di salvezza.”].

⁴⁰ Idem, *ibidem*. p. 195. [“Un linguaggio capace di stabilire i codici di comunicazione tra culture diverse.”].

um sistema global de comunicação intercultural que constrói “uma linguagem universal que permite à religião pensar a alteridade e, à cultura ocidental, conceituá-la com o seu código naquele momento histórico mais importante na hierarquia interna e mais generalizável nas relações com o exterior.”⁴¹

Portanto, na nova contraposição entre cultura europeia e cultura distorcida (americana), a ingenuidade natural é gradualmente substituída pela imagem de um mundo culturalmente pervertido. De fato, dado o expandir-se na Europa das heresias, não será difícil atribuir as responsabilidades da perversão ao Diabo que irá operar com a ajuda dos falsos profetas indígenas (pajés ou caraíbas). Porém, devemos destacar que esse processo não se constitui de forma cronológica nem definitiva: longe de manifestar-se cronologicamente, ele torna evidentes os diferentes interesses dos observadores que, constituindo os paradigmas para a leitura dessas diferentes realidades, as reconstruíam.

Garantia do sucesso da imagem e do código da idolatria, o Diabo se torna o ponto central de sua explicação através de suas principais características: o pecado de soberbia frente a Deus e da inveja contra o gênero humano, diante do qual se abre o caminho da salvação. E é, de fato, “a universalidade da salvação [que] torna necessária a utilização do conceito de idolatria como estrutura cultural, assim como obriga à extirpação de qualquer prática cultural a serviço do demônio.”⁴²

⁴¹ Idem, *ibidem*. p. 196 (nota de rodapé). [“Un linguaggio universale che permette alla religione di pensare l’alterità e alla cultura occidentale di concettualizzarla con il suo codice in quel momento storico più importante nella gerarchia interna e più generalizzabile nei rapporti con l’esterno.”].

⁴² Idem, *ibidem*. p. 201. [“L’universalità della salvezza rende necessaria l’utilizzazione del concetto di idolatria come struttura culturale così come obbliga ad estirpare ogni pratica culturale al servizio del demônio.”].

Nessa nova situação, a própria prática antropofágica encontra uma transformação significativa. Não se trata mais de uma espiral de vinganças “naturais”, mas de uma prática ritual do sacrifício humano destinada às divindades astecas, que vêm então assumindo uma denotação negativa. A distinção entre sacrifício e canibalismo não é reconhecida pelos *conquistadores*, historiadores e intérpretes do choque entre europeus e astecas. Sobretudo, entre os missionários, a tradicional compaixão deixou o seu lugar à rejeição e ao ódio para quase todos os aspectos da cultura indígena. Essa reprovação da cultura asteca era tanto mais forte quanto mais se descobriam, nos ritos astecas, numerosos pontos de contato com as práticas religiosas europeias. Se resultava desconcertante a reprovação do “sincretismo” religioso indígena – que ao longo do processo de aculturação continuará a representar a forma escandalosa da “idolatria supérstite” –, não menos inquietante resultava a descoberta de que, nos antigos ritos pagãos, assim como eram praticados antes da conquista, existiam numerosos elementos que evocavam muito de perto aqueles cristãos. Tornava-se, então, necessário reafirmar o fato de que se tratava do signo de um longínquo passado em que estas populações tinham recebido um ensino cristão. A universalidade da salvação já estava inscrita nesse passado.

Naquela época a evangelização era usualmente atribuída a São Tomé, apóstolo que, segundo a tradição, tinha visitado as Índias a fim de pregar o evangelho e que se confundia com a figura do legislador e mestre asteca Topiltzin. O dominicano Durán, grande conhecedor da religião asteca, ressalta muitas vezes este juízo. Apesar de não ver nos astecas nem os bons selvagens, nem os brutos desprovidos da razão, aspectos próprios de uma imagem tradicional, Durán não consegue conciliar os resultados das suas observações. O franciscano Sahágun, ao contrário, vê muito bem que os valores sociais constituem um todo indivisível: não se pode arrevessar os ídolos sem arrevessar, ao mesmo tempo, a sociedade. Se essas vozes não chegam a uma afirmação de

identidade ou a uma idealização dos índios, como acontece na obra de Las Casas, elas resultam do produto da interação entre duas culturas, voz do dinâmico e inquietante debate do século XVI.⁴³

Mas, além de assumir como comprovada a derivação dos astecas da última tribo de Israel e de buscar suas origens bíblicas, por um longo tempo supôs-se que, ao invés de Moisés ou de São Tomé, tivesse sido o próprio Satanás, pessoalmente, aquele que lhes havia ensinado a praticar uma forma pervertida do cristianismo. O canibalismo e o sacrifício humano constituíram amiúde o argumento que solicitava a adoção dessa última explicação. Eventualmente o embaraço suscitado por esta nova descoberta irá alimentar um aceso debate sobre as “origens ferinas” da civilização que chegará, baseando-se justamente na observação dos “selvagens” americanos, à síntese de *La scienza nuova*, de Giambattista Vico. No melhor dos casos, então, a capacidade dos selvagens de viver em sociedade, mesmo “*senza alcuna cognizione di Dio*”, vem a trazer na cena uma barbárie que, se não é reconhecida numa estrutura social autônoma, não é, porém, degradada à pura bestialidade, como acontecia na teratologia da Idade Média europeia, mas conservava sepultada em si uma porção da originária perfeição. Mesmo não chegando a reconhecer um “estado” diferente do “estado de direito” ocidental, esta porção da perfeição originária permitirá, todavia, o aviamento da ocidentalização das outras culturas.⁴⁴

É nessa perspectiva que, além da colonização por parte dos impérios espanhol e português, adquire grande significado a empresa religiosa/política dos jesuítas que, atuando em função de uma correção da cultura (pervertida, mas não ausente), se abrem a um reconhecimento do outro (selvagem) na medida em que este se

⁴³ TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 199-238. ARENS, William. *The Man-eating myth: anthropology & anthropophagy*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1979. Trad. it. de Stella Accatino. Turim, Boringhieri, 1980. p. 70-80.

⁴⁴ SABBATUCCI, Dario. *Lo stato come conquista culturale*, op. cit., p. 8.

encontra “reduzido”. E o processo de “redução” (reconhecimento/tradução) dessa alteridade pode despertar a “originária perfeição” do selvagem somente na medida em que se realize com o objetivo da constituição de um verdadeiro “estado (teocrático) jesuítico” como aquele do Paraguai.

MEDIAÇÕES SIMBÓLICAS E CULTURA INDÍGENA: leitura jesuítica das práticas indígenas

Utopia de um “cristianismo feliz”, segundo a definição de Antonio Ludovico Muratori,¹ e de um modelo republicano, no qual os jesuítas podem ser comparados a um Licurgo e a um Platão, segundo Montesquieu, as reduções jesuíticas² representaram por muito tempo (e ainda representam para alguns setores da Igreja) um excepcional modelo alternativo de organização social.

Ensejadas e estruturadas a partir dos aldeamentos dos índios na América portuguesa a partir da década de 1550, a experiência das reduções se estendeu, de fato, até 1759, ano da expulsão dos jesuítas.

Com o objetivo de “resistir ao sistema colonial” do padroado,³ que corria o risco de instrumentalizar a Igreja subjugando-a às finalidades materiais da conquista, as reduções tinham que alcançar uma independência financeira e de ação frente aos interesses temporais

¹ MURATORI, Ludovico Antonio. *Il cristianesimo felice nelle missioni della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. 1743.

² Estabelecidas institucionalmente entre Paraná, Rio Grande do Sul, Argentina e Paraguai.

³ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História da igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977. Tomo 2, p. 36.

do Império português e das nações europeias envolvidas na empresa colonial. “No complicado conflito de interesses que opõe os impérios ibéricos, de um lado, e a voracidade dos colonos, de outro, as missões são peça chave”, elas “se tornarão parceiras da Coroa portuguesa quando, na sua política de ocupação do território, esta se defronta com uma dupla ameaça militar: a ação dos corsários ingleses, franceses e holandeses, no *front* marítimo; e as guerras indígenas no continente.”⁴

Como analisou John M. Monteiro, a consolidação da ocupação europeia na região de São Paulo, a partir de 1553, estabeleceu uma porta de entrada para o vasto sertão. A carência de braços para a lavoura e a falta de recursos econômicos que permitisse o acesso à mão-de-obra africana fez com que, nessa região, a caça ao índio se constituísse como a maior fonte de riquezas do empreendimento colonial. Nesses anos, os jesuítas, mesmo contrapondo-se à “caça” voltada para a escravidão, serviram aos interesses da Coroa portuguesa, como instrumentos da política de desenvolvimento da Colônia, concorrendo para obra de apropriação das populações indígenas. Com o estabelecimento de aldeamentos, os jesuítas procuravam um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos.⁵

Colonos, Coroas, administradores e missionários estabeleceram alianças ou travaram lutas em torno da condição básica para a colonização da América Latina: a conquista do trabalho escravo. As missões jesuíticas ocuparam um lugar estratégico ao constituírem-se como poder moderador nessa disputa pelo trabalho.

Fundamento dessa operação de “redução” das culturas indígenas por parte dos jesuítas era a reiterada visão⁶ que, através do

⁴ MONTERO, Paula. A universalidade da Missão e a particularidade das culturas. Apud: MONTERO, Paula (Coord.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 86. Cf. também p. 87-89.

⁵ MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 36-37.

⁶ Que eles performativamente alimentavam através de sua escrita.

conjunto de costumes abomináveis, denotava nos índios um estágio (de aristotélica memória) inferior de humanidade, quando não se tratasse, até mesmo, de uma não-humanidade no sentido mais absoluto.

Anchieta, em várias ocasiões, releva que se tratava de “gente tão indômita e bestial, que toda a sua felicidade a põem em matar e comer carne humana.”⁷ E se esse julgamento aparece ao longo de toda sua obra, é no teatro que se manifesta com maior destaque e *vis* combativa (catequética).

Tomamos como exemplo o *Auto de São Lourenço*, nas palavras do chefe dos demônios, Guaixará, e numa breve exortação de um anjo:

Guaixará:

22	É boa coisa beber, até vomitar, cauim. É isto o maior prazer,	Mbaé eté kaú guasú kai mojebyjebyra. Aipó sauskatupyra.
25	isto só, vamos dizer isto é glória, isto sim.	Aipó añé jamombeú, aipó imorangimbyra!

30	Pois só se deve estimar moçacara beberrão. Os capazes de esgotar o cauim, guerreiros são, sem se cansar sempre anseiam por lutar.	Serapoã ko mosakára ikauinguasúbae. Kai mboapyareté, aé maramoñangára, marána potá memé.
----	---	--

35	É bom dançar, enfeitar-se e tingir-se de vermelho; de negro as pernas pintar-se, fumar e todo emplumar-se,	Moraséia e ikatú, jeguáka, jemopiránga, samongy, jetyanguánga, jemoúna, petymbú,
----	---	---

⁷ Do Ir. José de Anchieta aos Irmãos enfermos de Coimbra (São Vicente, 20 de março de 1555)”. Apud: LEITE, Serafim, SJ. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. II, doc. n. 23, p. 120.

	e ser curandeiro velho.	karáí moñamoñánga...
	Enraivar, andar matando	Jemoyrō, morapítí,
	e comendo prisioneiros,	jóú, tapúia rára,
	e viver se amancebando	aguasá, moropotára,
40	e adultérios espiando,	mañana, syguarajy
	não o deixem meus terreiros.	- naipotári abá sejára. ⁸

Anjo:

	Já, enfim,	Peteumé,
	evitai o que é ruim:	pepoxyramo angiré,
605	desterrai a velha vida,	tokãñe perekó puéra
	feio adultério, bebida,	- kaú, aguasá nembueúra,
	mentira, briga, motim,	temoéma, marā e,
	vil assassínio, ferida.	joapyxába, maranduéra. ⁹

A estrutura do auto de Anchieta é, por si só, bastante significativa. Construído, por um lado, na base do ritual indígena de recepção de uma personagem ilustre, (o “*ere-iur-pe*” – saudação tupi de recebimento, literalmente: ‘tu vieste?’) por outro lado, é influenciado, de forma marcante, pelo auto português quinhentista de Gil Vicente e de sua escola.¹⁰ Sem querer entrar no mérito dessa estrutura, para o nosso estudo é interessante observar a introdução dos assim chamados “demônios” na parte central da representação. É comum, de fato, encontrarmos o diálogo/disputa entre demônios e anjo(s) apresentado, por Anchieta, naquela parte do auto. Disputa entre bem e mal que é simplificada e sintetizada como crítica dos “maus hábitos” indígenas.

⁸ Pe. José de Anchieta. *O Auto de São Lourenço*. Aldeia de São Lourenço (Niterói), 10 de agosto de 1587. In: *Teatro de Anchieta. Obras Completas*. Trad., introd. e notas do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977. v. III, p. 146.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 164.

¹⁰ Cf.: capítulo V da Introdução a: Pe. José de Anchieta S.J. *Teatro de Anchieta*, op. cit., p. 51-57.

Com efeito, “passado o choque do desconhecido e a primeira interpretação colombina, tentadora e flexível, efetuou-se o enquadramento (Pedro Martir), se reduziu o campo, se estilizou e se dramatizou a visão, até que surgiu a ‘visão americana’, na realidade réplica pura e simples de um *déjà-vu* europeu.¹¹ A visão do colonizador colocou sobre o indígena a rede redutora, porém eficaz e cômoda, do demoníaco.”¹²

No trecho do *Auto de São Lourenço* que escolhemos, encontramos a figura de Guaixará. Transformado em chefe de demônios que combate os missionários e os índios convertidos, este teria sido um chefe tamoio, aliado dos franceses, que combateu contra Estácio e Mem de Sá, entre 1565 e 1567. Mas, no auto, ele perde as características de um personagem histórico para assumir as (a imagem/símbolo) de um “espírito mau” (junto a Aimbiré e Saraiva). Da mesma forma, esta figura aparecera no *Auto da pregação universal* (junto a Aimbiré), assim como, nesta função, aparece Anhangauçu (junto com Tatapitera – ou Arongatu – e Cauçuçu – ou Caumondá –) no *Auto de Guaraparim*.

Dizíamos que o universo dessas figuras é o dos “maus hábitos”: embriaguez pelo cauim, tintura e dança, inspiração do fumo, guerra e antropofagia, adultério (a poligamia). Antes de uma “demonização

¹¹ Cf.: capítulo *Mundus Novus: a descoberta e a construção* do nosso trabalho.

¹² GRUZINSKI, Serge. *La guerre des images*. op. cit., p. 31. Cf., ao longo desta obra, a rica análise do autor a respeito das imagens (em suas ambigüidades entre destruição e substituição, intercâmbio etc.) e do imaginário barroco. Neste “intercâmbio desigual”, o autor sobressai como “por la vía del trueque las cosas de Europa penetraron en los mundos indígenas mucho más pronto que los conquistadores. [...] Trueque de oro e imposición de imágenes: he ahí ya unidas dos caras de una empresa de dominación dedicada a extenderse por todo el planeta: la occidentalización”. *Ibidem*, p. 51. [“Pasado el choque de lo desconocido y la primera interpretación colombina, tentativa y flexible, se efectuó el encuadre (Pedro Mártir), se redujo el campo, se estilizó y se dramatizó la visión, hasta que surgió la ‘visión americana’, en realidad réplica pura y simple de un *déjà-vu* europeo. La mirada del colonizador colocó sobre lo indígena la red reductora pero eficaz y cómoda de lo demoníaco.”].

dos ritos tupis”,¹³ parece tratar-se de uma descontextualização cultural dessas ações no que diz respeito ao seu contexto ritual. Se, de fato, o que dava sentido a essas ações na cultura indígena era representado pelo *culto dos mortos* (conjurar os bons espíritos e esconjurar os maus), essa demonização nunca aparece a ele associada. Veremos em que medida todas essas ações são determinadas como rituais e como este fato nos permite (re)contextualizá-las.

Caso se tenha realizado, por parte dos missionários, uma demonização de certos costumes indígenas – a fim de desconhecer uma prática religiosa, denotada e conotada segundo os parâmetros de um conceito de religião que é uma invenção cultural cristã –, não nos parece que isto ocorreu para se impedir “que emergisse a figura da pessoa moral como sujeito de suas ações.”¹⁴ Se, como vimos em nossa introdução, do ponto de vista histórico-religioso, resulta impossível isolar a religião de um determinado contexto cultural – porque a própria noção de religião representa, de fato, um produto histórico –, não se trata de reconhecer um conceito de religião comum aos índios e aos missionários. Porém, é claro que tanto o instrumento conceitual “religião” quanto o processo de personificação dos seres extra-humanos é o resultado de uma comunicação intercultural: missionários, antes, e etnólogos, depois, projetaram as categorias religiosas ocidentais nas outras culturas e, conseqüentemente, refundaram as hierarquias de sentido.

Vimos que contrapor (e separar), no próprio sistema de valores, a cultura – que passa a caracterizar uma realidade que poderíamos definir “cívica” – à (da) religião, conferindo a esta última a característica da conservação, em oposição ao desenvolvimento cívico que determinaria a inovação e o progresso, constitui, antes de mais nada,

¹³ BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 68.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 68.

uma indevida “redução”, – menos social e espacial do que cultural – cujo resultado será dado pela redução arbitrária de uma realidade alheia à nossa realidade histórica.¹⁵

Conseqüentemente, não podemos confundir uma *religião ética* que “em sua qualidade de sistema simbólico estruturado [...] funciona como princípio de estruturação. Princípio que, por sua vez, “constrói a experiência [...] em termos de *lógica em estado prático* [...] e em termos de *problemática implícita* [...] e que [...], graças ao efeito de *consagração* (ou de legitimação) realizado pelo simples fato da *explicitação*, consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social [...], a uma *mudança de natureza*, em especial convertendo o *ethos* [...] em *ética* enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas.”¹⁶ Nessa definição¹⁷ podemos realmente perceber o emergir de uma “figura de pessoa moral” que se estabelece como “sujeito de suas ações”, mas trata-se de um percurso histórico que só pode caracterizar, de fato, uma religião ética. Não é possível, porém, nem sequer pensar nessa possibilidade para com uma cultura tradicional e, sobretudo, um

¹⁵ A respeito dessa problemática, ver nossa *Introdução*. Vimos como, do ponto de vista do estudo das religiões, existiria, de um lado, uma operação fenomenológica que se configura numa objetivação da religião e, por outro lado, uma crítica histórica que se contrapõe a ela como uma “vanificação do [um ‘tornar vão’ o] objeto religioso”. Em conseqüência, trata-se de tornar inconsistentes as categorias religiosas, que resultam arbitrárias, até chegar a tornar vã a própria categoria do religioso, que resulta desviante e inútil, para se aproximar às culturas diferentes da nossa, e nas quais a diversidade se manifesta também, ou sobretudo, pela falta de um “cívico” contraposto ao “religioso”. Portanto, a interpretação de fatos culturais “outros” *sub specie religionis* – realizada tanto pelos jesuítas, quanto por boa parte das análises antropológicas e culturais (é o caso, por exemplo, da parte acima evidenciada da obra de Alfredo Bosi) – incluindo-os numa função cultural que é aquela que a religião tem dentro da nossa cultura, realiza uma perspectiva de análise (uma *redução*) arbitrária e acrítica.

¹⁶ BOURDIEU Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 46. [Sem referência ao original francês].

¹⁷ Essa definição revela parte do longo percurso da análise teórica de Bourdieu, que não podemos levar em consideração, aqui, em toda sua complexidade.

historiador da cultura não pode, de forma nenhuma, projetar como algo que, mesmo *in nuce*, possa ser-lhe minimamente próprio. Pena a realização daquela redução acrítica, constituída como absoluto impedimento à aproximação de uma alteridade cultural, historicamente diferenciada.

O teatro e a poesia de Pe. Anchieta marcaram, sem dúvida, a constituição de um “mundo maniqueísta cindido entre forças em perpétua luta: Tupã-Deus, com sua constelação familiar de anjos e santos, e Anhangá-Demônio, com sua coorte de espíritos malévolos [...]”.¹⁸ Trata-se, com efeito, como o define Bosi, de um “dualismo ontológico” que se estabelece claramente como a característica marcante representada pela ação missionária jesuítica. Mas, vinculando o *ethos* indígena “a poderes exteriores e superiores à vontade do índio”,¹⁹ a prática missionária jesuítica transcrevia características próprias da cultura indígena – não existe, como já dissemos, nessa cultura, nem propriamente uma prática religiosa nem um conceito de pessoa moral como sujeito de suas ações – numa relação de subordinação à “religião ética”. A relação trilha a pré-existente subordinação aos “espíritos”, para reconstruí-la dentro da nova situação cultural (doutrinária) católica.

* * * *

Se, de fato, o mundo do século XVI é um mundo de similitudes, seu sistema de representações – proposto por Michel Foucault através das “Quatro Similitudes”²⁰ – nos parece dar conta desta transcrição jesuítica das características próprias da cultura indígena

¹⁸ BOSI, Alfredo. op. cit., p. 67-68.

¹⁹ Idem, *ibidem*.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1967. Trad. port. de Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981. p. 34 e seguintes.

em relação subordinada à “religião ética”. Essas quatro similitudes dizem respeito à:

- a) *convenientia*: conjunção, ajustamento, comunicação das propriedades;
- b) *aemulatio*: abolição da distância entre a coisa e sua representação;
- c) *analogia*: acionamento das mais sutis redes de semelhanças, porquanto independentes das relações diretas;
- d) *simpatia*: provocação da aproximação dos pólos mais distantes pelo poder de atração que faz as coisas se assimilarem umas às outras, eliminando rupturas e forjando, pois, a continuidade.

Esse sistema de similitudes permite (ou seria melhor dizer “impõe”) um “sentido” a práticas (indígenas) que, de outra forma, seriam simplesmente incompreensíveis e assim julgadas “bárbaras”. Bárbaras porque incompreensíveis, segundo o significado do termo já no mundo grego.

Portanto, se o mundo do século XVI, segundo Frazer e os “animistas”, como o dos “povos primitivos”, é aquele das similitudes, para opor-se à possibilidade negativa (uma não possibilidade) da compreensão das culturas indígenas, parece ter-se delineado uma convergência (a possibilidade) que unicamente podia abrir o caminho ao sucesso da reinterpretação (redução) jesuítica desta ameaçadora (*enquanto*) alteridade cultural.

É assim que, por exemplo, na parte acima transcrita do *Auto de São Lourenço*, mas também na parte central dos outros autos anchietanos, a comida, a bebida, as práticas sexuais (sempre estritamente

ligadas ao “desregramento” alimentar), assim como o fumo (interessante observar que o verbo fumar, em tupi, *petymb-u*, significa literalmente “ingerir, comer fumo”), aparecem todas enquanto práticas representativas dos maus hábitos dos indígenas.

Um sentido se impõe ao outro para, de alguma maneira, poder ser compreendido pela cultura ocidental. O conceito de religião é o que permite esta imposição de sentido, e o fato de “que o cristianismo seja a religião não é de se imputar tanto à obrigação fideísta, quanto à formação histórica do conceito de religião.”²¹

No caso da postura antropológica dos jesuítas frente aos tupis, é interessante observar que a rejeição de determinadas práticas rituais (ou a rejeição da “ritualidade” de determinadas práticas alimentares) se dá ao mesmo tempo em que se lhes impõe a “recuperação” espiritual (quase uma outra forma de fagocitose) do “outro”. Se por um lado não se reconhecem as “proteínas simbólicas” de práticas (alimentares) alheias, por outro lado, através da conversão, se impõe aos próprios missionários a transferência de seu simbolismo protéico no espaço que será deixado vazio pela demonização e rejeição dos “maus hábitos”.

Assim, tendo concluído que a conversão do “triste e vil gentio” não podia ser alcançada pelo convencimento, o padre jesuíta Manuel da Nóbrega aponta a sujeição como caminho apropriado para sua cristianização: “Entendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional e ser gente servil que se quer por medo e sujeição.”²² Essa submissão, segundo Nóbrega, seria aplicada através de uma

²¹ SABBATUCCI, Dario. *La storia delle religioni*, op. cit., p. 8. [“(…) che il cristianesimo sia la religione non va imputato tanto all’impegno fideistico, quanto alla formazione storica del concetto di religione.”].

²² *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. LEITE, Serafim (Org.). São Paulo, Missão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v. I, p. 412; v. III, p. 71-72.

repressão implacável aos costumes (intoleráveis) dos indígenas e da concentração dos convertidos em aldeamentos organizados.

Como evidenciou Raminelli, “o sacrifício do sacerdote concede ao tema do barbarismo uma nova faceta, pois o bárbaro constituía um obstáculo no caminho dos missionários.”. Desse modo, o “bárbaro” deixa de ter significado por si só. Na visão própria dos religiosos “torna-se, então, um obstáculo a ser vencido, um desafio [...] e um caminho para a purificação. O aspecto selvagem e inóspito do ameríndio permite aos padres dignificar o trabalho da catequese e ressaltar a harmonia promovida pela doutrina cristã.”²³ Nesta direção, a demonstração de fé e a alimentação espiritual passavam necessariamente pelo controle dos corpos e dos prazeres. “A ordem jesuítica, que superficialmente pode aparecer toda tecida de sutil racionalidade e de ductilidade prática, escondia uma ferocidade contra o próprio corpo que somente um intelectual pode se permitir a desabafar sobre si mesmo.”²⁴

Característica *espiritualidade barroca*: “os padres da Companhia de Jesus ressaltaram a crueldade do gentio para legitimar os duros trabalhos da catequese e dar ênfase a uma nova forma de religiosidade. Enfim, nos circuitos letrados, o bárbaro americano ganhou contornos aristotélicos capazes de respaldar a conversão e a conquista dos ‘cruéis habitantes do Novo Mundo’.”²⁵

²³ RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*: a representação do índio de Caminha a Vieira. São Paulo: Edusp/Fapesp/Zahar, 1996. p. 77.

²⁴ CAMPORESI, Piero. *Le officine dei sensi*. 2. ed. Milão, Garzanti, (1985) 1991. p. 182. [“L’ordine gesuitico, che superficialmente può apparire tutto tramato di razionalità sottile e di duttilità pratica, nascondeva una ferocia contro il proprio corpo quale soltanto un intellettuale può permettersi di sfogare su se stesso.”].

²⁵ RAMINELLI, Ronald. op. cit., p. 80.

* * * *

Ao definir, de forma sumária, a Semiótica por suas duas principais características (ela se refere a um discurso cujo objetivo é o conhecimento e o seu objeto é constituído por signos de espécies diferentes), Todorov analisa a tradição que, desde Aristóteles, vai até a grande síntese agostiniana. Nesta tradição de pensamento, releva a importância da figura de Clemente (Clemens Alexandrinus) no que diz respeito a dois pontos essenciais da sua obra, preparadores do percurso de Agostinho:

- 1) a variedade material do simbolismo – que pode passar através de qualquer sentido, lingüístico ou não –, não diminui a sua unidade estrutural;
- 2) o símbolo se articula com o signo assim como o sentido transposto com o sentido próprio, portanto, os conceitos retóricos podem aplicar-se a signos não-verbais. É ainda Clemente que, primeiro, põe com clareza a equivalência: simbólico = indireto.²⁶

Uma vez que o símbolo se dá como sentido transposto na sua unidade estrutural, ele está a testemunhar algo de *oculto* que deve ser decifrado. Ora, no sistema de representações do século XVI, essa decifração/interpretação serve, através das “quatro similitudes”, apenas para ratificar uma visão de mundo já consagrada.

“*Deorum falsorum cultores paganus vocamus*” – dizia S. Agostinho no século IV. Naquele século, “a situação que solicitou o novo termo-conceito [...] [*paganus*] é aquela segundo a qual os cristãos têm a *religio* e a *civitas* enquanto os pagãos [*idolátras*] têm a

²⁶ Cf.: TODOROV, Tzvetan. *Théories du symbole*. Paris: Seuil, 1977. [Trad. it. de Elina Klersy Imberciatori. Milão: Garzanti, 1984].

civitas, mas não têm a *religio*.”²⁷ Quando, em 380, o cristianismo se torna religião de Estado, o *paganus*, além da *religio*, perde também a *civitas*.

Essa aliança entre *religio* e *civitas* continua a ser representada, no século XVI, pela expansão da cristandade ocidental através da interdependência entre poder espiritual (o Papa) e poder temporal (o Imperador). Apesar de a disputa sobre os limites dos dois poderes ter sido sempre viva, Fé e Império interagem em função da necessidade de alargar o *Orbis Christianus*.

A missão jesuítica, tanto na Europa quanto no Novo Mundo, se insere plenamente dentro desse contexto cultural. Por um lado, a “conversão do gentio” (Anchieta), por outro, a sua “sujeição” (Nóbrega), se impõe à ordem jesuítica. Impõe-se porque, para uma cultura contra-reformista, a ausência de humanidade significava não tanto um vazio cultural que a liturgia coral e pinturesca dos jesuítas devia simplesmente preencher, mas, pelo contrário, a presença forte do Demônio que, através de maus espíritos, teria imposto “rituais bárbaros” ao “triste e pobre gentio”. Assim, a liturgia da Contra-reforma vem a representar uma verdadeira luta entre rituais fortemente carregados de significados alegóricos (liberdade/escravidão, bem/mal, sujeito/objeto...).

Se existem dúvidas a respeito da idolatria ou da falta de religião entre os índios americanos, paralelamente, permanece a dúvida quanto ao fato de eles serem “gente racional” (civil?) ou “feras bravas” (fora da ordem do cívico). Reclusos no espaço de uma animalidade onde não agiriam como sujeitos, os indígenas se tornam, por conseguinte,

²⁷ SABBATUCCI, Dario. *La storia delle religioni*, op. cit., p. 43. [“La situazione che ha richiesto il nuovo termine-concetto (...) è quella per cui i cristiani hanno la *religio* e la *civitas*, mentre i pagani hanno la *civitas* ma non hanno la *religio*.”].

“triste e vil gentio” subjugado pelo Diabo. Era o próprio Satanás que lhes ensinara os abomináveis costumes.²⁸

Em todos os autores do século XVI a idolatria se configura como algo a ser combatido enquanto prática diabólica, permitindo, de um lado, a inclusão das populações do Novo Mundo na humanidade e, de outro, continuar a se constituir como um “critério ‘religioso’ de classificação social da alteridade cultural em termos comparativos. Na prática quotidiana de aculturação ela [a idolatria] sofre a primeira transformação simbólica: seguramente um signo da distância da fé cristã, mas também indício de um ‘outro’ que confirma na prática e com a prática a pertinência dos indígenas ao comum gênero humano”. Estamos, então, diante de uma idolatria que se configura “como universalização do crer [que] é a primeira forma geral de pensamento selvagem produzida pela cultura cristã moderna.”²⁹

O Demônio devia estar *na* natureza para não correr o risco (que aparecia ameaçadoramente para a cultura europeia) de inviabilizar a evangelização. Ser um indígena subjugado pelo Demônio significava, portanto, ser submisso à natureza. No esquema proposto por Mazzoleni o índio não podia assumir qualquer feição extra-humana: “Enquanto as culturas primitivas ‘cosmologizavam’, a diretriz cultural que caracterizava a Europa, ao contrário, ‘antropologizava’”. Tratava-se de “uma diversa orientação, que se havia historicamente

²⁸ Cf.: SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; _____. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁹ GASBARRO, Nicola. Il linguaggio dell’idolatria..., *artigo cit.*, p. 205. [“Criterio ‘religioso’ di classificazione sociale dell’alterità culturale in termini comparativi. Nella pratica quotidiana di acculturazione essa subisce la prima trasformazione simbolica: sicuramente segno della lontananza dalla fede cristiana, ma anche indizio di un credere ‘altro’ che conferma nella pratica e con la pratica l’appartenenza degli indiani al comune genere umano. (...) (Idolatria) come universalizzazione del credere (che) è la prima forma generale di pensiero selvaggio prodotta dalla cultura cristiana moderna.”].

afirmado no Ocidente desde o período greco-romano. [...] Tal distinção é lícita pelo menos na medida (e desde o momento) em que o Ocidente, além de distinguir entre sagrado e profano, distingue também entre religioso e civil, fideísta e científico, dogmático e racional. Optando progressivamente pela segunda série de termos e deixando para a religião toda relação dialética com o sagrado (e, portanto com a alteridade), o Ocidente acaba por se diferenciar cada vez mais em sua orientação em relação a ‘outras’ culturas com as quais – entre os séculos XV e XVIII – entra em contato.”³⁰

Ora, se a “indigenização do Catolicismo” – efetivada (segundo Jean Lacouture) pela habilidade do jesuíta em saber usar a seu favor a autoridade dos caciques³¹ –, buscava a possibilidade de entrever equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais, a apropriação, por parte dos missionários, de repertórios culturais tupi-guarani tornava-se de grande importância para a eficácia da evangelização. Assim, por exemplo, acontece à tradução do nome de Deus como Tupã ou a do demônio com vários nomes de “espíritos da floresta” e, no teatro de Anchieta, até mesmo com nomes de personagens históricos que teriam combatido contra os portugueses.

Repertórios culturais diferenciados, mas substancialmente lidos em (reduzidos a) uma unidade estrutural que inscreve a ação missionária na ordem de um sistema semiótico. É essa unidade estrutural que garante a possibilidade da articulação entre símbolo e signo, sentido transposto e sentido próprio.

O fato de existir algo que é ocultado pelo signo (um *além* que transcende esses diferentes repertórios, mas que não pode prescindir deles) faz com que a obra de decifração/interpretação se dê como fundamento (*a priori*) da ação missionária.

³⁰ MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale*, op. cit., p. 18-19.

³¹ LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les conquérants*. Paris: Seuil, 1991.

* * * *

O *Auto de São Lourenço*, do Padre Anchieta, ligado como está ao panorama cultural da Contra-reforma, não pode escapar à imposição da “conversão do gentio”. É visto que se tratava de “assegurar a similitude”, comportava a necessária consequência de transformar/traduzir³² o conjunto das crenças indígenas para impor uma “aculturação católico-tupi [que] foi pontuada de soluções estranhas quando não violentas. O círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada que mantinha no estado tribal e reparte-se, sob a ação da catequese, em zonas opostas e inconciliáveis. De um lado, o Mal, o reino de Anhangá, que assume o estatuto de um ameaçador Anti-Deus, tal qual o Demônio hipertrofiado das fantasias medievais. De outro lado, o reino do Bem, onde Tupã se investe de virtudes criadoras e salvíficas, em aberta contradição com o mito original que lhe atribuía precisamente os poderes aniquiladores do raio.”³³ Desse modo, o processo de aculturação, tendo necessidade de preservar a similitude, não faz propriamente *tábula rasa* da cultura indígena, nem pode ignorar o seu conjunto de crenças. Como bem observou, a esse respeito, Alfredo Bosi, esse processo criou “uma terceira esfera simbólica, uma espécie de *mitologia paralela* que só a situação colonial tornara possível.”³⁴

Nessa mitologia paralela, através da herança da Semiótica ocidental, o *oculto* mantém sua autonomia. Ora, entre outras “transcendências transcendententes” (que nos seja permitida a redundância), na nossa perspectiva de estudos histórico-religiosos, existe um conceito propriamente histórico que assume, de fato, a característica de um signo com sentido próprio. Este, no processo de universalização no qual foi envolvido, tornou-se transcendente em relação a determinadas

³² “Aculturar também é sinônimo de traduzir”, cf.: BOSI, op. cit., p. 65.

³³ Idem, ibidem, p. 66.

³⁴ Idem, ibidem, p. 65.

realidades históricas que certas ciências (formas de conhecimento) tanto hoje, como ontem, queriam conhecer e acabaram construindo. Trata-se do conceito de *religião*.

* * * *

Na especulação ocidental sobre culturas *outras*, assim como nos mostra o caso dos tupi-guarani, abrem-se duas possibilidades extremas: a primeira, já indicada, de uma equivalência que permitiria a possibilidade de uma tradução da cultura indígena para aquela ocidental; a segunda, que não reconhecia aos índios um “patrimônio religioso”. Assim, tanto nas cartas de Nóbrega,³⁵ quanto, por exemplo, na obra do cosmógrafo francês André Thevet,³⁶ os índios não tinham nenhuma cognição de Deus como não tinham culto nenhum.

No capítulo I (*Povos sem superstições*) do trabalho de Hélène Clastres,³⁷ encontramos exemplificada essa segunda perspectiva de leitura da realidade indígena. As referências vão desde os relatos dos missionários (Nóbrega, d’Abbeville, d’Évreux, Cardim, Montoya, Charlevoix, Lozano) até os textos de Thevet, Léry, Staden, tanto no que diz respeito aos tupi quanto aos guarani. Esse fato impressionou a tal ponto os primeiros observadores que, “partindo do pressuposto de que os índios não têm religião, quando muito se reconhecia que pudessem possuir apenas uma vaga e pálida ideia de Deus”. A vida “religiosa” indígena, no entanto, não transcorria, sem dúvida, “nos quadros [...] onde eles [os missionários e os viajantes analisados] podiam esperar encontrá-la.” Isso explica porque, às vezes, reconhece-se que: “os índios não eram desprovidos, porém, de ‘superstições’ ou ‘falsas crenças’ [...]”. Eis que, “da rica mitologia indígena [...]

³⁵ Chegado no Brasil em 1549.

³⁶ De 1575, *La cosmographie universelle*. In: *Le Brésil et les brésiliens*. Paris: P.U.F.

³⁷ CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil, 1975. Trad. port. de R. J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978. p. 14-33.

eles [os observadores ocidentais] só retiveram os temas que lhes eram familiares e que podiam interpretar nos termos da sua própria religião, da verdadeira religião [...].”³⁸

Se, no caso da equivalência religiosa/cultural, a estratégia evangelizadora encontrava um instrumento eficaz para a própria atuação, neste segundo caso não deixava escapar essa possibilidade, relevando como, por causa de uma ignorância que se configurava como inocência (vale a pena lembrar que já desde a *Carta* de Caminha se constituía a criação dessa característica/possibilidade), parecia que esses ameríndios podiam ser convertidos mais facilmente.

Mas, se esse mecanismo de “tradução-redução” das culturas *outras* permite fundar a ação missionária da Igreja, devemos admitir que ele não nos permite entender essa realidade. Fala-se do (e oculta-se, cobre-se, o) *outro* na medida em que essa fala consolida uma estratégia propriamente ocidental que “sempre ‘brincou’ com aquelas populações que [...] considerou fora do próprio *limes* [limites/ confins]. Então, até mesmo as civilizações do Novo Mundo, como os ‘bárbaros’ da Antigüidade e da Idade Média, serviram para construir modelos pedagógicos com a função de melhor qualificar a identidade do Ocidente julgante. E quer se tratasse de missionários e teólogos, ou de funcionários e cientistas, os observadores desta nossa ‘civilização complexa’ mudaram atitudes e estratégias frente às populações ‘outras’ dependendo da mudança dos fragmentos históricos e das exigências específicas internas ao Ocidente.”³⁹

³⁸ Idem, *ibidem*, p. 22.

³⁹ MAZZOLENI, Gilberto. *Maghi e messia del Brasile*. Roma: Bulzoni, 1993. p. 83-84. [“La cultura occidentale (...) ha sempre ‘giocato’ con quelle popolazioni che (...) ha considerato fuori dal proprio *limes*. Anche dunque le civiltà del Nuovo Mondo, come già i ‘barbari’ degli evi antico e medio, sono servite a costruire modelli pedagogici atti a meglio qualificare l’identità dell’Occidente giudicante. E sia che si trattasse di missionari e teologi, ovvero di funzionari e scienziati, gli osservatori di questa nostra ‘civiltà complessa’ hanno mutato atteggiamenti e strategie nei confronti delle popolazioni ‘altre’ a seconda del mutare dei frangenti storici e delle esigenze specifiche interne all’Occidente.”].

De fato, tanto reconhecendo quanto negando uma religião aos índios, mantemos um profundo desconhecimento da realidade cultural indígena. Isto porque, se já evidenciamos como não podemos falar de um conceito de religião comum aos indígenas e aos missionários – enquanto é impossível isolar a religião de um determinado contexto cultural –, operar dessa forma significa atuar em direção a uma busca (construção) de um *a priori* que esvazia a cultura de sua dimensão propriamente histórica e, por conseqüência, antropológica. Do ponto de vista histórico-religioso, o conceito de religião não pode ser analisado como uma categoria transcendente à realidade cultural em causa.

Já vimos como – e a consideração lingüística confirma a demonstração⁴⁰ – a nossa cultura separa a religião, no próprio sistema de valores, contrapondo-lhe uma realidade que poderíamos definir “cívica”, assim como vimos que este recente desenvolvimento (ocidental) revela a impossibilidade de separar algo “religioso” em culturas diferentes da nossa.

Porém, resulta evidente que, se foram essas categorias as que viabilizaram o processo, menos de aculturação do que de aproximação à realidade indígena por parte dos jesuítas (da cultura ocidental), do ponto de vista histórico-religioso (e de uma antropologia que se quer atenta a esta abordagem) trata-se de tornar inconsistentes as categorias religiosas que resultam arbitrárias, até chegar a tornar vã a própria categoria do religioso.

O que é interessante observar, na ideologia que orienta a prática missionária jesuíta, é que esta imposição de um sentido transposto (*outro*) sobre o sentido próprio se dá, também, dentro de uma interpretação das próprias ações (heróicas). Trata-se de imagens

⁴⁰ O conceito de religião representa um produto histórico e é por isso que, como tal, é ausente nas línguas dos povos “primitivos”. Ainda no latim clássico, o termo *religio* (de onde vem *religere*, ‘religar’) só significava determinados comportamentos que hoje definiríamos “religiosos”.

que se constituem como “escrita viva”, em *pro* tanto dos próprios religiosos, quanto dos “simples” e dos “selvagens”. E a constituição desse “teatro de imagens” feito de gestas heróicas dos missionários, chega a condicionar, de forma determinante, até mesmo a colocação (significado) do *outro*, seja ele bárbaro, inocente, bestial ou ingênuo.

Sem poder, na economia deste trabalho, abordar uma problemática tão fortemente ligada à unidade estrutural dos signos (enquanto articulados com os símbolos) na ordem da semiótica, não podemos, contudo, deixar de evidenciar o quanto essa operação funda, e é fundada, por uma “arte da memória” que, no contexto histórico do século XVI, tanto nas obras dos jesuítas quanto na cultura barroca, alcança uma profunda transfiguração relativa à sua longa, precedente tradição.⁴¹

É o resultado do processo de aculturação que se constitui numa contínua dialética entre uma “*adaequatio intellectus ad rem*”, permitindo uma abertura às diversidades culturais, e uma “*adaequatio rei ad intellectum*”, que se configura como a necessidade de inseri-las

⁴¹ Entendida como uma *técnica natural* e como tal utilizada no âmbito da retórica e da *ars praedicandi*, depois do encontro com as tradições de Lullo, do cabalismo e do hermetismo, a arte da memória carregou-se de significados metafísicos. Transformada no projeto de uma enciclopédia total, num verdadeiro “teatro do mundo”, ela vem constituindo suas técnicas, fundando-as sobre o uso das imagens, partindo do pressuposto de uma fundamental unidade do saber correspondente à unidade do cosmo, em direção a uma imagem do conhecimento como se fôsse o tronco de uma árvore, do qual descendem as várias ciências. ROSSI, Paolo. *Il passato, la memoria, l'oblio: sei saggi di storia delle idee*. Bolonha: Il Mulino, 1991. p. 59-63. No que diz respeito à arte da memória e sua relação com a tradição hermético-renascentista, veja-se, também: YATES, A. Frances. *The art of memory*. Londres-Chicago, Harmondsworth, 1966. Se, como analisa Jacques Le Goff, na baixa Idade Média se passa a privilegiar a vista como órgão de melhor percepção, puxando em segundo lugar o que foi até então o sentido perceptivo por excelência, o ouvido, do ponto de vista religioso, no século XVI, o ouvido representa ainda a maior garantia teológica. Contra as resistências religiosas à imagem, a “vista interior” dos *Exercícios* de Santo Inácio quer fundar a ortodoxia da imagem. Cf.: BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971. Trad. port. de M. Laranjeira. São Paulo, Brasiliense, 1990. p. 63.

num sistema filosófico e teológico que define a essência “moral” da humanidade. A abertura ao *globus mundi*, ao mundo externo, vai permitir a colheita e a classificação de objetos, plantas, animais...; porém, o exame de consciência jesuítico vai exigir uma catalogação completa de ações, pensamentos, intenções que necessitam de um duro esforço da “memória visual” (“*ver con la vista de la imaginación*”) depois de ter criado a composição visual do lugar (“*composición viendo el lugar*”). Os *Exercícios Espirituais* de Inácio terão como objetivo tornar tão intensas essas imagens a ponto que cheguem a ser percebidas com os sentidos: com todos os cinco sentidos.⁴²

Não nos interessa relevar como esta “vista imaginativa”, longe de ser monopólio exclusivo do Barroco, tem por trás uma longa tradição rigorosamente teorizada por Cícero, Quintiliano, Alberto Magno, Tommaso d’Aquino... até Leibniz. O que nos importa ressaltar é como, na cultura da segunda metade do século XVI, como já ensinava Gregório Magno, as imagens representam uma “escrita viva”: através delas mesmo aqueles que não conheciam as letras do alfabeto podiam ler. A equação é simples: as imagens têm em relação aos simples a mesma função que a leitura para os letrados. As *notae rerum* vêm a significar as coisas sem a ajuda e a intermediação das palavras.⁴³

Eis porque, se “a imagem barroca se dirigia a todos”, por outro lado, “a guerra das imagens declarada pelos religiosos contra os índios havia-se deslocado e, em seguida, se exercia no interior mesmo da sociedade colonial, apagando as divisões que opunham [hierarquicamente] os médios dirigentes peninsulares, *criollos* e, às vezes, indígenas, à imensa maioria de uma população de origens

⁴² ROSSI, Paolo. *Il passato, la memoria, l’oblio*, op. cit., p. 65-67.

⁴³ Ainda na obra de Giambattista Vico, o assim chamado mundo “pré-lógico” substitui com uma imagem só a função que será exercida pela conceitualização na “idade da razão”. No discurso acerca das *origini ferine* da civilização (discurso que se fundava na “observação” dos selvagens americanos), nunca a barbárie se configura como simples bestialidade: ela conserva sepultada em si mesma uma centelha da perfeição originária.

mescladas. Depois de ser evangelizadora, a imagem havia se tornado integradora.”⁴⁴

A poesia, as cartas, os sermões, a doutrina e, sobretudo, o teatro anchietano, darão sua grande contribuição à elaboração de um mundo de imagens que, perceptíveis pelos sentidos, podem construir uma nova memória interpretativa das tradições indígenas, significando as coisas através desta “escrita viva”.

Se, como vimos, o processo de aculturação teve que criar – era a alternativa que lhe restava –, através da herança da semiótica ocidental, uma espécie de *mitologia paralela* como terceira esfera simbólica, esta se constituía, por sua vez, também como uma criação cultural, uma espécie de *sincretismo intencional*⁴⁵ em situações de contato cultural. É, de fato, uma criação cultural que tem uma base real – os contatos inter-étnicos num contexto de dominação ocidental – não se tratando, portanto, de uma *imaginação*, mas de um *imaginário*.⁴⁶ Não foi sem razão que as experiências das reduções foram relativamente bem sucedidas – pois tiveram como resultados tanto as relações sociais concretas representadas pelos aldeamentos, quanto a constituição da *cultura paralela* e, portanto, de um novo imaginário – sendo, essas duas dimensões da realidade, estritamente interligadas. É a esse respeito, ao analisar a santidade na situação

⁴⁴ GRUZINSKI, Serge. *La guerre des images*, op. cit., p. 159. [“La imagen barroca se dirigía a todos. La guerra de las imágenes declarada por los religiosos contra los indios se había desplazado y en adelante se ejercía en el interior mismo de la sociedad colonial, borrando las divisiones que oponían los medios dirigentes peninsulares, criollos y a veces indígenas, a la inmensa mayoría de una población de orígenes mezclados. Después de ser evangelizadora, la imagen se había vuelto integradora.”].

⁴⁵ Apesar de levar em consideração os numerosos limites do termo “sincretismo”, talvez aqui, neste específico contexto, esse termo seja dificilmente substituível por outro como por exemplo o de “aculturação”, “transculturação” etc.

⁴⁶ Para um esclarecimento desta problemática, veja-se, no capítulo *Mundus Novus: a descoberta e a construção*, a discussão sobre o conceito de imaginário, para a qual, aliás, essa distinção/contraposição leva mais uma contribuição.

colonial, que Vainfas fala em *hibridismo cultural*, destacando que “foi, portanto, no plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças que se foi operando a possível fusão católico-tupinambá”⁴⁷ e que “fora mesmo nos aldeamentos da Companhia que se havia forjado o amálgama entre o catolicismo e a mitologia tupinambá,”⁴⁸ desse modo, índios e jesuítas teciam juntos a teia da santidade.

Conseqüentemente, se o teatro anchietano (assim como a liturgia e as procissões jesuíticas) vem representar “*a alegoria* [que] *é o discurso do outro*,”⁴⁹ instrumento privilegiado dos processos de aculturação e, se a tarefa do missionário é a de ler as marcas do simbólico no signo, o transcendente no elemento histórico, hoje as ciências históricas não podem mais operar um conhecimento do outro através de um instrumento (o conceito de religião) que representa um produto histórico exclusivamente ocidental.

Tecido, perpassado pelas similitudes, o mundo (ocidental) do século XVI sofre uma ausência e reclama a necessidade de refletir a presença de um “Deus [que] não se oferece por inteiro ao olhar, [de fato] Ele deixa suas marcas no mundo. A tarefa do cristão e particularmente do sacerdote cristão é tentar de *ler* essas marcas que inscrevem nos objetos sua distância e sua diferença do Paradigma. A tarefa do sacerdote cristão missionário é maior. Ele não é apenas um leitor das marcas; deve lê-las e modificá-las. Se a mudança não for possível deve abandoná-las à sua sorte ou – melhor – eliminá-las.”⁵⁰

⁴⁷ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 111.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 211.

⁴⁹ BOSI, op. cit., p. 81.

⁵⁰ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978. p. 35-36.

Sofrer a ausência (diferença) do “Paradigma” no (do) mundo significa, mais uma vez, entender melhor a função das “quatro similitudes”, resumidas por Foucault, neste universo cultural. Contudo, esta atitude volta a confirmar tanto a unidade estrutural do simbolismo, quanto a articulação entre símbolo e signo, próprios da tradição semiótica ocidental.

Entre a tentativa (diríamos “imposição”) cristã de ler “as marcas da distância” e a tarefa do sacerdote missionário de modificá-las (ou eliminá-las), nós não vemos nenhuma diferença significativa.

Com efeito, a leitura dessas marcas por parte dos jesuítas se traduz na produção de uma verdadeira e copiosa literatura. Este fato provoca uma profunda reconstituição de práticas, mitos, rituais, que se encontram recriados e relidos dentro de um contexto, lingüístico e cultural, completamente novo. Mais do que isso, muitas vezes, fragmentos dessas práticas, mitos e rituais tornam-se simplesmente signos esvaziados de seu próprio universo simbólico e “recuperados” para articular o universo simbólico da tradição ocidental.

Dessa maneira, além da tradução, em todas as suas formas, a escrita (e a leitura) representam a outra grande marca desse processo de aculturação. De fato “uma cultura não-letrada podia, pois, manter uma identidade básica simplesmente conservando a estabilidade de seu vocabulário e de sua sintaxe [...]. Usando um semelhante vocabulário, a pessoa, desde a infância, adquire informações sobre com quem se casar e com quem não se casar, com quem se unir e com quem não, quem amar e quem odiar, que comer, que usar. Suas expectativas culturais lhe são dadas. Ao usar o termo ‘informação armazenada’ incluímos tanto descrição como prescrição. As duas modalidades se sobrepõem.”⁵¹ Ora, a escrita altera profundamente

⁵¹ HAVELOCK, Eric A. *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*. Princeton: Princeton University Press, 1982. Trad. port. de O. J. Serra. São Paulo: Unesp/Paz e Terra, 1994. p. 109.

a codificação inconsciente do grupo lingüístico, na medida em que “procura elaborar um enunciado especial do que eles [os próprios costumes] seriam, de modo a identificá-los.”⁵²

Se o processo de aculturação, na preservação da similitude, não faz *tabula rasa* nem ignora o conjunto de crenças da cultura indígena, a releitura das práticas (em nosso caso, alimentares) através da escrita, subtraindo-as à relação direta ou indireta com o rito, acaba por tornar-se ela mesma rito “no momento em que troca o desvendamento dos *sacra* e do segredo com o desmascaramento das lógicas coercitivas e impessoais que dominam a vida social e subtraem a identidade ao homem; ou, de outra forma, resta a narração consolatória, que contudo não funda de maneira alguma a realidade, enquanto, pelo ato fundante, substitui uma promessa de salvação.”⁵³

Desvendamento e, ao mesmo tempo, não-reconhecimento dos *sacra* enquanto tais, os rituais indígenas, os rituais alimentares e a antropofagia encontram-se esvaziados de suas funções fundantes (identificadoras) e sujeitos a uma fagocitose interpretativa, uma antropofagia propriamente ocidental que, através do sistema das analogias e do simbolismo, passando pelo canal da escrita, se vinga do inimigo que já não é mais um “outro”, pois já foi interpretado (digerido culturalmente). O que resta a ser feito é realizar a promessa de salvação, verdadeira liturgia do desconhecimento dessa “alteridade” já negada.

Outro paradoxo da chamada situação colonial é visível na obra de Anchieta. Na cultura escrita, o testemunho documentário permanece um enunciado inalterável, porque inalteravelmente permanece nele a sintaxe e a ordem das palavras. Numa cultura oral, ao contrário,

⁵² Idem, *ibidem*.

⁵³ SCARPI, Paolo. *La fuga e il ritorno: storia e mitologia del viaggio*. Veneza: Marsilio, 1992. p. 183. [“(...) nel momento in cui scambia lo svelamento dei *sacra* e del segreto con lo smascheramento delle logiche coercitive e impersonali che dominano la vita sociale e sottraggono l’identità all’uomo; oppure resta narrazione consolante, che però non fonda in alcun modo la realtà, mentre all’atto fondante sostituisce una promessa salvifica.”].

a única forma de preservar um enunciado é dispor as palavras numa seqüência rítmica, independente da sintaxe e da ordem, mas de forma que elas mantenham uma correspondência acústica: é a poesia, a qual Havelock prefere chamar de “discurso poetizado – como um esquema inventado para produzir o que cabe chamar, paradoxalmente, de documentação oral de uma cultura não-letrada.”⁵⁴

A “mitologia paralela” de Anchieta se constrói nesses dois registros, com os instrumentos, as técnicas, que são próprios de cada um e sintetiza este processo aculturativo na constituição do próprio teatro.

Da mesma forma que na relação oralidade *versus* escrita, a obra de Anchieta fornece a sua contribuição à realização da progressão do ritual *versus* o teatro, do sentido próprio ao sentido transposto, do signo ao símbolo, lá onde, na tradução (interpretação/desconhecimento) dos primeiros termos, se realiza o percurso histórico próprio do Ocidente. Isto porque, para poder, de qualquer forma, ser compreendido pela cultura ocidental, um sentido se impõe ao outro e, se a formação histórica do conceito de religião fez com que o cristianismo se tornasse a religião, esse mesmo conceito permitiu esta imposição de sentido.⁵⁵

⁵⁴ HAVELOCK, op. cit., p. 110.

⁵⁵ Por outro lado, como bem evidenciaram Bernand e Gruzinski, “em sua experiência com os selvagens, o catolicismo dos jesuítas reformula a religião não como um conjunto de instituições e práticas rituais [como já sublinhamos ao longo deste capítulo], senão como certa concepção do homem frente às grandes perguntas que se colocaram mais tarde as ciências sociais, a saber, as relações do indivíduo e a coletividade, do inato e do adquirido, das pulsões e suas repressões...”. E, em consequência dessa reformulação, o século XVIII verá, também, o abandono da categoria da “idolatria”. Junto a ela “é também, de certa forma, a categoria do ‘religioso’ a que se dissolve discretamente diante da pressão de tudo o que tratam de introduzir nela os missionários [...]. O ‘religioso’ e a religião terão, portanto, um magnífico porvir dentro das ciências sociais. Porém, é paradoxal observar que tenham sido alguns homens dedicados à religião aqueles que apontaram seus limites [...]”. BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolâtrie*, op. cit., p. 204-05. [“En su experiencia con los salvajes, el catolicismo de los jesuítas reformula la religión no como un conjunto de instituciones y prácticas rituales, sino como cierta concepción del hombre enfrentada a las grandes preguntas que se plantearon más tarde las ciencias sociales, a saber, las relaciones del individuo y la colectividad, de lo innato y

Não levar em consideração esse fato significa continuar a obra de ideologização sem escrúpulos. Assim, não podemos deixar de ressaltar, conforme Bartomeu Meliá, que se “cada época descobre [gostaríamos de dizer “produz”] seus próprios guarani” (seus próprios índios), não podemos nunca perder de vista o fato de que “qualquer observação surge num contato intercultural marcado historicamente e é noticiada num determinado discurso, que por sua vez, é uma ‘lógica’ de lugar e tempo. Pela escrita [...] o índio guarani torna-se necessariamente um índio etnológico, e quem diz etnologia, diz também história e ideologia. [...] A verdadeira sistematização etnológica é antes de tudo histórica e a cronologia de sua produção é o instrumento privilegiado de seu ordenamento.”⁵⁶

lo adquirido, de las pulsiones y sus represiones...”. E continua: “... es también en cierto modo la categoría de lo ‘religioso’ la que se disuelve discretamente ante la presión de todo lo que tratan de introducir en ella los misioneros (...). Lo ‘religioso’ y la religión tendrán aún un magnífico porvenir dentro de las ciencias sociales. Pero es paradójico observar que hayan sido unos hombres dedicados a la religión quienes señalaron sus límites (...).”

⁵⁶ MELIÀ, Bartomeu; SAUL, M. V. de Almeida; MURARO, V. Francisco. Apresentação. In: *O guarani: uma bibliografia etnológica*, op. cit., p.19-20.



O CANIBALISMO (*Cozimento*)

“Plus qu’un Scythe inumain

Tu vis le Canibale

Qui chair et sang humain

Engloutit et avalle.”

(Ode à Mons. Thevet. Cosmographe du Roy,

Guy Le Fèvre de la Boderie, 1575)

*“Non è cosa né cibo che più sia conforme al nutrimento
dell’uomo quanto è la carne umana, se non fusse la
abbominazione che la natura ha a quella.”*

(*Il perché*, Girolamo Manfredi, 1588)

“Homo hominis salus.”

(*Dendrologiae naturalis*,

Ulisse Aldrovandi, 1668)

*“Tel que Montaigne le met en scène, le Cannibale offre
un bien curieux habitus. Plus qu’il ne mange, il parle.
Plus qu’il n’ingère, il profère.”*

(*Le cannibale*, F. Lestringant, 1994)

O CANIBALISMO TUPINAMBÁ

FONTES E SUAS INFLUÊNCIAS NAS TEORIZAÇÕES IGREJA/
ESTADO

O apetite da Antropologia encontrou, entre os séculos XVI e XVII, um objeto privilegiado para a própria satisfação. Depois da descoberta do mundo americano, começa a surgir na Europa uma certa documentação a respeito da prática antropofágica. Essa documentação vinha ao encontro do apetite especulativo europeu, não somente com os seus suculentos episódios de canibalismo, mas também através dos sedutores *loci amoeni*, os fragrantos paraísos terrestres, que, paralelamente, inscreviam a ação destas gentes no contexto do Éden primigênio, no tempo anterior à “queda”.

Enquanto Gilbert Chinard¹ coloca em evidência um contraste entre Colombo (que seria ainda homem do século XV) e Vespucci (que se tornaria assim um verdadeiro modelo de humanista viajante), de fato, em nosso humanista florentino encontramos, ainda, uma descrição dos indígenas caracterizada por sua ausência de religião, de lei, de chefes e da propriedade particular (quadro que, segundo o

¹ Cf.: *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe. siècle*. Paris: Hachette, 1911.

ideal humanista, faz dos índios brasileiros os continuadores dos povos da idade de ouro), no entanto a tudo isso junta-se a marca forte da ignorância da proibição do incesto.

O selvagem, tanto o tupinambá brasileiro como o caribe da Guiana, manifesta-se assim, na obra *Mundus Novus*, como antropófago, nu e incestuoso. Difícil ver nisso a continuação da “idade de ouro” e, como foi sublinhado por Lestringant, sobretudo “a liberdade do divórcio e a ignorância da proibição do incesto tinham por corolário uma antropofagia voraz que desconhecia, da mesma maneira, fronteiras e tabus.”²

No século XVI, as cerimônias canibalescas entre os índios tupinambá da costa do Brasil têm sido observadas por viajantes e missionários, entre os quais o marinheiro Hans Staden, o cosmógrafo francês André Thevet, o pastor protestante Jean de Léry, os dois padres capuchinhos Claude d’Abbeville e Yves d’Évreux, por vários jesuítas, entre os quais se destacam Anchieta e Nóbrega, além do semi-iletrado e vivaz escritor milanês Girolamo Benzoni. Estes tupinambá são os mesmos índios dos quais Montaigne – no capítulo XXXI dos *Essais*, com o título “Dos Canibais” – decanta os méritos.

* * * *

Durante a metade do século XVI, embarcado numa nave mercantil portuguesa, Staden visitou a costa sul americana e, em conseqüência de uma série de desventuras e do naufrágio, foi feito prisioneiro pelos tupinambá. Em 1554, completou nove meses como prisioneiro entre esses índios, antes de conseguir fugir e voltar à Europa. A crônica que Staden publicou de volta à Alemanha coloca em evidência, entre outras coisas, a característica canibalesca desses

² LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994. Trad. Port.: Mary Lucy Murray Del Priore, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 50.

ameríndios e, sobretudo, demonstra como “nada impressionou tanto o viajante europeu do século XVI como a prática do canibalismo. Esta colocava de modo quase automático as noções de selvageria, primitivismo, bestialismo e barbárie. Simbolizava, para o ‘civilizado’, o caos primigênio, a anarquia desenfreada, o triunfo do satânico, a orgia da maldade, o reinado da indisciplina e da desordem.”³

No mesmo período, nas contrapostas posições religiosas do católico André Thevet de Angoulême e do protestante Jean de Léry, os responsáveis pela realização da ideia de uma “França Antártica” olhavam a realidade indígena com uma particular atenção voltada ao fenômeno do canibalismo americano. Ainda que acompanhados por objetivos e ideologias polemicamente contrapostas,⁴ encontramos, em suas obras, as mesmas características descritivas do canibalismo encontradas na obra do autor alemão.

Staden narra, em acordo com Thevet e Léry, a hospitalidade que lhe foi reservada pelos índios: lhe ofereceram moradia, comida e uma mulher como companheira. Se a mulher tivesse ficado grávida, o menino teria sido criado como um deles, mas, uma vez adulto, “quando surge na mente deles, o matam e o comem.”⁵ Entretanto, no decurso da detenção do inimigo, ajustam-se os preparativos para a execução e a consumação da vítima. Preparam-se alimentos, bebidas, instrumentos para a execução e, ritualmente, vem ratificada a sua condição de vítima designada. “Dão-lhes [aos inimigos] inteira liberdade, a fim de que a vida lhes seja mais cara, e não cessam de

³ GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso...*, op. cit., p. 231.

⁴ Cf.: THEVET DE ANGOULÊME, André. *Les singularitez de la France Antarctique* (1558). Paris: Maisonneuve & Cie, 1878. [Trad. port. de E. Amado. São Paulo: Edusp, 1978.] e LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578), Paris: Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 v. [Trad. port. de S. Milliet. São Paulo: Edusp, 1980.].

⁵ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil* (1557). São Paulo: Edusp, 1974. [Sem referência ao original].

entretê-los acerca da morte que os espera brevemente, das torturas que experimentarão, dos preparativos para o suplício, de seus membros decepados e do festim que farão com eles.”⁶

No dia da execução, o prisioneiro vem conduzido ao lugar estabelecido onde será submetido à aberta manifestação de hostilidade dos espectadores que afirmarão sua intenção de comê-lo. Assim, como no decurso da detenção, a vítima continuará a demonstrar uma incrível audácia no desafiar os próprios carnífcies. “Aos prisioneiros não se exige senão que se confessem vencidos. Mas não se encontra um só em um século, que não prefira a morte a assumir uma atitude ou a proferir uma palavra suscetível de desmentir uma coragem que timbram em ostentar acima de tudo. Não se vê nenhum que não preferia ser morto e comido a pedir mercê.”⁷

Conta Thevet que, executado ritualmente o prisioneiro (recém caído no chão) uma “velha” recolhia o seu sangue numa cabaça e o bebia “inteiramente cru”. Um evidente e mórbido prazer descritivo caracteriza esse texto que, aliás, destaca que não se devia perder nenhuma substância do corpo da vítima e por isso valia-se do recurso da “impalação”. Depois de ter sido cortado por uma pessoa de sexo masculino, “um velho”, o corpo da vítima sacrificial era assado numa assadeira e “às velhas, cobiçosas e ávidas” eram destinados os cuidados culinários. Mesmo segundo Léry, nada iria perder-se: além da partição da carne assada, as vísceras cozidas na água eram comidas pelos homens, o caldo, ao invés, era bebido pelas mulheres. A língua, o cérebro e algumas outras partes do corpo, eram predestinadas aos jovens, a pele do crânio aos adultos e os órgãos sexuais às mulheres. Os ossos conservados como troféus eram amiúde transformados em flautas rituais. Se os ameríndios temem muito a morte natural, eles

⁶ MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais* (1580). Paris: Gallimard, 1950. Trad. port. de S. Milliet. Brasília: Ed. Universidade de Brasília/Huicitec, 1987. I livro, Cap. XXXI (“Dos canibais”), p. 263.

⁷ Idem, *ibidem*, p. 263.

não demonstram porém, segundo o autor, nenhum receio em afrontar a morte em público no meio dos seus inimigos.⁸

* * * *

Em alguns trechos, os autores demonstram o repetir-se significativo, apesar das contrapostas posições religiosas ou ideológicas, de uma mesma estrutura descritiva.⁹ Em 1586, ao entrar em contato com a obra de Hans Staden, o próprio Léry confessa a sua surpresa pelas semelhanças entre seu texto e aquele do arcabuzeiro alemão.

⁸ LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait dans la terre du Brésil*, op. cit., p. 196.

⁹ Assim, escreve Léry: “[...] ele e eu tendo percorrido bastante sobre minha viagem à América, da qual ele tinha a história impressa, disse-me que, conferindo-a com o que havia escrito Hans Staden, alemão de nação que estivera muito tempo naquele país, achara que nós concordávamos muito bem na descrição e modos de agir dos selvagens americanos: e sobre isso me entregou o livro do referido Staden [...]. O qual eu li com o maior prazer, pois esse Hans Staden, que esteve por volta de oito anos naquele lugar, em duas viagens que fez, tendo sido detido como prisioneiro por mais de seis meses pelos tupinambá, que o quiseram comer por diversas vezes [...]; conforme ele havia dito, reparei que falava de tudo conforme a verdade; fiquei muito contente também porque, apesar de ter trazido minha história à luz oito anos antes de ter ouvido falar de Hans Staden, ou sabido de sua viagem à América, concordávamos tanto na descrição dos selvagens brasileiros e de outras coisas, que podem ser vistas tanto nessa terra quanto no mar, que se diria que tínhamos nos comunicado antes de escrever nossas narrativas.” [No original: “(...) lui e moi ayant discouru bien au long de mon voyage en Amérique, dont il avoit l’histoire imprimée, il m’a dit que, l’ayant conférée avec ce que Jean Staden, Allemand de nation, qui avoit été fort long temps en ce pays là, en avoit écrit, il trouvoit que nous nous convenions très bien en la description & façon de faire des sauvages américains: et là dessus me bailla le libre dudit Staden (...). Ce que je leu avec le plus grand plaisir, pour ce que Jean Staden, qui a esté environ huit ans en ce pays là, en deux voyages qu’il y a faits, ayant été détenu prisonnier plus de six mois par les Tououpinabaoults qui l’ont voulu manger plusieurs fois (...); comme il le disoit, je remarquay qu’il en parloit du tout à la vérité; vien aise aussi que je fus, de ce qu’ayant mis mon histoire en lumière plus de huit ans avant que j’eusse jamais ouï parler de Jean Staden, moins qu’il eust voyagé en Amérique, je vis que nous nous avions si bien rencontré en la description des sauvages brésiliens & autres choses qui se voyent, tant en ceste terre là que sur le mer, qu’on diroit que nous avons communiqué ensemble avant que de faire nos narrations.”]. Carta de LÉRY. In: *Histoire d'un voyage*, op. cit., v. 1, p. 191-92.

Por outro lado, Thevet levantou a acusação de plágio contra a obra de Léry, provavelmente com razão, segundo alguns críticos,¹⁰ delineando-se, de fato, uma guerra de textos, antes que uma guerra de imagens:¹¹ eis o selvagem como significante no interior do espaço do discurso, de que falamos no primeiro capítulo, *Mundus Novus: a descoberta e construção*.

Thevet descreve o ritual antropofágico destacando que: “Depois que o prisioneiro está devidamente cevado e engordado, matam-no, considerando uma grande honra o ato da execução. E para a solenidade convidam todos os seus amigos, que moram mais distante, para que venham assistir às festas e participar do banquete [...]. No dia solene, todos os assistentes adornam-se com belas plumas de diversas cores, ou pintam o corpo inteiro. [...] Terminados os preparativos, conduzem-no [o prisioneiro] à praça pública, devidamente amarrado com cordas de algodão e acompanhado de dez ou doze mil selvagens. Ali, executam-no do mesmo modo como se mata um porco: a porretadas. Estas, porém, são precedidas de um longo cerimonial.”¹²

Tanto para Staden, como para Thevet, alimentar-se de carne humana significava ultrapassar os limites próprios da cultura e implicava um aproximar-se à natureza animalesca, representada pela privação das mais elementares capacidades intelectuais. Na conclusão de sua narração sobre a execução dos prisioneiros, não é, então, gratuita a anotação de que “os selvagens não sabem contar além de

¹⁰ Ver: PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Alegres trópicos*: Gonneville, Thevet e Léry. In: *Revista da USP*, Coordenadoria de Comunicação Social, São Paulo, Universidade de São Paulo, n. 1 mar.-mai., p. 84-93, 1989.

¹¹ Mas, não tendo intenção de entrar no mérito dessa discussão, neste ponto do nosso trabalho, veremos, mais para a frente, principalmente com a ajuda e através da obra de Lestringant [*Le Cannibale*..., já citada], as formas e as específicas contribuições dos diferentes autores no que diz respeito à imagem e formas do canibalismo tupinambá.

¹² THEVET, André. *Les singularitez de la France Antarctique*, op. cit., p. 131-32.

cinco.”¹³ Com o mesmo intento, Thevet afirma saber “com segurança que esse povo não tem religião, nem escrituras, nem práticas rituais, nem conhecimento das coisas divinas.”¹⁴ Isto significava na prática a negação ao acesso à cultura.

Já o protestante Léry, polemizando constantemente com a obra de Thevet, tenta, ao invés, uma diferente aproximação da indagação do fenômeno. Através de sua formação humanística, tenta reler esta prática ritual indígena com a atenção paralelamente fixada às crueldades que se cumpriam na sua velha Europa, lacerada pelas “guerras de religião”. Ressalta, assim, como a prática indígena tinha a função de “causar temor aos vivos” (inimigos). E se a vingança é interpretada por Léry em função do auto-reconhecimento do grupo, isso não acontecia, segundo ele, na França, onde se perpetravam, dentro da mesma nação, massacres indiscriminados.

Só aparentemente diferenciada da posição de Thevet e de Staden, a análise de Léry repropõe a dialética entre cultura e natureza lá onde, de algum modo, legitima a vingança como instrumento de identidade do grupo indígena (natural) e condena os massacres cometidos no interior de um Estado (cultura).

Os dois pólos, natureza e cultura, subtendem a contraposição de duas estruturas interpretativas opostas, caracterizadas por quatro noções. Do lado da natureza: a *oralidade*, a *espacialidade*, a *alteridade* e a *inconsciência*; do lado da cultura: a *escrita*, a *temporalidade*, a

¹³ Apesar de ser um fato que a língua tupi conhece, segundo a gramática de Anchieta e outros gramáticos da época, só quatro numerais (cardinais: 1 = *oiepé*, 2 = *moķõĩ*, 3 = *mosapyr*, 4 = *irundyķ*; ordinais: 1º = *yry*, 2º = *moķõia*, 3º = *mosapyra*, 4º = *irundiķa*), construindo circunlóquios para se exprimirem os numerais acima de quatro. É claro, porém, que se o fato exprime, neste caso, uma função suficiente para a cultura à qual se refere, a interpretação do fato assume uma funcionalidade própria que, como no caso do Thevet, diz respeito à representação (necessária?) da cultura que interpreta.

¹⁴ THEVET, André. *La cosmographie universelle* (1575), p. 910; citado em Léry, op. cit., p. 205.

identidade e a consciência.¹⁵ Desta forma, se a vingança é compreensível no pólo da natureza, enquanto procura, através da alteridade, reificar uma identidade constantemente ameaçada, os massacres das guerras de religião tornam-se absurdos, enquanto desestruturam a identidade solidificada pelo Estado. A contraposição natureza/cultura constitui-se, portanto, na relação invertida alteridade (natural) *versus* identidade (tribal/cultural), que diz respeito ao primeiro pólo, contrário a uma identidade (cultural) *versus* uma alteridade (degeneração cultural), que caracteriza o pólo da cultura (europeia).

Enfim, torna-se evidente que “na *Histoire*, o maravilhoso, marca visível da alteridade, não serve para propor outras verdades ou um outro discurso, mas pelo contrário, serve para fundar uma linguagem sobre a capacidade *operatória* de dirigir a exterioridade para o ‘mesmo’.”¹⁶ Isto é, tudo o que está no pólo da natureza espera, para adquirir significado, que a cultura o percorra e o interprete. E, o que está na “natureza” americana é investigado e interpretado por uma “desconcertante familiaridade”, através da obra de Léry, por exemplo. Nele “a cozinha, à base de carne humana dos americanos, revela seu parentesco familiar com as cozinhas camponesas de Morvan ou da Borgonha, onde Léry passara sua infância. A antropofagia, à maneira de um simulacro, frequenta as cozinhas da velha Europa.”. Nesse caso, tanto Thevet quanto Léry “só tiveram que voltar à identificação tradicional para descrever – e por aí inocentar – o canibalismo real dos tupinambás.”¹⁷

¹⁵ CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*, op. cit., p. 211.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 227.

¹⁷ LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale....*, op. cit., pp. 91-92.

* * * *

A descrição do ritual antropofágico feita pelo jesuíta Manuel da Nóbrega também percorre os esquemas habituais: “Quando cativam algum, trazem-no com grande festa com uma corda pela garganta e dão-lhe por mulher a filha do principal ou qual outra que mais o contente e põem-no a cevar como porco, até que o hajam de matar, para o que se ajuntam todos os da comarca a ver a festa, e um dia antes que o matem, lavam-no todo, e o dia seguinte o tiram e põem-no em um terreiro atado pela cinta com uma corda e vem um deles mui bem ataviado e lhe faz a prática de seus antepassados; e acabada, o que está para morrer lhe responde, dizendo que dos valentes é não temer a morte, e que ele também matara muitos dos seus e que cá ficam seus parentes que o vingarão e outras coisas semelhantes. E morto, cortam-lhe logo o dedo polegar, porque com aquele tirava as frechas, e o demais fazem em postas para o comer assado e cozido.”¹⁸

É evidente que, por detrás da aparente uniformidade das práticas do canibalismo americano, se ocultavam múltiplas significações. Entre essas a ingestão do semelhante como ritualização socializada da vingança torna-se talvez a mais destacada pelos diferentes “observadores” do século XVI, dando relevo ao mecanismo de atribuição de honra tanto para o cativo a ser ingerido quanto para o executor.

Por mais paradoxal que pareça, a exaltação dos méritos das missões em terra americana e a denúncias dos horrores da Reforma – que tende a constituir uma identificação entre seus agentes com os gentios bárbaros – aproximam alguns importantes autores católicos às interpretações do protestante Léry. Como na conhecida obra de relativização da cultura europeia, frente aos costumes “selvagens” ou “bárbaros” dos povos americanos, delineada por Montaigne,

¹⁸ NÓBREGA, Manuel da. *Informação das terras do Brasil*. In: *Cartas do Brasil (1549-1560)*. São Paulo: Edusp, 1988; p. 100.

encontramos, por exemplo, uma análoga tentativa, apesar dos diferentes objetivos, na obra de um propagandista social da Contra-reforma, além de defensor da unidade entre Igreja e Estado,¹⁹ o jesuíta-diplomata Giovanni Botero. O secretário de Carlo Borromeo, antes, e do cardeal Federico Borromeo, depois, encarregado pela Sé romana, entre 1586 e 1600, de verificar o estado do catolicismo, nos deixa, no tratado das *Relazioni universali*, a tentativa de delinear uma concepção única do mundo que, através de uma geografia política universal se propõe a construir um conhecimento positivo útil aos homens de Estado.²⁰ Apesar da ênfase dada às dificuldades da catequese dos indígenas do Brasil (itinerância, prestígio dos pajés e, sobretudo, canibalismo), o quarto livro da quarta parte da Cosmografia revela alguns importantes aspectos positivos dos “bárbaros”, aspectos que se tornarão a base da estratégia catequética jesuítica. Dessa maneira, se de acordo com alguns estes gentios eram para serem considerados “não apenas como bárbaros, e selváticos, mas como incapazes de cultura e disciplina... é injusto em demasia... e mau, condenar completamente toda uma nação.”²¹ E contra a intolerância que negava as mais elementares capacidades intelectuais aos índios, como vimos de forma significativa em Thevet, volta a denúncia do barbarismo europeu: “Não vimos na nossa época os alemães, os franceses, os flamengos e os ingleses, nações todas elas nobilíssimas e honradíssimas, destruir igrejas, trucidar sacerdotes, exterminar religiões, desprezar sacramentos, a isso incitados pela malvadeza de um Calvino, de um

¹⁹ TREVOR-ROPER, H. *Religion, the reformation and social change*. Londres, Macmillan, 1967. Trad. port. de M. do Carmo Cary. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1972. p. 39-40.

²⁰ CHABOD, Federico. Giovanni Botero. In: *Scritti sul Rinascimento*. Turim: Einaudi, (1. ed.: Roma, 1934).

²¹ [“(...) nõ pur per barbare, e selvatiche; ma per incapaci di coltura, e di disciplina (...) é cosa troppo ingiusta (...) e maligno, condenare assolutamente tutta una natione.”].

Lutero, de um Beza, de um Ilico, e de outros semelhantes ministros de impiedade e de apostasia?”²²

Como já fizeram Léry e Montaigne, Botero condena, como forma de verdadeiro barbarismo, os acontecimentos europeus. A nosso ver não se trata tanto da tentativa de estabelecer uma analogia entre o canibalismo americano e os desmandos cometidos na Europa, que aproximariam Botero de Léry, como ressalta, em seu, belo e apreciável estudo, Laura de Mello e Souza.²³ Se, como a própria historiadora destaca, “de um e de outro lado do Atlântico, Natureza e Cultura mostravam-se curiosamente reversíveis”, isso acontece “porque, para os intelectuais europeus de então, o fenômeno mais bem repartido entre os homens era a atuação demoníaca.”²⁴

* * * *

Significativo torna-se, neste ponto, o discurso que o historiador italiano Giambattista Vico profere em 1725 (data da primeira edição da *Scienza nuova*) acerca das *origini ferine* da civilização. Tendo lido, provavelmente entre 1689 e 1695, tanto as obras de Botero como as de Bodin – o grande teórico francês do Estado moderno que, em sua obra, revela o jogo das complexas forças sociais e intelectuais em conflito na Europa da segunda metade do século XVI²⁵ – e

²² Le “*Relazioni universali*” di Giovanni Botero Benese divise in quattro parti. Con le Figure & due copiosissime Tavole, novamente ristampate, e corrette. Venetia, Apresso Agostino Angelieri, MDCVIII, con licenza de Superiori, p. 74. [“Non habbiamo noi visto a’ tempi nostri gli Alemmani, i Frãcesi, i Fiamenghi, e gl’Inglesi, nationi tutte nobilissime, e honoratissime rovinar Chiese, trucidar Sacerdoti, estermiar Religioni, conculcar Sacramenti, concitate à ciò dalla malvagità d’un Calvino, d’un Lutero, d’un Beza, d’un Illico, e di simili altri ministri d’empietà, e d’apostasia?”].

²³ Por fora do Império: Giovanni Botero e o Brasil. In: *Inferno Atlântico*, op. cit., p. 58-88.

²⁴ Idem, ibidem, p. 62-63.

²⁵ Entre as principais obras do autor, vale lembrar: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566); *Six livres de la république* (1576), suma de seu pensamento político;

baseando-se justamente na observação dos selvagens americanos, que têm capacidade de viver em sociedade *senza alcuna cognizione di Dio*, Vico destaca que se trata de uma barbárie e uma ferocidade que nunca se configuram como simples bestialidade, mas que conservam sepultada em si mesmas um centelha da perfeição originária.²⁶ Os homens, segundo o autor, “num primeiro momento sentem sem advertir, depois advertem com ânimo perturbado e comovido, finalmente refletem com mente pura.”²⁷

Nessa direção até mesmo sua análise da antropofagia americana adquire as características de uma “*inumanissima umanità*” que “testemunha, sem dúvida, um esforço interpretativo que decididamente ultrapassava desta maneira a tradição de mera deploração obtusa, de clausura moralística, como as várias explicações do canibalismo que ainda virão acompanhadas, junto a outros filósofos, até mesmo no Setecentos; por exemplo, aquela em termos ‘alimentares’ que continuará a ser sustentada por um Voltaire.”²⁸ Desta forma, conforme Vico, “aquilo que ao jusnaturalista do Seiscentos (ou ao teórico do Setecentos da moral natural) não pode aparecer senão como uma

Démonomanie des sorciers (1580) e *Colloquium heptaplomeres* (1593).

²⁶ E isto se tornava possível na medida em que a providência divina subentendia tanto a “história sagrada” (dos judeus) quanto a “história profana” (dos gentios). A respeito dessas problemáticas no pensamento de Vico, cf.: BURKE, Peter. *Vico*. [Trad. port. de R. Leal Ferreira. São Paulo: Edit. da Unesp, 1997. Sem referência à edição original em inglês, de 1985.]

²⁷ VICO, Giambattista. *La Scienza Nuova* (1744). Milão: Rizzoli, 1977. p. 199 [“(…) prima sentono senz’avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.”].

²⁸ LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi – 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972. p. 307. Obra, aliás, fundamental pela riqueza de dados no que diz respeito ao tema do título. Pela presença dos “selvagens” americanos na obra de Vico, cf. p. 273-332. [“Testimonia appunto di un impegno interpretativo che di netto sorpassava così la tradizione di mera deplorazione ottusa, di chiusura moralistica, come le varie spiegazioni del cannibalismo che ancora avranno seguito, presso altri filosofi, pur nel Settecento; per esempio quella in termini ‘alimentari’ che continuerà ad esser sostenuta da un Voltaire.”].

violação monstruosa da *lex naturae* – a antropofagia constituía, sem dúvida, o exemplo mais evidente disso – é nesse momento explicado de forma inversa: como a *lex* efetiva de um mundo axiológico diferente, de um outro ‘direito natural’, aquele, de fato, [*apud* Vico] ‘das nações, nascido com os costumes das mesmas’ [isto é: o direito natural que se configurou através dos costumes das nações], e variável segundo os diferentes ‘estágios’ da humanidade, tal que tem suas ‘nascentes perpétuas’ nos ‘pensamentos humanos acerca da humana necessidade ou utilidade da vida social’.”²⁹

A passagem da barbárie à civilização, na obra de Vico, corresponde, portanto, ao caminho da própria mente humana: do senso à fantasia, em direção à razão; e evidencia, sobretudo, como a razão estabelece somente um dos pontos de chegada de um complicado processo, como evidencia também o fato de que o assim chamado mundo “pré-lógico” substitui, com uma só imagem, a função que será exercitada pela conceitualização na idade da razão. Dessa forma, específicos aspectos da realidade histórica dos selvagens americanos vêm absorvidos no interior de um processo, também histórico, que funda a diversidade das categorias de pensamento de um ‘mundo mágico’ primitivo, do qual, de qualquer forma, avia-se um itinerário que deve aproar em direção à razão e à abstração.

Nessa perspectiva insere-se a importante doutrina dos *ricorsi*. Em sua visão da história, Vico destaca o tema da corrupção da razão, de formas de barbáries que voltam ao fim de cada “curso” histórico da civilização e que perdem as características de espontaneidade e

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 307-308. [“Quel che al giusnaturalista del Seicento (o al teorico settecentesco della morale naturale) non può non apparire che come una violazione monstruosa della *lex naturae* – l’antropofagia ne era bem l’esempio indubbiamente più vistoso – viene ora spiegato in modo inverso: come la *lex* effettiva di un mondo assiologico diverso, di un altro ‘diritto naturale’, quello, appunto (...) ‘(...) delle nazioni, uscito coi costumi delle medesime’, e variabile a seconda dei diversi ‘stati’ dell’umanità, tale che ha i suoi ‘fonti perenni’ nei ‘pensieri umani d’intorno all’umane necessità o utilità della vita socievole’.”].

‘imediateza’ da nobre barbárie da idade do senso e da fantasia. Esta nova barbárie assume as características de decadência, regresso e dissolução da vida civil. Contudo, através desse processo de decadência opera, segundo ele, a Providência que, por sua vez, dá início a um novo ciclo de civilização. Neste sentido a verdadeira barbárie parece configurar-se, tanto para Vico como para Botero (sem esquecer Léry, Montaigne...), na decadência de povos (para Botero: alemães, flamengos, ingleses) “que eram sabidamente capazes de cultura e disciplina, mas nem por isso isentos de atos bárbaros, *como se fossem selvagens*:”³⁰ verdadeira barbárie justamente enquanto negação da “nobilíssima e honradíssima” vida civil.

Por outro lado, a situação cultural europeia permitia a projeção de aspectos específicos de sua cultura na realidade americana. Assim, se o pulular das heresias e das diversas orientações religiosas europeias era reconduzido à obra do Demônio, cuja presença era, aliás, demonstrada pelo multiplicar-se, na “civil” Europa, de bruxas e possuídos, da mesma forma não era difícil atribuir ao próprio Demônio a responsabilidade de ter confundido e enganado os “pobres e ingênuos” índios da América. Dessa maneira, os relatos de viagem, até o século XIX, continuarão a descrever de forma diferente as ‘bruxarias’ e as ‘superstições’ dos selvagens americanos, atribuindo a responsabilidade dessas ao Demônio. Diferentemente daquilo que Vico havia projetado nos primórdios da humanidade, em que: “*troverassi che le razze, prima di Cam, poi di Giafet e finalmente di Sem, elleno, senza la religione del loro padre Noè, ch’avevano rinniegata [...] essendosi sperdute, con un errore o sia divagamento ferino, dentro la gran selva di questa terra, [...] destate da un terribile spavento d’una da essi stessi finta e creduta divinità del Cielo e di Giove [...] si*

³⁰ DE MELLO E SOUZA, Laura. *Inferno atlântico*, op. cit., p. 62 [grifo nosso].

ritrovarono aver ivi fondati e divisi i primi domini della terra, i cui signori ne furon detti ‘giganti’.”³¹

* * * *

Em 1565 era publicado em Veneza o livro *La História del Mondo Nuovo*, de Messer Girolamo Benzoni, dito “il Milanese”. O livro apresenta – além de uma longa síntese da história da descoberta e da conquista da América Central – as aventuras que, desde 1541 e por quatorze anos, o autor viveu no Novo Mundo. Extremamente crítica em relação ao sistema de colonização lá utilizado, a *História* constitui-se como um explícito ato de acusação contra a potência espanhola. Na sua posição de homem de corte, o próprio Thevet, em seu *Pourtraits et vies des hommes illustres* (de 1584), depois de ter falado sobre a *Brevíssima relacion de la destruycion de las Índias*, de Las Casas, como de uma obra antiespanhola, ataca explicitamente “Hierosme Benzoni Milannois”.

Contudo, de maneira alguma Benzoni chega a pôr os espanhóis “ruins”, de um lado, e os índios “bons”, do outro: pelo contrário, muitas vezes constrói julgamentos muito pesados sobre estes últimos.

Homem de sua época, preso aos limites de um realismo um pouco exagerado, sua análise crítica da colonização (à qual assistiu) permanece vivaz e válida, apesar de não atingir o rigor e a consciência da crítica de Las Casas. Assim, Benzoni ressalta que “cada lugar onde os espanhóis andavam, por causa da má reputação que já tinham adquirido, eram odiados e mal vistos por todos e, desta

³¹ VICO, Giambattista. *La Scienza Nuova*, op. cit., p. 95. [“Se descobrirá que as raças, antes de Cam, depois de Jafet e finalmente de Sem, sem a religião do próprio pai Noé, que eles tinham renegado (...) tendo-se dispersadas, com um erro, ou seja, devaneio ferino, dentro da grande selva desta terra, (...) despertadas por um terrível susto de uma, por eles mesmos simulada e acreditada divindade do Céu e de Júpiter (...) encontraram-se ter aí fundados e divididos os primeiros domínios da terra, cujos senhores foram chamados ‘gigantes’.”].

maneira, os índios procurando defender sua liberdade e os espanhóis subtraí-la, chegaram à última ruína.”³² Desse modo, se para alguns os espanhóis (o capitão Valboa) foram, nas armas, mais exemplares que os romanos, isto se torna mais risível que maravilhoso, pois o povo romano combateu contra aguerridas (*bellicosissime*) e muito ferozes (*ferocissime*) nações Bárbaras do Oriente, enquanto os espanhóis submetteram *brutos animais e verdadeiras feras* (“*bestie*”) *Ocidentais*.³³

Extremamente interessante, a propósito da prática antropofágica, é o fato de que “a maior parte (dos habitantes) deste litoral tem o hábito de comer carne humana e quando comiam alguns dos espanhóis, havia daqueles que se recusavam alimentar-se deles, temendo até que, em seus corpos, aquelas carnes não lhes provocassem algum dano.”³⁴ A antropofagia se apresenta como um sistema de comunicação extremamente perigoso e delicado, na medida em que sai de sua habitual estrutura representativa, de sua prática ritual. O ritual da execução é, com efeito, representado, nesse texto de Benzoni, na sua significativa mudança de contexto e de processo, tornando-se apto a evidenciar a incompreensível avidez (voracidade) dos espanhóis. “Aqueles espanhóis que [os índios] capturavam vivos, especialmente os capitães, ligadas suas mãos e pés, (depois de tê-los) jogados no chão, coavam ouro em sua boca, dizendo: come, come ouro, cristão, e por maior tormento e vitupério, com facas de pedra ignígena, quem [desses índios] cortava-lhes um braço, quem de um ombro, quem

³² BENZONI, Girolamo “Milanese”. *La historia del Mondo Nuovo*. Veneza (1562) 1572 2. ed. Milão: Giordano Editore, 1965. p. 56. [“Ogni luogo dove gli Spagnuoli andavano, per la mala riputazione che di già avevano acquistato, erano odiati e mal veduti da tutti, e di questa maniera, gl’Indiani procurando di difendere la libertà loro e gli Spagnuoli di torla, sono venuti all’ultima rovina.”].

³³ Idem, *ibidem*, p. 58-59. [Grifos nossos].

³⁴ *Ibidem*, p. 56 [“Hanno la maggior parte di questa costiera per costume di mangiar carne umana, e quando mangiavano degli Spagnoli, v’erano di coloro che ricusavano di cibarsene, temendo ancora che nel loro corpo non gli facessero quelle carni qualche danno.”].

de uma perna e assada-a sobre os carvões, cantando e dançando os comiam; e os ossos suspendiam nos templos e nas casas dos principais senhores, como sinal de troféus de vitória.”³⁵

A ‘descoberta’ da América manifesta-se primeiramente como a aproximação europeia a uma realidade, a uma dimensão da cultura humana que, se por alguns aspectos, é anterior à “Verdade” revelada, por outros, configura-se em oposição, mas também como fundamento, à cultura humana no sentido ocidental. No momento da difícil passagem iniciática, devendo interpretar fatos próprios de outras culturas, de outra forma incompreensíveis, o Ocidente elabora uma decifração que se torna útil para ele, sobretudo para decifrar a si mesmo na sua nova condição histórica.

Então, se através da imagem do selvagem assistimos a uma primeira forma de relativização da cultura europeia, em contraposição, os ameríndios são considerados, no melhor dos casos, como aquela gente “pura e ingênua”, “livre e inocente”, que vive num ambiente edênico anterior à “queda” e que deve ser recuperada à (trazida para a) verdadeira e única Fé. Aliás, se esse paraíso recuperado pelos europeus permite inscrever a nudez, as indiscriminadas relações sexuais e a prática do canibalismo, à sua genuinidade e inocência, ao mesmo tempo, era alimentada a ideia da proximidade dos índios às formas de vida animalesca, em comparação àquela dos seres humanos civilizados.

O complexo processo de leitura e interpretação, contudo, que encontrou, no caso dos tupinambá, sua principal contribuição nas obras de Thevet e Léry – como bem analisado por Lestringant –,

³⁵ Ibidem, p. 57 [“Quelli che pigliavano vivi, specialmente i Capitani, legategli le mani e i piedi, gettatigli in terra, colavano loro dell’oro in bocca, dicendo: mangia, mangia oro, Cristiano, e per più strazio e vituperio, con coltelli di pietra Focaia, chi gli tagliava un braccio, chi d’una spalla, chi d’una gamba, e arrostitola sopra i carboni, cantando e ballando se gli mangiavano; e le ossa sospendevano ne’ templi e nelle case de’ principali Signori, in segno di trofei di Vittoria.”].

pode ser sintetizado neste trecho: “O mérito de Thevet foi o de abrir amplamente o leque de interpretações sobre o canibalismo brasileiro, libertando, nessa abundante desordem, um precioso material ritual e mítico. O [mérito] de Léry, ao contrário, foi classificar e clarificar e, portanto, empobrecer relativamente o conjunto de dados disponíveis antes dele. [...] Seu quadro da antropofagia ritual é mais pobre do que aquele que apresentara Thevet [...]. Mas [...] Léry enriquece consideravelmente as interpretações e os usos simbólicos [do canibalismo].”³⁶

É assim que neste último autor, o canibalismo configura-se como um comer cozido que afasta a sombra do barbárico (a homofagia),³⁷ uma alegorização da prática (alegoria da crueldade, da usura, da falta de caridade, que faz de Léry, adepto de uma leitura retórica do evangelho, um ‘tropista’),³⁸ uma metonímia universal do dogma calvinista da Eucaristia.³⁹ É justamente enriquecendo a interpretação e o uso simbólico da antropofagia – através desta operação interpretativa/simbólica – que, mesmo não aceitável, a prática antropofágica se torna, pelo menos, compreensível.

* * * *

A FUNDAÇÃO DO RELATIVISMO EM MONTAIGNE

Selvagens e insaciáveis comedores de carne humana que habitam as margens mais extremas da sociedade ocidental: até o fim do século XV o termo “antropófago” manteve inalterado seu significado clássico. Mas, ao encerrar-se o século XV, a extraordinária descoberta

³⁶ LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale*...., op. cit., p. 103-04. A respeito da análise mais completa dos dois autores veja-se, sobre Thevet, p. 86-102 e, sobre Léry, p. 103-19.

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 126.

³⁸ Idem, *ibidem*, pp. 128-29.

³⁹ Idem, *ibidem*, p. 130.

dos selvagens do Novo Mundo amplia, de maneira aparentemente ilimitada, tanto as possibilidades das descobertas geográficas, quanto o número dos selvagens, habitantes das novas, imensas margens/ fronteiras da cultura. De qualquer forma, torna-se mais evidente o fato de que, não só as considerações sobre a colonização da América se tornam um pretexto para os propagandistas da fé católica porem a nu os horrores da Reforma, mas também que, através dos escritos de um ‘propagandista’ como Botero, das considerações críticas do protestante Léry, assim como de um “relativista” da espécie de Montaigne, a Europa falava de si através da imagem dos gentios bárbaros que teimam em comer carne humana. Se, portanto, como diz Laura de Mello, “a antropofagia é antes um emblema do que uma preocupação efetiva”, ela, porém, não representa simplesmente o emblema dos “calvinistas e luteranos que, na Europa, põem em sítio a Igreja,”⁴⁰ como acontece na obra de Botero, e sim um emblema e um instrumento mais poderoso de leitura e interpretação da complexa e diferenciada situação histórica da Europa.

Em conseqüência disso, mesmo que caracterizemos de forma sumária as duas principais contraposições da cultura religiosa europeia da época, configura-se demasiadamente esquemática e simplista – levando também em consideração o que já vimos acima, principalmente em relação a Léry e Montaigne – a bipolarização, evidenciada por Pierre Chaunu, entre “duas interpretações, durante quatro séculos, de um fato antropológico incontestável, [que] se opõem: o canibalismo nobre de vingança é católico, é missionário; o canibalismo de necessidade é protestante, cheio de desprezo, mais tarde, ‘esclarecido, mecânico, materialista’. Está do lado do descrédito do homem. O desprezo cuspidado no Outro volta – Deus é justo –, como um bumerangue para o rosto daquele que cospe. Para alguns, esses homens são pecadores, transgridem como nós, como nós têm necessidade de perdão; para

⁴⁰ DE MELLO E SOUZA, Laura. *Inferno atlântico*, op. cit., p. 65.

outros, o teste da extrema barbárie ergue um muro que não é atravessado por nada. A antropofagia separa a humanidade, a civilização, de uma subsespécie, de uma menos que humanidade.”⁴¹

E se, por esse motivo, não deveria ser surpreendente que a ‘construção’ do ‘bom selvagem’ esteja diretamente ligada à obra de Montaigne, mesmo que a estrutura desta interpretação demonstre uma Europa que fala de si, através do emblema da antropofagia, e mesmo que este fato encontre uma certa confirmação durante quatro séculos, o esquema de Chaunu não leva devidamente em consideração o fato de que a obra de Léry influenciou tão profundamente a de Montaigne. Os *Essais* deste último percorrem, de fato, mesmo que de forma mais complexa, a tentativa de relativização da cultura europeia. A colocação frente às diferentes culturas do México e Peru (capítulo “Dos coches” III, VI) e às culturas dos “povos primitivos” (capítulo “Dos canibais” I, XXXI) torna-se o reconhecimento da proximidade das “culturas altas” com a cultura europeia, num caso, e da distância que divide a cultura europeia das “leis naturais”, que governam os índios brasileiros, no outro. “Era um mundo na infância e o submetemos ao açoite e a uma dura escravidão, mercê de nossa superioridade em armas. Não o conquistamos pela justiça e a bondade; nem o vencemos pela nossa magnanimidade. Na maioria das negociações que conosco estabeleceram, provaram os indígenas do Novo Mundo que não nos eram inferiores em clarividência e perspicácia. Nem

⁴¹ CHAUNU, Pierre. *Prefácio* à obra de LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale...*, op. cit., p. 05-06. [“Deux interprétations pendant quatre siècles d’un fait anthropologique incontestable s’opposent: le cannibalisme noble de vengeance est catholique, il est missionnaire, le cannibalisme de nécessité est protestant, lourd de mépris, plus tard ‘éclairé, mécaniste, matérialiste’. Il est du côté de l’abaissement de l’homme. Le mépris craché sur l’Autre revient – Dieu est juste – en boomerang sur la face de celui qui crache. Pour les uns, ces hommes quand même sont pécheurs, ils transgressent comme nous, comme nous ils ont besoin de pardon; pour les autres, le test de l’extrême barbarie dresse un mur que rien ne traverse. L’anthropophagie sépare l’humanité, la civilisation d’une sous-espèce, d’une moins qu’humanité.”].

tampouco quanto à capacidade, como o comprovam a grandiosidade de Cusco e México...”. E se “quanto à devoção, à lealdade, à bondade, à generosidade e à franqueza [...] tais qualidades os perderam e destruíram [...] sua derrota explica-se, em grande parte, pela malícia de que usaram os adversários, pelo espanto (...)”.⁴² Enfim, as ‘belas leis naturais’ foram destruídas, além que pela surpresa, pela força da cultura, negativa e oportunisticamente caracterizada.

É significativo o fato de que, como vimos no início deste capítulo, se o que está no pólo da natureza espera que a cultura o percorra, a fim de adquirir sua significação, a suprema arte retórica de Montaigne é a que esconde sua arte enquanto a desfruta. Suprema “arte da dissimulação” como característica de uma política que será, sucessivamente, representativa do Barroco.⁴³ No ensaio “Des Cannibales” ele evidencia a oposição entre arte e natureza, para afirmar a superioridade desta última. Mas dentro dessas “belas leis naturais” o autor constrói, de certa forma em continuidade com a obra de Léry, sua operação interpretativo-simbólica que torna compreensível a antropofagia somente na medida em que esta fala mais a respeito do Ocidente. E falar do (e para o) Ocidente, naquele momento histórico, significava também, para a estatura filosófica de Montaigne, falar, como diríamos hoje, de “relativismo cultural”. E o que poderia representar, de forma mais significativa, a arte retórica do nosso autor do que fazer com que, a fim de ocultar *sua* arte, ele fale pela boca do antropófago? – o canibal “plus qu’il ne mange, il parle. Plus qu’il n’ingère, il profère.”⁴⁴

Este falar, que se torna um ato “que *desnaturaliza*”, se configura como uma maneira de “colocar culturalmente um distanciamento

⁴² MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, op. cit., Livro III, Cap. VI (*Dos coches*), p. 234.

⁴³ Cf. nosso artigo: Política barroca: a arte da dissimulação. In: Percival Tirapeli (Org.). *Arte Sacra Colonial: Barroco Memória Viva*. São Paulo, UNESP, 2001, p. 168-79.

⁴⁴ LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale...*, op. cit., p. 156. [“Mais do que comer, ele fala. Mais do que ingerir, ele profere”].

com relação à natureza; é também confessar a ilusão da prosperidade econômica ou do progresso da consciência. Não se fala de boca cheia. Para ser pronunciada, a fala se opõe ao comer e seu conteúdo não diz outra coisa. Ela retira do consumo aquilo que ela dá a entender. Por sua função, ela está destinada ao trabalho que insinua constantemente a separação perigosa ou a falha crítica de uma carência na certeza beatífica da satisfação. Ela nega a realidade do prazer para instaurar a significação simbólica.”⁴⁵

Logo no livro I, o relativismo cultural do autor começa a esvaizar de significado os termos de “bárbaro” e “selvagem”. Contra a atitude de definir assim a gente que, como os frutos, a natureza produz sem intervenção do homem, deveríamos chamar de bárbaros “àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos [...]. Não há razão para que a arte sobrepuje em suas obras a natureza, nossa grande e poderosa mãe, [...] onde permaneceu intata e se mostra como é realmente, ela ridiculariza nossos vãos e frívolos empreendimentos.”⁴⁶

Esse relativismo cultural projeta-se então do plano da natureza para se constituir numa crítica da cultura (sempre, no caso, europeia). Essa crítica torna-se, portanto, uma reificação de descrições habituais e os índios são evocados como exemplo da idade de ouro que poderia ter despertado grande interesse em Licurgo e Platão. A simplicidade (natural) deles é contraposta aos artifícios (culturais) nossos: eles encarnam o admirável exemplo de uma sociedade que se constitui como tal mesmo sem a prática do comércio, da literatura, da matemática, da magistratura e da hierarquia política. Prestigiam a *ociosidade* em matéria de trabalho, único termo positivo e consuetudinário.

⁴⁵ CERTEAU, Michel de. *La culture au pluriel*. Paris: Seuil, 1993; trad. port. de E. A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995. p. 51.

⁴⁶ MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, op. cit., p. 259.

Evocando alternativamente a luz da razão ou o relativismo cultural, na tentativa (complexa e muitas vezes contraditória) de compreender costumes que parecem selvagens ou bárbaros, Montaigne acaba por negar aquelas leis naturais que apareceram nos “canibais” como leis “paradas, perpétuas e imutáveis”. A “Apologia de Raymond Sebond” (II, XII) atinge um relativismo cultural que declara abertamente a arbitrariedade de costumes e crenças.⁴⁷ No reconhecimento dessa arbitrariedade, Montaigne evidencia como a filosofia nos convida a seguir as “leis de nosso país” mesmo quando elas se configurarem como “o mar agitado das opiniões de um povo ou de um príncipe que pintam a justiça com tão variadas cores e a transformam segundo suas paixões;”⁴⁸ e isso apesar do próprio autor reconhecer a insuficiente flexibilidade de seu juízo para aceitar tal solução!

A arbitrariedade reafirmada nessa parte chega a admitir que, se é possível que haja leis naturais, nós as perdemos graças à vontade de domínio de nossa razão humana, que a seu talante confunde e perturba a fisionomia das coisas. Nesse sentido, “matar os filhos, matar o pai, emprestar as mulheres, comerciar com objetos roubados, poder entregar-se a toda espécie de prazeres tudo em suma, por absurdo que seja, ou pareça, é permitido em alguma nação.”. Por isso, a primeira causa da diversidade de opiniões é fruto de as coisas se apresentarem sob diversos aspectos e em diferentes condições. Esta inconsistência das leis naturais para o homem é revelada por Montaigne – mesmo reconhecendo ser horrível imaginar que um filho possa comer seu próprio pai – que não deixa de reconhecer, por outro lado, que “os povos entre os quais esse costume existia, outrora, encaravam-no, entretanto, como prova de devoção e afeição, pois visavam dar aos seus progenitores a mais digna e honrosa sepultura, alojando, por assim

⁴⁷ Cf: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991; trad. port. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 190-203.

⁴⁸ MONTAIGNE, Michel de. op. cit., Livro II, Cap. XII (*Apologia de Raymond Sebond*), p. 289.

dizer, na medula dos próprios ossos o que restava do corpo de seus pais, reavivando-o, regenerando-o através da transmutação da carne morta em carne viva pela digestão. É fácil imaginar que crueldade pareceria, e que abominação, a esses homens supersticiosos enterrar os despojos dos parentes na terra, onde iriam apodrecer e transformar-se em alimento para os vermes.”⁴⁹ Enfim, o que aparece horrível, entre nós, torna-se prova de devoção e afeição, entre os outros, da mesma forma que, o que nós reputamos uma comum prática de enterro constitui-se como grave descuido, ou até crueldade, por outros que vêm no apodrecimento das carnes a forma mais abominável de tratar os próprios mortos: afinal, a digestão regeneradora nos corpos dos parentes vivos pode-se tornar uma mais honrosa sepultura. O relativismo do autor torna o mais cru enterro (alimento para os vermes) no mais doce alojamento (regenerador).

A imagem do selvagem representa, então, para ele, o instrumento privilegiado para constituir uma forma de relativização da própria cultura europeia que se exprime, por exemplo, no forte desgosto manifestado frente a “bestialidade” da própria Europa.

“(…) il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu’à le manger mort; à deschirer par torments et par gehennes un corp encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l’avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis, mais entre des voisins et concitoyens, et qui est pis, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger aprez qu’il est trespassé.”⁵⁰

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 290.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, Livro I, Cap. XXXI, p. 262. [Trad.: “É mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquarterar um corpo entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos a pretexto de devoção e fé, como, não somente o lemos, mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso, em verdade, é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado.” – Deixamos o original francês no texto e optamos por deixar a tradução em nota de rodapé, devido ao fato de que achamos a de S. Milliet demasiadamente livre.]

Assim, se a descrição do ritual de execução representa as mesmas características descritivas já analisadas, contudo a guerra indígena é definida como ‘nobre’ e ‘generosa’, na medida em que sua única causa é a “inveja da virtude,”⁵¹ isto é, a virtude da valentia. Essa virtude é significativamente evidenciada por Montaigne no belíssimo canto de um prisioneiro a que ele nos remete: “que se aproximem todos com coragem e se juntem para comê-lo; em o fazendo, comerão seus pais e seus avós, que já serviram de alimento a ele próprio e deles seu corpo se constituiu. Estes músculos, esta carne, estas veias, diz-lhes, são vossas, pobres loucos. Não reconheceis a substância dos membros de vossos antepassados que, no entanto, ainda se encontram em mim? Saboreai-os atentamente, sentireis o gosto de vossa própria carne.”⁵² Belo, este canto, mas sobretudo extremamente revelador do sentido mais profundo da prática antropofágica, sobre o qual voltaremos mais adiante.

* * * *

Propondo a pergunta “quem são os bárbaros”, os *Essais* fundam o relativismo na cultura europeia do século XVI, frente aos povos do Novo Mundo. Ao colocar a questão de que cada um chama barbárie aquilo que não faz parte de seus hábitos próprios, Montaigne nega a conotação objetiva desse conceito para ressaltá-lo como categoria de avaliação. Bárbara não é uma cultura nem determinados costumes; bárbaro é simplesmente um juízo acerca do “outro” enquanto nosso antípoda: aquele outro que não se parece conosco. “Não há nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 263.

⁵² Idem, *ibidem*, p. 265.

razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos.”⁵³ O costume torna-se aqui o fundamento desta categoria de avaliação, ainda mais que, para Montaigne, a razão é desprovida de autonomia e se constitui da mesma matéria da qual são feitos os hábitos. Poderíamos dizer que é posta em dúvida uma razão independente do costume, que os costumes representam a única possibilidade, para os homens, de organizar tanto suas ações quanto suas próprias ideias.

Como salienta Todorov, em Montaigne “a razão, nessas condições, é apenas a serva da violenta senhora que se viu; longe de separar o que é costume do que não é, ela [a razão] tem por função encontrar justificativas plausíveis aos mais variados costumes, travestir *minha* cultura em natureza.”⁵⁴

Se o homem é inteiramente governado pelo hábito, se é prisioneiro de sua condição, a razão consuetudinária torna-se um obstáculo para o entendimento da própria particularidade e da diferença. A força dos costumes torna bárbaro o nosso julgamento e, através do processo de naturalização do que nos é usual, nega a existência da natureza em si. Assim, “Montaigne renuncia não apenas aos julgamentos absolutos, mas até mesmo à unidade do gênero humano: a diferença cultural é superior à identidade natural.”⁵⁵

Se a razão é feita da mesma matéria que os costumes, se ao homem não é dado se elevar acima de seus hábitos e interesses, os territórios da não razão encontram-se fora dos próprios costumes. Além da razão dos próprios costumes ou além dos próprios costumes que fundam a razão,

⁵³ Idem, *ibidem*, Livro I, Cap. XXXI (*Dos canibais*), p. 259.

⁵⁴ TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989; trad. port. de S. Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. I, p. 51.

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 54.

situa-se a constante ameaça da desordem social e, portanto, segundo Montaigne, é bom ater-se aos costumes do próprio país.

Contudo, a viagem e o confronto com a diversidade, através do convívio social com o mundo, convertem-se em instrumentos pedagógicos válidos, tornando o julgamento humano maravilhosamente claro,⁵⁶ isso porque a alma faz um contínuo exercício na observação das coisas desconhecidas e novas. A perpétua variedade das formas na natureza adquire a dimensão de supremo valor pedagógico.⁵⁷ A viagem representa, portanto, a melhor forma de educação, mas só para experimentar a diversidade sem, todavia, poder deixar a (afastar-se da) própria razão, que constitui a diversidade enquanto tal. Parece-nos, de fato, como afirma Todorov, que “a razão está sempre a serviço do uso”⁵⁸ e permanece num estatuto ambíguo. Desse modo, como revela Lévi-Strauss, para Montaigne “toda sociedade parece selvagem ou bárbara quando se julgam seus costumes pelo critério da razão; mas, julgada por esse mesmo critério, nenhuma sociedade deveria parecer selvagem ou bárbara, pois que para todo costume recolocado em seu contexto, um discurso bem conduzido poderá achar fundamento.”⁵⁹

A razão se constrói, ao mesmo tempo, por meio de costumes e de fuga dos costumes: coloca limites e impõe a superação deles, contrapõe-se aos hábitos, superando os limites por eles impostos, sem ter uma existência independente do costume. Esse percurso da razão representa o caminho que conduz à sabedoria, que nos aconselha a nos conformarmos aos costumes da sociedade na qual nascemos e continuamos a viver.

Discurso e compromisso complexo que se revela, como tal, até na contradição do percurso do próprio Montaigne. O que é denominado hoje

⁵⁶ MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, op. cit., Livro I, Cap. XXVI, (*Da educação das crianças*).

⁵⁷ *Ibidem*, Livro III, cap. IX, (*Da vaidade*).

⁵⁸ TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres*, op. cit., p. 55.

⁵⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de lynx*, op. cit., p. 192.

de “relativismo” de sua filosofia, na verdade, impôs-lhe que se subtraísse à rígida contraposição cultural (religiosa) de sua época; e isto através de uma arte da retórica que – tornando o indígena brasileiro “orador e filósofo, livre e fraterno cidadão de uma utopia natural, [de modo que] o canibal do Brasil não suscita mais o horror,”⁶⁰ e caracterizando-o por sua “abundância verbal” –, se por um lado realiza a reabilitação do índio tupi, iniciada por Léry, por outro, nesta “natureza” encontra a fala de uma outra cultura, de uma outra filosofia que, mesmo na sua originalidade (pela época) permanece profundamente ocidental.⁶¹

⁶⁰ LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale...*, op. cit., p. 164.

⁶¹ Repropomos uma re-elaboração dessa problemática em Montaigne na Introdução à nova Tradução dos *Ensaíos* proposta pela Editora Martins Fontes, São Paulo 2000, com o Título “A ‘razão têmve’ de Montaigne”, p. XXI-XXXIII.

O FUNDAMENTO MATERIALISTA

No percurso traçado por Thevet, Léry e Montaigne, identificamos um modelo que fez da prática um signo, uma marca de estranhamento, um contra-discurso (ocidental), enfim, detectamos uma operação interpretativo-simbólica que se inscreve perfeitamente nas características dos relatos de viagens que analisamos anteriormente. Trata-se de textos que têm como condição de comunicação a relação entre narrador e destinatário, que compartilham toda uma herança simbólica e semântica que tem no signo (culturalmente marcado) sua possibilidade de filtrar (compreender/ interpretar) o exótico.

Nessa direção, temos visto como o relativismo cultural, tanto de Montaigne quanto de Léry, ressaltou o fato de que o julgamento sobre a barbárie que a Europa lançou contra os “selvagens canibais” poderia se tornar um argumento contra a injustificável barbárie (da carnificina) europeia na guerra de religião. Porém, um segundo modelo pôde, ontem e hoje, ser proposto como maneira de não recorrer ao signo para alcançar diretamente o objeto.

1. Ontem, nos referindo àqueles mesmos anos (do surgimento da documentação) nos quais o médico naturalista Girolamo Cardano

propõe uma explicação materialista acerca da antropofagia dos “Caribbi”. Com seu *De rerum varietate*,¹ de 1557, ele realiza uma redução do canibalismo à necessidade.² Passando por cima de diferentes práticas e culturas, indiferente à especificidade dos vários rituais, ele concentra sua atenção sobre a finalidade do ritual, mais do que sobre seu desenvolvimento.³

Antecipando-se mais de quatro séculos à teoria de Marvin Harris, Cardano vê, na base desta ritualidade, não tanto o ódio entre as tribos e as necessidades da guerra, mas a necessidade de um “prato” de alto conteúdo protéico para defrontar a pobreza e a falta de carnes animais. De qualquer forma, mesmo não se permitindo cair na execração dos costumes “bárbaros”, a explicação naturalístico-econômica é antropológicamente frágil.

2. Hoje, na lógica dietética do materialismo cultural norte-americano, com seu trabalho *Bom para ser comido*, Harris, nas vestes de uma atenta administradora doméstica, de uma cautelosa governanta, sustenta que “o fato de que (os alimentos) sejam bons ou ruins para serem pensados depende do fato de que são bons ou ruins para serem comidos. O alimento deve nutrir o estômago coletivo antes de poder alimentar a mentalidade coletiva.”⁴ No entanto, para serem bons, devem oferecer alguns benefícios práticos que permitam superar os custos de provisionamento e produção dos mesmos. Dessa maneira, tendo obviamente em consideração

¹ CARDANO, Girolamo. *De rerum varietate, libri XVII*. Basiléia, Henrichum Petri, 1557. Lib. XVII.

² Idem, ibidem, Cap. XCIII, p. 663-664.

³ CAMPORESI, Piero. *Il pane selvaggio*, op. cit., p. 56. LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale...*, op. cit., p. 167-80.

⁴ HARRIS, Marvin. *Good to eat: riddles of food and culture*. Nova Iorque, 1985; trad. ital. De P. Arlorio. Turim: Einaudi, 1990, p. 05. [“Il fatto che (gli alimenti) siano buoni o cattivi da pensare dipende dal fatto che sono buoni o cattivi da mangiare. Il cibo deve nutrire lo stomaco collettivo prima di poter alimentare la mentalità collettiva.”].

as possibilidades e os condicionamentos dos meios ambientes, nos quais têm que ser inscritas as diferenças substanciais entre as diferentes cozinhas do mundo, a “partida dupla” – custos e benefícios – do balanço alimentar determinaria a preferência aos alimentos que oferecem um maior proveito em termos energéticos, protéicos, de vitaminas e de sais minerais.

Ora, não temos dúvida de que o “comer” satisfaz as exigências de uma necessidade primária cuja finalidade é a conservação da vida, mas, uma vez superado o problema da disponibilidade alimentar, e dos instrumentos técnicos que podem ampliar esta disponibilidade, “os comportamentos que são associados a eles assim como as escolhas dos alimentos [...] respondem a exigências de outra natureza.”⁵ Se nem tudo é redutível a razões ideológicas, as escolhas alimentares não podem, entretanto, como salienta Montanari,⁶ serem reconduzidas exclusivamente a motivações práticas. A despeito dessas motivações, às vezes, a cautelosa governanta tem que pensar também no bolo de aniversário, ou no vinho de etiqueta, mais caro e talvez não tão bom quanto o tomado quotidianamente, mas “indispensável” para o jantar de cerimônia.

Outro limite que temos observado no trabalho de Harris refere-se à sua opinião sobre as intervenções alimentares (e de educação alimentar) no assim chamado Terceiro Mundo. O autor reafirma, várias vezes, que “a incapacidade de atingir as causas racionais de costumes alimentares aparentemente irracionais pode conduzir à adoção de remédios ineficazes se não perigosos.”⁷ Contrastando justamente com as conclusões dos ocidentais que julgam os costumes

⁵ SCARPI, Paolo. *Gatte, cannibali, aztechi e letame*. In: *La Gola*, aprile, p. 6, 1992.

⁶ MONTANARI, Massimo. *Il gusto e l'abitudine*. In: *La Gola*, maggio, p. 44, 1991.

⁷ HARRIS, *Good to eat*, op. cit., p. 250. [“L’incapacità di cogliere le cause razionali di abitudini alimentari apparentemente irrazionali può portare all’adozione di rimedi inefficaci se non pericolosi.”].

alimentares do Terceiro Mundo errados, na lógica do “balanço alimentar”, porque fruto da ignorância e de irracionais crenças religiosas, chega a afirmar, por exemplo, que os tabus alimentares que atingem a gravidez e o parto constituem uma “tentativa de racionalizar” as duras contingências daquela situação.⁸ Neste ponto, não queremos afirmar que os costumes alimentares sejam inspirados por uma simbologia sem fundamento concreto, e sim salientar como nenhum âmbito cultural, incluindo aquele alimentar, pode ser reconduzido a uma tão unívoca função de ‘racionalização’. Se, malgrado a própria produção cultural, o homem continua pertencendo à “natureza”, as mutáveis formas da cultura representam uma pluralidade de funções próprias da polivalência dos diferentes aspectos da mesma.

Para melhor esclarecer essa problemática, nos interessa analisar, sobretudo, como o antropólogo americano desenvolve o tema do canibalismo. Depois de ter distinguido as duas formas de apropriação e consumo dos corpos humanos nos rituais de luto e na “guerra guerreada”, ele não nos oferece, quanto aos primeiros, uma explicação coerente à lógica do seu “balanço alimentar”. Limita-se exclusivamente a ressaltar que “a indiferença a respeito do potencial valor alimentar dos cadáveres adquiridos por via pacífica [...] seja de qualquer maneira um reflexo da ineficiência e da possível nocividade para a saúde de tais fontes alimentares.”⁹

A descrição dos rituais de luto e esta breve anotação não aprofundam o tema delineado, apenas tracejado: evidentemente, se esses rituais subsistem - apesar da ausência de uma contribuição calórica ou protéica das cinzas, da carne assada ou dos ossos triturados do defunto - isto significa que, entre as populações nas quais se encontram, eles são sustentados por uma necessidade predominantemente cultural,

⁸ Idem, *ibidem*, p. 244.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 203. [“(…) l’indifferenza nei confronti del potenziale valore alimentare dei cadaveri acquisiti per via pacifica (...) sia in qualche modo un riflesso della inefficienza e della possibile nocività per la salute di tali fonti alimentari.”].

não fisiológica. Quais sejam essas necessidades, como se configuram entre as populações com as quais se defronta, não é possível saber através do trabalho de Harris. Evidentemente, o argumento utilizado resulta não digerível à sua lógica alimentar.

Outrossim obscura permanece a sua análise do canibalismo americano. Hans Staden, os padres jesuítas José de Anchieta, Juan de Aspilcueta Navarro e Antonio Blasquez são, pouco a pouco, convocados como testemunhas oculares do canibalismo tupinambá. A eles entrega a função de sustentar a sua indagação, que já é um pressuposto. A mesma função é deixada, para algumas testemunhas referidas, à análoga seqüência de tortura, execução ritual e consumo alimentar dos prisioneiros de guerra, durante o século XVII, entre os povos indígenas que moravam na zona setentrional do Estado de Nova Iorque e aquela meridional do Canadá. Também neste caso as testemunhas mais copiosas e detalhadas, no que diz respeito, sobretudo, aos iroqueses e aos hurones, aliás mórbida e minuciosamente descritas, são fornecidas pelos jesuítas.

A veracidade dessas testemunhas – e, no entanto, a realidade da prática, afrouxada pelo ensaio *The man-eating myth*, de William Arens – não pode, antes de tudo, ser colocada em discussão. Para fazer isso, Harris não vai além de uma simples reconfirmação da atendibilidade das fontes analisadas e recomeça a tecer a própria lógica dos custos-benefícios para poder inserir, e portanto justificar, com signo positivo, a prática canibalesca neste balanço.

Eis então que, se não se pode considerar a “guerra guerreada” como a organização de uma caça a fim de abastecer-se de carne (pois dessa maneira os custos seriam muitos maiores que os benefícios), a carne humana representa apenas um subproduto dessa “guerra guerreada:”¹⁰ assim, nesse balanço, o consumo da carne humana inscreve-se “razoavelmente”. A respeito da função de primeiro plano

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 216.

que assumem as mulheres tupinambá e iroquesas durante os rituais canibalescos, o problema é facilmente (nós diríamos “banalmente”) solucionável nos termos de um particular apetite por parte de quem, de regra, recebia só pequenas porções de carne; situação que estimula uma maior “fome de carne” das mulheres, se comparadas aos homens.

Igualmente, a tortura dos prisioneiros – que realmente parece assumir, nos testemunhos, uma função “pedagógica” para aumentar a impiedosa agressividade dos jovens – é tomada exclusivamente como tal para poder justificar a sua presença independentemente da economia do comer carne humana, a qual, em caso contrário, iria agravar o balanço dos custos.

* * * *

Contabilizando atentamente essa economia alimentar, Harris consegue muitas vezes banalizar os capítulos de despesa para poder estorná-los e subtraí-los ao seu balanço, forçosamente ativo.

Tendo sido constantemente reduzidas a este esquema unívoco as práticas canibalescas e, sobretudo, não tendo sido compreendida a função ideológica da prática ou da necessidade de sua “invenção”, vemos, todavia, como a prática fora varrida, mas não o pensamento: “Com o nascimento de formas estatais de organização política, o canibalismo guerreiro deixou de ser praticado um tanto de repente. Desde a Antigüidade até os nossos dias, se pode afirmar que cada sociedade organizada em forma estatal tenha condenado o consumo de carne humana.”¹¹

Contudo, contrariamente ao que podemos esperar neste ponto, mais uma vez a carne humana não se tornou “ruim para ser pensada”.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 219-20. [“Con la nascita di forme statali di organizzazione politica, il cannibalismo guerresco smise di essere praticato piuttosto improvvisamente. Dall’antichità sino ai giorni nostri, si può dire che ogni società organizzata in forma statale abbia condannato il consumo di carne umana.”].

Por causa da intervenção de uma mudança no balanço custos/benefícios, próprio da instituição do Estado, mais uma vez, a prática uma desapareceu porque a carne humana tornou-se “ruim para ser comida”.

A nova economia produtiva das sociedades estatais, permitindo que agricultores e trabalhadores produzissem grandes reservas de alimentos e outros bens, foi a causa do menor rendimento do consumo da carne humana de prisioneiros, que passaram a ser utilizados, ao contrário, como mão-de-obra desse novo processo de produção. O único grande modelo fora desse padrão é constituído pelos astecas do México. É claro que, também neste caso, é o cálculo custos/benefícios que mantém viva a prática do sacrifício ritual nesta sociedade complexa e fortemente estruturada. A razão desta escolha unilateral está, então, no “sistema de produção alimentar deles [que] era ‘unilateralmente’ carente de boas fontes de alimentação animal.”¹²

Normal subproduto da “guerra guerreada”, no que se refere à organização política pré-estatal, o canibalismo guerreiro foi, portanto, sustentado, no caso dos astecas, pela carência de alimentação animal que causou o depreciação das vantagens da supressão do canibalismo. Os serviços dos prisioneiros permaneceram mais ou menos os mesmos que os fornecidos em sociedades como a iroquesa ou tupinambá.

Todas essas “razões” da prática sacrificial asteca são aquelas que Harner¹³ havia precedentemente proposto, mas que saem à luz sobretudo com Harris em sua obra *Canibais e reis*, na qual ele

¹² Idem, ibidem, p. 230. [“Il loro sistema di produzione alimentare era ‘unilateralmente’ carente di buone fonti di cibo animale.”].

¹³ HARNER, M. The ecological basis for aztec sacrifice. In: *American Ethnologist*, vol. 4, p. 117-35, 1977.

afirma que o termo “alta civilização” é uma definição “extremamente imprópria” para o Estado asteca.¹⁴

* * * *

A teoria do materialismo cultural de Marvin Harris apresenta notáveis pontos de contato com as teses do funcionalismo ecológico, na reivindicação da primazia do “material” sobre o “espiritual”.

Instrumento crítico extremamente útil para uma análise histórica do endereço antropológico, tanto do funcionalismo ecológico quanto do materialismo cultural, é a obra *Culture and practical reason*, de Marshall Sahlins,¹⁵ que analisa com perspicácia crítica toda a pesquisa antropológica caracterizada pela ênfase acima das razões imediatamente utilitaristas, no que diz respeito às investigações sobre fatos culturais. Inaugurado por Morgan e expresso, de forma plena, na teoria da cultura elaborada por Malinowski, segundo Sahlins essa pesquisa evidencia os graves riscos implícitos na tendência de ler os fatos culturais somente em relação a uma categoria de utilidade concebida em termos eurocêntricos. De fato, a própria escolha da categoria de utilidade, ou de necessidade (como proposto *in primis* por Cardano e reproposto por Harris), é uma escolha culturalmente determinada e, portanto, a pretensão (relevada no começo do presente capítulo) de poder alcançar diretamente o objeto (a prática antropofágica) sem recorrer ao signo corresponde à ocultação do fato de que não existem objetos fora do mundo (cultural) dos signos.

O ângulo de leitura que pretende poder utilizar a categoria de utilidade (ou necessidade)¹⁶ como neutra (isto é, estranha às

¹⁴ HARRIS, M. *Cannibals and kings: the origins of culture*. Nova Iorque, 1977; trad. port. de Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. p. 139.

¹⁵ SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago, 1976. [Trad. port. de S. T. de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.].

¹⁶ Recorrendo, amiúde, à categoria de “atividades de subsistência”.

relações e aos contextos culturais nos quais se encontra) empobrece a complexidade e a especificidade cultural dos fatos humanos. Segundo Sahlins: “A derivação da organização a partir da atividade prática e da consciência a partir das relações entre pessoas ignora a qualidade simbólica ordenada das nossas próprias instituições”. A contradição inscrita na existência da Antropologia, enquanto ciência ocidental que se ocupa de outras culturas, “é uma condição original: uma ciência do homem patrocinada por uma sociedade que, tal como as outras, se definiu exclusivamente a si própria como humanidade e a sua própria ordem como cultura. Apesar de tudo, acredito que no caso antropológico essa sociedade realmente aprendeu alguma coisa das outras – sobre si mesma.”¹⁷

Significativamente, continua Sahlins, “a eliminação por Malinowski do símbolo e do sistema das práticas culturais, o canibalismo da forma pela função, constitui uma epistemologia para a eliminação da própria cultura como objeto antropológico próprio. Sem propriedades distintivas por direito nato, a cultura não tem qualquer condição de ser analisada como uma coisa-em-si-mesma. Seu estudo degenera em um ou outro dos dois naturalismos vulgares: o economicismo do indivíduo racionalizante (natureza humana); ou o ecologismo da vantagem seletiva (natureza externa).”¹⁸

Dessa forma, nos parece que, de fato, o “fetichismo da ecologia” chega à afirmação de que “estudando o canibalismo partimos da premissa de que todas as atividades que rendem utilizável a comida por parte dos membros do grupo – comida por eles efetivamente consumida – são ‘atividades de subsistência’ e que podem então ser consideradas individualmente e/ou tomadas no conjunto como atividades constituintes de um repertório comportamental complexo

¹⁷ SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*, op. cit., p. 67.

¹⁸ *Ibidem*, p. 97-98.

denominado ‘modelo do procurar-a-comida-por-si’.¹⁹ Da mesma maneira, a análise dos valores higiênicos dos *tabus* alimentares assume, através de Douglas,²⁰ o nome de “materialismo médico”. De fato, “trata-se somente de uma versão antropológica ou ecológica particular da troca do conteúdo significativo pela verdade funcional.”²¹

* * * *

Os fatores orgânicos estariam, mais uma vez, na base daquilo que Vivian J. Rohrl, em uma publicação de 1970 na revista *American Anthropologist*, definia como “psicose *windigo*.”²² Tratar-se-ia, segundo as teses de Seymour Parker,²³ de uma *predisposição* ao canibalismo dos algonquinos setentrionais, a ser colocada em relação com a frágil personalidade de que era formada, desde a infância e a adolescência, aquela gente, por causa da contínua frustração das próprias necessidades de dependência. Procurou-se, então, encontrar um fundamento orgânico do distúrbio, que teria tido as próprias causas principais numa alimentação carente de gordura.²⁴ As próprias curas indígenas, que subministravam grandes quantidades de gordura de urso, para quem tivesse sido atingido pela “doença”, revelariam uma ciência indígena, mais ou menos consciente, que visava justamente uma relação direta entre doenças nervosas e determinadas carências alimentares. Distúrbios largamente presentes entre os esquimós e

¹⁹ DORNSTREICH, Mark O.; MORREN, George E. B. Does New Guinea cannibalism have nutritional value? In: *Human Ecology*, vol. 2, n. 1, p. 01-02, 1974.

²⁰ DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1966. [Trad. port. de M. S. Leite de Barros e Z. Z. Pinto. São Paulo: Perspectiva, 1976.].

²¹ SAHLINS, Marshall. op. cit., p. 103.

²² ROHRL, Vivian J. A nutritional factor in windigo psychosis. In: *American Anthropologist*, v. 72, p. 97-101, 1970.

²³ PARKER, Seymour. The witiiko psychosis in the context of ojibwa personality and culture. In: *American Anthropologist*, v. 62: p. 603-23, 1960.

²⁴ ROHRL, J. A nutritional factor...., op. cit., p. 97-101.

os povos árticos e sub-árticos seriam ligados, da mesma forma, a carências alimentares (principalmente de cálcio, de vitamina C e vitamina B – principalmente a tiamida) e sendo a “doença” condicionada pela cultura na qual se manifesta, o *windigo* seria uma variante algonquina desses fenômenos de carência nutricional.

Interessante resulta a crítica de Lou Marano²⁵ quanto ao estudo do fenômeno, pois nega a existência de uma “psicose” *windigo*, afirmando que essa psicose teria sido uma criação dos antropólogos do século XX, uma vez que os casos conhecidos só se referiam a eventos *narrados* pelos etnógrafos, que, de fato, deles nunca foram testemunhas. Afinal, nada nos autoriza a considerar, real ou potencialmente, canibais aqueles indivíduos que os índios definiam como *windigo*.

De acordo com a perspectiva da análise de Manuela Monaco – que se destaca, em relação às outras posições delineadas, enquanto determinada por seus parâmetros histórico-religiosos – o erro nasce, segundo nos parece, da necessidade ocidental de definir o estado psicofísico daqueles que os índios definiam *windigo*. Dessa maneira, “a um juízo indígena que teria requerido, para ser compreendido, a compreensão dos parâmetros do pensamento indígena que o tornava possível, se substituiu uma diagnose ocidental que se servia da terminologia neuropsiquiátrica sem, aliás, poder usar os próprios instrumentos de verificação. Antes de se perguntar o que significaria, para os algonquinos, definir um homem ou uma mulher ‘*windigo*’, perguntava-se qual doença estaria na base da condição *windigo*, dando como adquirida e certa a sua objetividade.”²⁶

²⁵ MARANO, Lou. Windigo psychosis: the anatomy of an emic-etic confusion. In: *Current Anthropology*, v. 23, n. 4, p. 385-412, 1982.

²⁶ MONACO, Emanuela. *Manitu e windigo: visione e antropofagia tra gli algonchini*. Roma: Bulzoni, 1990. p. 162. [“Ad un giudizio indigeno che avrebbe richiesto, per essere compreso, la comprensione dei parametri di pensiero indigeno che lo rendevano possibile, si sostituì una diagnosi occidentale che si serviva della terminologia neuropsiquiátrica per giunta senza poterne usare gli strumenti di verifica. Anziché chiedersi cosa significasse, per gli Algonchini, definire un uomo o una donna ‘*windigo*’, ci si

Assim, a condição psicofísica do indivíduo *windigo* não representa um problema antropológico, mas o verdadeiro problema torna-se aquele da “*relação que os índios colocam* entre o indivíduo e a particular realidade que a entidade *windigo* representava. Deixando atrás a interrogação mais importante para a nossa mentalidade: eram ou não canibais os que vinham indicados como *windigo*? Viramo-nos para entender uma lógica diferente da nossa, pela qual *era-se windigo, se fosse ou não realmente canibais.*”²⁷

Deixando de lado uma indagação mais aprofundada deste específico fenômeno, podemos afinal resumi-lo em parte interpretando as observações feitas por Ruth Landes.²⁸ As pessoas identificadas como *windigo* eram as que, pelo comportamento e pelas condições de vida, pareciam (aos índios) estar fora da norma, *da mesma maneira* que a prática canibalesca era tida como tal. O canibalismo (*windigo*) representava, portanto, para o imaginário indígena, a significação institucional da negatividade que era atribuída à antropofagia. Enfim, real ou potencial, verdadeiro ou não (o problema não subsiste para o pensamento indígena), o canibalismo vinha a constituir a forma específica segundo a qual os índios detectavam alguns fatos relevantes para a sua cultura: ele constituía a possibilidade de expressar o sentido negativo de determinadas realidades culturais.

Através do *windigo* a lógica do pensamento dos índios algonquinos, de forma particular, relacionava a alimentação, a caça e a antropofagia: o fenômeno era ligado fundamentalmente ao problema

chiedeva quale malattia fosse alla base della condizione *windigo* dandone per scontata l’oggettività.”].

²⁷ Idem, ibidem, p. 165. [“(…) *rapporto che gli Indiani ravvisavano* tra quell’individuo e la particolare realtà che l’entità *Windigo* rappresentava. Lasciato alle spalle l’interrogativo più importante secondo la nostra mentalità: erano o non erano cannibali coloro che venivano indicati quali *windigo*? ci volgiamo ad intendere una logica diversa dalla nostra, per la quale *si era windigo, si fosse o no realmente cannibali.*”].

²⁸ LANDES, Ruth. *Ojibwa religion and the midéwiwin*. Madison, 1968.

da *nutrição*. De fato, se a carência de alimentação animal favorece o *windigo*, pelo contrário, a presença dessa comida representa um afastamento daquela entidade. Trata-se de uma lógica pela qual a observância das normas para manter uma correta relação com os *manitu*, ou seja, tudo o que serve para garantir o normal transcorrer de uma vida ordenada e, portanto, a presença dos animais para a caça, afasta e dissolve a presença da ameaçadora entidade *windigo*.

O que nos parece evidente, em suma, é o fato de que os materialistas culturais, longe de analisar na sua complexidade um fenômeno de tal entidade, têm simplesmente “materializado” um dado do problema, sem se darem conta do fato de que, se pelas razões por eles adiantadas a carne humana pode ser apetecível, o mesmo fato de colocar o problema do canibalismo nesses termos pode resultar apetecível para uma cultura que especula e disputa sobre a diversidade cultural.

* * * *

Como os nossos materialistas culturais, pondo a necessidade como lei geral e se abstraindo do registro do simbólico, “Cardano vem explicar a religião dos primeiros americanos, pela necessidade vital de se alimentar. Já que a necessidade faz a lei [...]. [Em conseqüência] a religião [...] é definida por Cardano exatamente como uma sobre-determinação. Ela só está presente para esconder a triste necessidade, em que às vezes se encontra a raça humana, de se autodestruir.”²⁹

Dessa forma, para correr atrás de uma pressuposta “realidade” do fenômeno, impede-se o caminho que conduziria à compreensão da especificidade cultural. A individuação e a catalogação dos fenômenos em termos ocidentais nos impede de reconstruir os parâmetros culturais dentro dos quais estes mesmos fenômenos possam adquirir

²⁹ LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale...*, op. cit., pp. 179-80.

um sentido: o resultado torna-se a ‘vanificação’ dos fatos culturais enquanto objeto de estudo, considerados em sua dimensão fundamentalmente cultural.

É, justamente, partindo de uma situação (a necessidade) tão “material” quanto a alimentação que tentaremos ressaltar, no capítulo *O código alimentar* (Etiqueta), o quanto é inadequada a abordagem materialista e, sobretudo, quão relevante é a contribuição protéica propriamente simbólica em termos de especificidade e diversidade cultural. Verificaremos, portanto, como a ‘materialização’ de uma prática cultural pode se constituir numa ideologia que tem a função de ocultar a especificidade cultural.³⁰ Ocultação que impede o entendimento do processo peculiar da constituição de identidades culturais.³¹

Qual será, portanto, a função de um canibalismo “bom para ser pensado”?

³⁰ Mesmo que essa estratégia seja usada para “enaltecer” – colocar até acima de ‘nós’ – culturas outras, ou seja usada para “abaixar” nossa cultura, pô-la em nível, ou abaixo, das tradicionais. Termos e operações totalmente inadequados e ideologicamente comprometidos, para uma correta abordagem de indagação científica.

³¹ Será que esta estratégia de valorização da alteridade, a fim de ocultar as especificidades culturais (tanto “outras” quanto “nossas”), representa uma característica própria de um processo cultural, o “ecumenismo”, propriamente ocidental, que, apesar de se definir, tecnicamente, como uma *aceitação* do outro em suas diferenças, acaba por *digerir* o outro segundo o processo que caracteriza seu próprio organismo cultural?

CANIBALISMO “BOM PARA SER PENSADO”

O fato de ter encontrado uma civilização complexa e organizada, como a asteca antes e a incaica depois, ocasionou um discreto embaraço para o Ocidente. Temos visto que, a fim de poder prosseguir a obra da conquista e da colonização, tiveram que ser transformadas algumas importantes diretrizes ideológicas que tinham dirigido, até aquele momento a ação europeia na colonização do Novo Mundo. Além de qualquer concreta mensuração do fenômeno, da sua realidade e entidade, é relevante que o canibalismo adquira uma significativa importância para o descrédito do nível moral e cultural dos astecas, por exemplo, e circunscreva o embaraço no qual se arriscava sufocar a conquista espanhola. A oscilação do juízo ocidental, entre condenação e justificação do canibalismo ritual, tem representado, de fato, também a resposta à perturbação suscitada por esta organização social teocrático-militar e ao sentimento de culpa (da consciência intelectual europeia) pela sua destruição. Se o canibalismo constituiu o elemento chave de cada sucessiva interpretação da conquista, poderíamos dizer, adotando o célebre mote de Lévi-Strauss, que o canibalismo é “bom para ser pensado”, antes que concretamente apetitoso.

Assim, Isabelle Combès evidencia como, nos séculos XVI e XVII, “o uso do termo ‘canibal’ [...] resulta de uma irrupção de

conflitos europeus¹ na visão dos selvagens: ilustração desta primeira verdade, ‘o canibal’, é o Outro!.” A autora insiste no fato que não podemos negligenciar que “além dos antagonismos nacionais e sectários, os viajantes [que nos relatam este canibalismo] são todos europeus. Trata-se, então, do impacto de todo um imaginário ocidental, disfarçado ou rechaçado ‘do lado de cá’, que é necessário descobrir através destes relatos sobre o Outro.”²

Esse fato revela não só a necessidade de satisfação de um apetite intelectual europeu, fundamental para instituir uma concreta ação histórica ocidental frente às novas populações, mas desvenda também os (diferentes) apetites que levavam a estas representações. A primeira característica é demonstrada, sobretudo, pela necessidade de organizar um debate formal a propósito da “verdadeira” natureza dos indígenas, debate que desenvolve uma prática cultural e ritual propriamente ocidental. O mundo cristão *devia* estabelecer se os índios, em conformidade à teoria aristotélica, poderiam ser julgados como um exemplo de “escravos por natureza”. Em “um dos mais curiosos episódios da história intelectual europeia, os mais insignes sábios do país discutiram, e reuniram-se em conselho, para decidir

¹ Principalmente os conflitos políticos e religiosos entre protestantes e católicos.

² COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens tupi-guarani*. Paris: PUF, 1992. p. 30. [“L’emploi du terme ‘Cannibale’ (...) résulte d’une irruption des conflits européens dans la vision des Sauvages: illustration de cette vérité première, ‘le Cannibale, c’est l’Autre!’”. (...) “Audelà des antagonismes nationaux et sectaires, les voyageurs sont tous des Européens. C’est alors l’impact de tout un Imaginaire occidental, travesti ou refoulé ‘par-deçà’, qu’il faut découvrir à travers ces relations sur l’Autre”.]. E, a esse propósito, continua a autora: “D’abord bien sûr la notion chrétienne de transsubstantiation: la conscience profonde de l’Eucharistie est très vive en ce climat de guerres de religions – les catholiques étant d’abord des ‘mange-dieu’ pour les huguenots; mais l’Eucharistie est cependant soumise à une restriction de taille, qui empêche les Européens de l’assimiler (ou à la comparer) à une anthropophagie – authentique: l’Eucharistie reste une action symbolique, et l’hostie ne sera jamais la même chose qu’une cuisse rôtie.”. Idem, *ibidem*, p. 45. Mas o clima exacerbado dos conflitos religiosos cria as condições para que, entre os protestantes, os dois ritos sejam aproximados.

se os índios do Novo Mundo eram ‘sórdidos cães’ ou ‘nobres selvagens.’”³ Tratava-se de estabelecer se o costume antropofágico seria um aspecto da natureza perversa e incivil dos índios, ou se seria um aberrante rito em homenagem aos defuntos sobre o qual se poderia edificar a verdadeira fé.

No que diz respeito à segunda característica, trata-se de observar, como fizemos de forma sintética no capítulo *O canibalismo tupinambá*, as diferentes perspectivas de leitura dessa prática por parte dos diferentes autores, católicos ou protestantes, assim como, segundo outros – diferentes? – interesses, entre religiosos, comerciantes, representantes de diferentes coroas ou estados...

Nos períodos de crise econômica, política e cultural, frequentemente surgem movimentos de restauração da ordem moral que se acredita em perigo. O primeiro objetivo dessa ação consiste em descobrir os agentes humanos considerados responsáveis pela situação. Na Europa, durante a Idade Média, sobretudo quando o equilíbrio teológico da cultura medieval entra irreversivelmente em crise, são tidos como responsáveis por esta desordem os heréticos, os endemoniados, as bruxas e, às vezes, os judeus, que, sob tortura, são obrigados a confessar crimes “cometidos”. É interessante ressaltar entre seus delitos a freqüente presença do ato de canibalismo, muitas vezes praticado em opulentos banquetes canibalescos preparados com seus próprios filhos.⁴ A analogia, evidenciada por Parrinder, entre a África colonial e a Europa medieval, demonstra como, em ambos contextos, são utilizados os mesmos símbolos de homicídio

³ ARENS, William. *The man-eating myth*, op. cit., p. 86. [“(In) uno dei più curiosi episodi della storia intellettuale europea, i più insigni dotti del paese discussero, e si riunirono in consiglio, per decidere se gli Indiani del Nuovo Mondo erano ‘sudici cani’ o ‘nobili selvaggi’.”].

⁴ Cf: PARRINDER, G. *Witchcraft: european and african*. Londres, 1963; MURRAY, Margaret. *The god of the witches*. Nova Iorque, 1970.

e canibalismo, com a finalidade de demarcar o limite extremo da degeneração humana.

Como salienta Arens, mesmo não compartilhando dos pressupostos e dos objetivos de seu trabalho,⁵ nos parece que, “o verdadeiro fenômeno universal não é a antropofagia, mas antes, a ideia de que os ‘outros’ sejam canibais. O problema substancial, em suma, já não é o do por quê os homens comem carne humana, mas por quê um grupo invariavelmente pensa que os outros o façam: não se trata, portanto, de explicar um costume observável, mas sim um aspecto particular de um sistema de pensamento global.”⁶ Nesse sistema, o canibalismo se configura como uma prática que denota a não-humanidade daqueles que a exercitam. Trata-se de relegar aqueles que se querem responsáveis por esse crime ao reino da animalidade.

Temos visto como a acusação de uma excessiva liberdade sexual ou de sodomia acompanha-se constantemente a de canibalismo. Enquanto quebra os limites estabelecidos entre parentes consanguíneos, afins ou adotivos, o canibalismo se revela como um comportamento que assume as conotações de um autêntico incesto, e por isso é interpretado como, fundamentalmente, uma prática anti-social. A acusação levantada contra os índios de não terem o tabu do incesto visa, então (novamente), a ressaltar a falta de cultura entre eles, ou a sua não pertença ao mundo da cultura.

Através do jogo desses termos, que se sustentam reciprocamente, avia-se o fortalecimento de uma ordem conceitual baseada nas diferenças: nós/eles, civil/selvagem, nobres/humildes... Trata-se

⁵ Isto é, não fazendo disso uma negação simplista da antropofagia.

⁶ ARENS, William. *The man-eating myth*, op. cit., p. 144. [“Il vero fenomeno universale non è l’antropofagia, quanto piuttosto l’idea che gli ‘altri’ siano cannibali. Il problema sostanziale, insomma, è non già perché gli uomini mangino carne umana, ma perché un gruppo invariabilmente pensi che gli altri lo facciano: non si tratta, cioè, di spiegare un costume osservabile, ma piuttosto un particolare aspetto di un sistema di pensiero globale.”].

de uma ordem que responde às fundamentais exigências de auto-identificação próprias de cada sociedade, à qual também a cultura antropológica ocidental deu muitas vezes a sua contribuição para reforçá-la.

Com esse mecanismo, portanto, a partir dos relatos de viagens, revela-se como toda uma etnologia propriamente europeia permanece como território, ainda em parte inexplorado, a ser desvendado.⁷

Dados esses pressupostos, a auto-identificação manifesta, em toda sua evidência, a necessidade de constituir a si própria através de (e em relação a) uma alteridade imbuída de proteínas simbólicas para uma cultura que pensa (e, ao mesmo tempo, constrói) a si mesma.

Essa auto-identificação significa a busca de um sentido (significação da realidade) que, como a história das religiões bem demonstrou, coincide com uma *fundação* do sentido através dos instrumentos mítico-rituais.⁸ Se “o sentido é a relação [...], [isto é,] o essencial das relações simbolizadas e efetivas entre homens pertencentes a uma determinada coletividade [...], falar do sentido significa falar do sentido social.”⁹

Ora, não nos interessa, nesta parte, ver como esse sentido social se constrói, por um lado, na relação indivíduo/coletividade – que define a identidade de classe do indivíduo (fratria, linhagem, classe de idade, clã...) – e, por outro lado, na definição de cada indivíduo através de relações simbólicas e instituídas com um determinado número de outros indivíduos.¹⁰ O que interessa aos propósitos de

⁷ COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale...* op. cit., p. 44.

⁸ Cf. a *Introdução* de nosso trabalho.

⁹ AUGÉ, Marc. *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*. Paris: Fayard, 1994. Trad. it. de A. Soldati. Milão: Anabasi, 1995. p. 51. [“(Se) il senso è la relazione (...), l'essenziale delle relazioni simbolizzate ed effettive fra uomini appartenenti a una particolare collettività (...), parlare del senso vuol dire parlare del senso sociale.”].

¹⁰ Remetemos, a esse respeito, a M. AUGÉ, op. cit., em cuja obra, como conclusão de uma análise crítica da hipótese relativista, afirma: “o sentido social se distribui portanto sobre dois eixos. Sobre o primeiro [...] se determinam as pertenças sucessivas que definem as

nosso trabalho é, sobretudo, o fato de que (e de como) “o si próprio se define através do outro do qual é intimamente o veículo” e, em consequência, de como “o outro aparece, pelo contrário, como o modelo do si próprio.”¹¹

Augé também fala de alteridade múltipla a respeito dos sistemas rituais. Ele evidencia uma “alteridade completa, a do estrangeiro ao qual são atribuídas, se for necessário, todas as taras cuja presença é negada no próprio país: no estrangeiro, que está além das fronteiras, são eventualmente projetados os fantasmas de ferocidade, de canibalismo, de não-humanidade. [...] Existe a alteridade interna, a alteridade social, que a bem dizer é consubstancial ao social definido como sistema de diferenças instituídas: o sexo, a filiação, a posição na ordem dos nascimentos, a idade... [...]. Existe, enfim, a alteridade [...] ‘íntima’ porque atravessa a pessoa de cada indivíduo. [...] O indivíduo é por definição heterogêneo. A relação está no coração da identidade. A alteridade e a identidade não são concebíveis uma sem a outra.”¹²

diferentes identidades de classe de um indivíduo. Vai do valor mais individual ao mais coletivo e do menos englobante ao mais englobante. O segundo, [...] coloca em jogo as categorias mais abstratas e relativas do si próprio e do outro, que podem ser individuais ou coletivas. [...] A atividade ritual tem por objeto principal a conjugação e o controle dessa dupla polaridade (individual/coletivo, si próprio/outro).” [“Il senso sociale si distribuisce dunque su due assi. Sul primo (...) si determinano le appartenenze successive che definiscono le diverse identità di classe di un individuo. Va dal valore più individuale al più collettivo, e dal meno inglobante al più inglobante. Il secondo (...) mette in gioco le categorie più astratte e relative del medesimo e dell’altro, che possono essere individuali o collettive. (...) L’attività rituale ha per oggetto principale la coniugazione e il controllo di questa doppia polarità (individuale/collettivo, medesimo/altro.”]. Página 53 e seguintes.

¹¹ Idem, ibidem, p. 65. [“Il medesimo si definisce attraverso l’altro di cui è intimamente il veicolo (...) l’altro appare, al contrario, come il modello del medesimo.”].

¹² Idem, ibidem, p. 162-63. [“Alterità completa, quella dello straniero al quale si attribuiscono, se occorre, tutte le tare di cui si nega la presenza nel proprio paese: sullo straniero che sta al di là delle frontiere vengono eventualmente proiettati i fantasmi di ferocia, di cannibalismo, di inumanità. (...) Vi è l’alterità interna, l’alterità sociale, che a dire il vero è consustanziale al sociale definito come sistema di differenze istituite:

Completando esse quadro, e em relação ao nosso trabalho, nós relevamos, também, uma outra importante alteridade interna que se configura, na diacronia, como aquela dos antepassados – que em sua função fundante identificam a ação cultu(r)almente significativa – e, na sincronia, como aquela dos mortos, dos não-vivos, em contraposição (identificadora) aos vivos.

* * * *

Essa(s) alteridade(s) se inscreve(m) – e, portanto, a identidade se constrói – em duas dimensões: a histórica e a espacial. Constitutiva da primeira é a relação de uma cultura com os próprios mortos e antepassados, e da segunda é a relação com a alteridade etnográfica/cultural. Vale ressaltar que “uma distância temporal [...] não pode não evocar também uma distância espacial. Os ‘outros’ no tempo evocam os ‘outros’ no espaço, e vice-versa. Se a procura dos ‘outros’ ao longo do eixo histórico e vertical (distância temporal) é constitutiva e transformativa do ‘nós’ que a realiza, a mesma coisa pode ser dita da procura dos ‘outros’ ao longo de um eixo etnográfico e horizontal (distância espacial).”¹³

É assim que, no âmbito histórico, como evidenciado por Remotti, “os gregos, os quais, com Tucídides, viam refletidos os próprios antepassados nos bárbaros [a eles] contemporâneos, tornam-se,

il sesso, la filiazione, la posizione nell’ordine delle nascite, l’età... (...). Vi è infine l’alterità (...) ‘intima’ perché attraversa la persona di ogni individuo. (...) L’individuo è per definizione composito. La relazione è al cuore dell’identità. L’alterità e l’identità non sono concepibili l’una senza l’altra.”].

¹³ REMOTTI, Francesco. *Noi, primitivi: lo specchio dell’antropologia*. Turim: Bollati Boringhieri, (1990) 2. ed.: 1992, p. 227. [“Una distanza temporale (...) non può non evocare anche una distanza spaziale. Gli ‘altri’ nel tempo richiamano gli ‘altri’ nello spazio, e viceversa. Se la ricerca degli ‘altri’ lungo un asse storico e verticale (distanza temporale) è costitutiva e trasformativa del ‘noi’ che la compie, altrettanto si può dire della ricerca degli ‘altri’ lungo un asse etnografico e orizzontale (distanza spaziale).”].

por sua vez, antepassados da civilização ocidental, e quando esta conhece os índios da América, a operação de assimilação entre gregos e índios se impõe com muita naturalidade.”¹⁴

Se esses últimos, descritos de forma negativa (sem governo, sem lei, sem autoridade...), parecem destinados a representar, de forma emblemática, a condição da barbárie, de fato, contrariamente a esta expectativa, na segunda metade do século XVIII, tornam-se os representantes dos valores e dos ideais que serão próprios da Revolução. Superada a incompatibilidade tradicional entre natureza e cultura, entre instinto e moral, tratara-se de buscar, nas sociedades indígenas, novas bases para uma nova moralidade política. O “selvagem”, que se encontra na montante da civilização, representaria essa moralidade na sua forma original. E será ela a levar o selvagem em direção à assimilação dos gregos.

De fato, já na constatação de que os índios americanos conhecem algumas figuras de chefes, os primeiros observadores começavam a trazer material para tecer essa moralidade e essa comparação/assimilação. Assim, nesta direção, Lescarbot fala desse chefe “sem caráter, sem autoridade real, que não pode nem recompensar, nem punir (...)”.¹⁵ E Lafitau se refere a uma autoridade, não totalitária, revogável a cada momento, que não pertence a ninguém.¹⁶ Portanto, todo o poder do chefe se reduz à palavra. Eis o território no qual se construirá a assimilação. Eloquência, retórica, convencimento são as

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 228. [“I Greci, i quali, con Tucidide, vedevano riflessi i propri antenati nei barbari contemporanei, diventano a loro volta antenati della civiltà occidentale, e quando questa conosce gli Indiani d’America, l’operazione di assimilazione tra Greci e Indiani si impone con molta naturalezza”].

¹⁵ LESCARBOT, Marc. *Histoire de la Nouvelle-France*. Paris, 1609. p. 268. [“(…) sans caractère, sans autorité réelle, qui ne peut ni récompenser, ni punir (...)”].

¹⁶ LAFITAU, Joseph-François. *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris, 1724.

armas e as habilidades que o chefe indígena deve possuir a fim de poder exercer aquela função.

Nesse sentido, no que diz respeito à importância atribuída à palavra, todos os viajantes insistem sobre a valorização da arte oratória entre os povos indígenas. Fala-se de “*éloquence naturelle*” e, assim como o “primitivo romântico” (que mais tarde será essencialmente um poeta), o “selvagem clássico” é, antes de mais nada, um orador. Isto porque a prática política que ele exerce, a fim de realizar a harmonia social, se reduz a um perpétuo debate do qual todos participam como iguais.

Não faltam, a esse respeito, as comparações explícitas com o – que se servem para assimilar o Selvagem ao – modelo político da idade clássica: “temos que convir que se proceda nessas Assembleias com uma sabedoria, uma maturidade, uma habilidade, eu diria mesmo ordinariamente uma probidade, que teria honrado ao Areópago de Atenas e ao Senado de Roma nos mais belos dias dessas Repúblicas. É que aí não se conduz nada com precipitação, e as grandes paixões, que têm alterado de forma tão forte a política entre os cristãos, não têm ainda, de modo algum, prevalecido, entre estes selvagens, sobre o bem público.”¹⁷ Para a maioria dos autores dessa época, mais do que uma analogia, a comparação com a Antigüidade serve para demonstrar uma verdadeira filiação. Uma Antigüidade ideal transforma a sociedade indígena em democracia em estado puro, constituída por uma igualdade perfeita e por uma rejeição do poder pessoal. Mais

¹⁷ “Il faut convenir qu’on procède dans ces Assemblées avec une sagesse, une maturité, une habilité, je dirai même communément une probité, qui aurait fait honneur à l’Aréopage d’Athènes, et au Sénat de Rome dans les plus beaux jours de ces Républiques. C’est qu’on n’y conduit rien avec précipitation, et que les grandes passions, qui ont si fort altéré la politique, même parmi les Chrétiens, n’ont point encore prévalu dans ces Sauvages sur le bien public.” CHARLEVOIX, Pierre François Xavier. *Histoire et description de la Nouvelle-France: avec le journal historique d’un voyage fait par ordre du roi dans l’Amérique septentrionale*. Paris, 1774. p. 269-70.

ainda, o “selvagem” rejeita, não somente o poder pessoal, mas, até mesmo, o poder em si.

Contrariamente ao que acontece na Europa – onde, a fim de evitar a prevaricação do *homo homini lupus* segundo a teoria de Hobbes, eventualmente o poder se configura como possibilidade de atenuar uma infelicidade naturalmente dada –, não é o poder, mas sua ausência, que torna os “selvagens” felizes. Desde os *Discours*, de Rousseau, e a *Histoire des deux Indes*, de Diderot, “depois de ter-se visto que as instituições sociais não resultam nem das necessidades da natureza, nem dos dogmas da religião, pois numerosos povos viveram de forma independente e sem culto, descobriram-se os vícios da moral e da legislação no estabelecimento das sociedades. Percebeu-se que estes males originários vinham dos fundadores e dos legisladores, que, na maior parte, tinham criado a polícia para sua própria utilidade, ou cuja sábia visão de justiça e de bem público tinha sido pervertida pela ambição de seus sucessores, e pela alteração dos tempos e dos costumes.”¹⁸ Esses *maux originels* correspondem, portanto, à aparição, entre as sociedades humanas (europeias), de um fenômeno bem particular, radicalmente estranho às formas de associação “primitivas”, que nós reconhecemos, mais do que na sociedade, no Estado.

Preparado pelas “belas leis naturais” de Montaigne – pela significação que sua cultura humanista faz explodir (cria) nelas – e retomado, no começo do século XVIII, por Vico – em sua peculiaríssima perspectiva, através da imagem de uma ‘inumaníssima

¹⁸ “(...) depuis qu’on a vu que les institutions sociales ne dérivent ni des besoins de la nature, ni des dogmes de la religion, puisque des peuples innombrables vivaient indépendants et sans culte, on a découvert les vices de la morale et de la législation dans l’établissement des sociétés. On a senti que ces maux originels venaient des fondateurs et des législateurs, qui, la plupart, avaient créé la police pour leur utilité propre, ou dont les sages vues de justice et de bien public avaient été perverties par l’ambition de leurs successeurs, et par l’altération des temps et des mœurs.”. MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Lettres persanes*. In: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard. Tomo I, p. 153.

humanidade’ que conserva em si uma migalha da perfeição originária¹⁹ –, este percurso ocidental constrói uma utopia, chave da leitura de um imaginário antropológico,²⁰ que se oferece (e, portanto, constitui a própria Antropologia) como busca de um modelo humano. Nessa direção, “utopia e primitivismo se desenvolvem com a Renascença de uma tradição antiga da qual serão, ambos, fortemente tributários.”²¹ Encontramos, mais uma vez, uma mediação da Antiguidade que se oferece como “uma maneira de reabsorver a inadmissibilidade da descoberta no quadro referencial do conhecido [...]. Ela constitui, no melhor dos casos, uma estratégia, sem dúvida inconsciente, para negar o primitivo naquilo que este apresenta de mais inadmissível para a consciência europeia. Ela é, também, juntamente com o gênero literário do relato de viagem, mas em um sentido muito diferente, o principal instrumento de aproximação entre utopia e primitivismo.”²²

É a aproximação que ecoa, por exemplo, na França – entre os séculos XVII e XVIII – nas obras citadas de Lescarbot, Lafitau, Fontenelle, Charlevoix, Rousseau, Montesquieu, Diderot e que, através desses autores, influenciará de veras o debate “dos filósofos das luzes.”²³

¹⁹ Cf. nosso capítulo *O canibalismo tupinambá*.

²⁰ Não, por isso, menos real, se levarmos em consideração o quanto foi analisado (mesmo que brevemente) no começo do capítulo *Mundus Novus: a descoberta e a construção*.

²¹ MAROUBY, Christian. *Utopie et primitivisme: essai sur l’imaginaire anthropologique à l’âge classique*. Paris: Seuil, 1990. p. 26. [“Utopie et primitivisme héritent avec la Renaissance d’une tradition antique dont ils seront tous deux fortement tributaires.”].

²² Idem, *ibidem*, p. 27.

²³ A respeito da problemática levantada pela aproximação utopia/primitivismo no século XVIII, veja-se a obra, citada, de Christian Marouby, *Utopie et primitivisme*, que, partindo da *Utopia* de Thomas More, analisa a importância que teve no debate filosófico desencadeado – mesmo que por premissas radicalmente diferentes acerca do que constitui a condição natural do homem – pelo *Leviatã*, de Hobbes e o *Emílio*, de Rousseau, até chegar à tradição do pensamento liberal.

No sentido de permitir a absorção de uma alteridade, de outra forma inalcançável – pelo menos enquanto “humanidade” – o “selvagem” encontra-se reinscrito dentro do (e ao mesmo tempo contribui para reinscrever, problematizar, modificar, o) panorama cultural ocidental. Nessa perspectiva, “os ‘outros’ da etnografia [...] constituem, portanto, um ‘espelho’ para entrever algo de ‘nós’, o nosso passado. Os ‘outros’, assim longe e diferentes no espaço, não nos são, no fundo, totalmente estranhos: estão lá para nos lembrar de nosso passado, exatamente como o nosso passado recai sobre estes ‘outros’, fornecendo modelos de interpretação da sua alteridade.”²⁴ Dessa maneira o outro é, muitas vezes, “inventado”²⁵ – mas, vale a pena pensar, também: não acontece, talvez, o mesmo com os mortos e antepassados? – a fim de se constituir como fundamento da construção do nós.

Assim, a redução drástica da distância horizontal ocorrida nesse processo de assimilação da alteridade faz com que esses outros não sejam mais totalmente outros. Trata-se de um processo metabólico no qual a assimilação se configura como um *ad-similare*, isto é, um tornar igual a si mesmo, fazendo com que as ‘substâncias’ que o organismo (identidade) absorve do ambiente externo sofram modificações ‘químicas’ (culturais), perdendo sua identidade e adquirindo a identidade do organismo assimilador.²⁶ Como no processo digestivo,

²⁴ REMOTTI, Francesco. *Noi, primitivi*, op. cit., p. 229. [“Gli ‘altri’ dell’etnografia (...) costituiscono dunque uno ‘specchio’ per intravedere qualcosa del ‘noi’, il nostro passato. Gli ‘altri’, spazialmente così lontani e diversi, non ci sono poi del tutto estranei: sono lì a ricordarci il nostro passato, esattamente come il nostro passato si riversa su questi ‘altri’, fornendo modelli di interpretazione della loro alterità.”].

²⁵ Em uma acepção latina do termo (*inventio*) que, apesar das dificuldades que apresenta, para nós (hoje) entendermos sua significação dentro da perspectiva da retórica antiga, poderíamos, simplificando muito, dizer que não contempla (nunca) uma invenção *ex-novo* mas se configura, pelo contrário, quase como uma “reinvenção”, uma “reinscrição”.

²⁶ Processo, porém, que às vezes configura também um ‘tornar-se semelhante’ do organismo que absorve aquilo que é absorvido. Veja, por exemplo, o processo da leitura (“informação

a alteridade assimilada constitui uma das fontes inesgotáveis de nossa identidade: porém, o corpo que assimila não permanece idêntico a si mesmo: o “nós”, portanto, perde a sua estabilidade no momento exato em que ultrapassa os confins seguros e estabelecidos da ordenação classificatória, caracterizada pela sua vocação à estabilidade.

Isso permite entender o fato de o “outro” aparecer, por exemplo, segundo Paula Montero, “domesticado pelo filtro do olhar dos viajantes, [porque] suprime-se imediatamente o estranhamento que a alteridade produz, reduzindo-a às chaves familiares de nossa cultura.”²⁷ E, continua, “se, no interior da pesquisa antropológica, a diversidade aponta para a diferença de lógicas culturais cujos mecanismos é preciso compreender, no interior do discurso político ela se torna desigualdade social a combater (privação, injustiça, violência) e, ironicamente, pela construção de uma nova unidade – o índio, cuja existência viva e destoante, é a demonstração mais clara da falácia da nação.”²⁸

Da mesma forma, E. Leach, no momento em que confessa sua “atitude negativa em relação ao estudo antropológico direto da sociedade de cada um”, afirma que “os mais importantes pontos de vista dos antropólogos resultam da introspeção. A justificação erudita para se referir ao estudo dos ‘outros’ em vez de ‘nós próprios’ é que, embora comecemos por classificar os outros como exóticos, acabamos por reconhecer nas suas ‘peculiaridades’ um espelho de nós próprios.”²⁹ Assim, como no eixo horizontal do espaço se constitui a alteridade etnológica, no eixo vertical do tempo encontramos uma

pelo livro”) analisado por Michel de CERTEAU em *L’Invention du quotidien – 1. Arts de faire*, op. cit., p. 260 e seg.

²⁷ MONTERO, Paula (Org.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 364.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 373-374.

²⁹ LEACH, Edmund. *Social anthropology*, 1982; trad. port. de M. C. Fontes. *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 122.

alteridade que gostaríamos de definir como paradigmática. “A ficção histórica fornece uma montagem cronológica para o tempo e espaço de experiência comum, mas, além disso, ao mostrar o contraste das possibilidades, proporciona uma análise racional das regras e convenções complexas que caracterizam a ‘nossa’ maneira particular de fazer as coisas. Em alguns casos, o conteúdo da história pode implicar uma total hierarquia de discriminações: a diferença entre ‘nós’ e os ‘outros’, entre amigos e inimigos, vizinhos conhecidos e estranhos desconhecidos, deuses e homens, homens e animais, animais ‘reais’ e monstros etc.”³⁰

Ora, é claro que o conceito de unidade da espécie humana torna-se possível (pensável) na medida em que não existam mais cantos de mundo a serem descobertos, lugares de uma geografia do imaginário que possam alimentar alteridades no plano espacial. Essa unidade não teria sido pensável, como vimos no capítulo *Mundus Novus* nem na Antigüidade nem na Idade Média.

A possibilidade de pensar a espécie humana como unidade torna possível a pretensão de uma explicação racional da razão ou “desrazão” dos “outros”. É assim que, se o encontro entre Razão (ocidental) e Diferença (o outro) “pode produzir resultados variados”, parece tornar-se evidente o que foi evidenciado por Goldman, isto é, “que a razão ocidental, manipulada neste caso pelo antropólogo, simplesmente digira a razão do outro (o que pode ser feito considerando-a uma forma apenas involuída da primeira ou projetando-a inteiramente para fora do campo do razoável), nada terá sido de fato alterado. A diferença, reduzida a simples aparência ou a mero objeto, não terá servido para nada além de nutrir o apetite, bastante considerável, da nossa própria razão.”³¹ Trata-se, mais uma vez,

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 59.

³¹ GOLDMAN, Márcio. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho, 1994. p. 4

de um “outro inventado” a fim de refundar nossa identidade, para defender-se de sua possível alteração.

Resta ver se (e este é o grande esforço da Antropologia contemporânea) é possível passar do “discurso sobre” para o “diálogo com”, sem que isso signifique que “a razão ocidental pode se transformar [...] apenas para melhor saciar seu apetite canibal.”³²

Mas, se a ‘pensabilidade’ dessa unidade da espécie humana aproxima a alteridade etnológica (eixo horizontal), com o risco de reduzi-la em função do apetite ecumênico-ocidental, permanece ainda, muitas vezes inobservadamente, em toda sua diferença/alteridade, a dimensão temporal (eixo vertical). À alteridade interna – diacrônica, dos antepassados, sincrônica, dos mortos –, de que falamos acima, devemos, sem dúvida, juntar, a esse respeito, aquela das divindades.

* * * *

Se ultrapassar os limites da cultura (isto é, da humanidade) significa penetrar na ausência de cultura e tornar-se não-humano – ou fera que pode bem representar-se como comida para outros animais –, reafirma-se, dessa forma, que a viagem para o selvagem *mundo diferente* vem assumindo a função de revalorizar *este mundo* e de afirmar a segurança oferecida pela civilização, que só pode ser aquela ocidental.³³ O canibal pode, portanto, representar também “o outro demasiadamente parecido ao si mesmo, espelho onde recusa a se contemplar. A monstrosidade do Selvagem: um esforço desesperado de estabelecer a qualquer preço a diferença.”³⁴

³² Idem, ibidem, p. 04. Esse “diálogo que realmente nos transforma” é o que, ao longo de seu trabalho, Goldman tenta encontrar na obra de Lévy-Bruhl.

³³ SCARPI, Paolo. *La fuga e il ritorno*, op. cit., p. 153.

³⁴ COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale...*, op. cit., p. 46. [“L’autre trop semblable à soi, miroir où l’on refuse de se contempler. La monstrosité du Sauvage: un effort désespéré d’établir à tout prix la différence.”].

O estabelecimento dessas fronteiras levantou, na perspectiva antropológica, uma série de problemas que, muitas vezes, repercorreram as análises mais perspicazes já colocadas por alguns observadores do fenômeno. Assim, por exemplo, a tese levantada por Pierre Clastres sobre a função própria da guerra nas sociedades tradicionais brasileiras³⁵ retoma, com os devidos ajustamentos, a tese de Léry feita própria por Montaigne. Para Clastres, nessas sociedades tradicionais a guerra tem a função de reforçar e conservar a autonomia política de cada comunidade territorial. Tratar-se-ia, portanto, de fundar, ou refundar constantemente, a identidade do grupo territorial. De fato, segundo o autor, essas mesmas comunidades partilham uma mesma cultura e os diferentes grupos não se consideram como estrangeiros. Portanto, a fim de evitar que relações amistosas e casamentos entre os diferentes grupos possam cancelar as diferenciações entre as comunidades territoriais, elas se vêm obrigadas a tornar-se “sociedades para a guerra”. Cada grupo precisa do outro para definir a si mesmo e, por isso, a vitória nunca é definitiva. Isso indica que a guerra não nasce *por causa da alteridade*, mas *cria a alteridade* e o inimigo é no início sempre um igual. O estrangeiro representa, portanto, o elemento intermediário com respeito à alteridade radical, isto é, aos seres não-humanos aos quais não se faz guerra, mas, melhor, se caça.

Quanto à relação “igualdade-guerra-alteridade”, evidenciada por Clastres, não nos parece pertinente a crítica de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro que – não é dado saber onde nem como [pois os autores não explicam] – vêm nela um não-reconhecimento da coextensividade entre guerra e sociedade nas culturas tupi.³⁶

Não negamos a necessidade, levantada pelos dois autores, de ler, analisar e interpretar tanto a guerra quanto a sociedade como

³⁵ CLASTRES, Pierre. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, 1980. Capítulo XI (*Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*). Página 171 e seguintes.

³⁶ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e temporalidade: os Tupinambás*, op. cit., p. 56-78. [Citamos a p.76].

coextensivas, porém, segundo o *nosso* entendimento do termo, confessamos não estar claro [no que se refere às suas características, esboçadas no artigo citado] em que consiste a ideia, vaga e indeterminada, de memória [entendida como retorno que se aproximaria àquela de uma *aletheia* grega (*sic*)] ou aquela de uma criação e produção instituintes, opostas a uma recuperação ou “reprodução” social. E, mesmo achando-as mal definidas e, portanto, analisadas, nos parece que essas ideias possam ser, talvez [mas de que forma?], oponíveis a um, às vezes, estrito funcionalismo do próprio Florestan Fernandes. Não nos parece, contudo, terem sentido [crítico] quanto a análise de Pierre Clastres, pelo menos em relação ao percurso delineado na seqüência igualdade-guerra-alteridade. E se, por acaso, pudessem sê-lo, então deveriam poder opor-se [coextensivamente] também à tese de Lévi-Strauss que, partindo do pressuposto exatamente contrário ao defendido por Clastres, constituiria, também e necessariamente, a colocação de uma relação meios/fins, que não conseguimos entrever.

De fato, a tese de Clastres contrasta com a de Lévi-Strauss, que interpreta as guerras como formas de troca. Assim como o comércio e os casamentos, a guerra teria a função de estabelecer uma aproximação entre homens que, de outra maneira, permaneceriam estrangeiros. Se para Clastres a guerra cria a “estranheza”, para Lévi-Strauss essa existiria originariamente.³⁷ Mas, apesar da total contraposição de perspectivas, é importante relevarmos se, tanto em um como em outro caso, a guerra não se constituiria, de qualquer maneira, como uma criação e uma produção cultural? Mesmo encontrando-se, respectivamente, em um processo invertido, não se trataria de uma coextensividade, mais do que de um funcionalismo? E, ainda, não deveríamos, talvez, fazer a distinção, antes de mais nada, entre um

³⁷ Ver DUPONT, Florence. Un simile che la guerra ‘giusta’ rende ‘altro’: lo straniero (hostis) nella Roma arcaica. *Apud*: BETTINI, Maurizio (Org.). *Lo straniero, ovvero l’identità culturale a confronto*. Roma/Bari: Laterza, 1992

momento de fundação cultural (instituinte) da antropofagia e um momento de ritualização do mecanismo da vingança?

De qualquer forma, as alianças matrimônias ou a conflitualidade semi-permanente representariam os dois tipos de relações sintetizadas pela alternativa proposta por Tylor: “casar-se fora ou ser morto fora”. Como analisa Scarduelli, em relação às sociedades tradicionais indonésias, “em ambos os casos a alteridade se configurava como essencial à reprodução da comunidade, porque se a troca das mulheres assegurava a reprodução social, os troféus constituídos pelas cabeças cortadas dos inimigos, utilizados como componentes essenciais das atividades rituais, concorriam à reprodução simbólica da comunidade.”³⁸ Nessa perspectiva, tanto as alianças matrimônias quanto as relações de conflitualidade tornam-se a reiteração da imagem da alteridade no mesmo momento em que manifestam a exigência de neutralizar a ameaça do estranho através de sua incorporação simbólica.

As representações da alteridade nos mostram, contudo, um *continuum* que se estende do mais símile e perfeito até o mais estranho e imperfeito. Desde a lógica aristotélica identificava-se esse processo que, partindo do homem, produto puro, passava pela maior imperfeição do ser feminino, para chegar, após ter sofrido uma série de “acidentes” genéticos, à monstruosidade. Os monstros representam a estranheza mais absoluta e são utilizados, por parte de cada cultura, para ordenar, em um sistema, os diferentes tipos de estranheza. Essa se diferencia de acordo com as diversificadas formas nas quais se identifica: aqueles com os quais um determinado indivíduo se casa e/ou

³⁸ SCARDUELLI, Pietro. La figura dello straniero nelle società tradizionali dell’Indonesia. *Apud*: BETTINI, Maurizio (Org.). *Lo straniero, ovvero l’identità culturale a confronto*. Bari, Laterza, 1992. p. 129. [“In entrambi i casi l’alterità si configurava come essenziale alla riproduzione della comunità, perché se lo scambio delle donne assicurava la riproduzione sociale, i trofei costituiti dalle teste tagliate ai nemici, utilizzati come componenti essenziali delle attività rituali, concorrevano alla riproduzione simbolica della comunità.”]. Confrontar, também, as páginas 127-36.

aos quais move guerra, conforme regras determinadas;³⁹ os bárbaros que não respeitam as regras e, enfim, até mesmo os monstros e as representações não-humanas.

Estranheza e identidade determinam-se, portanto, reciprocamente. A identidade funda-se numa relação de oposição e, conseqüentemente, no ato de pôr em questão os próprios limites. A exclusão do “outro” permite a identificação da mesma maneira que a diferenciação se constrói através da inclusão e da superação do limite.

* * * *

De qualquer modo, se uma identidade se define ontologicamente através dos limites, torna-se significativo que esses sejam constituídos (criados) através das imagens do canibalismo, do incesto e da bruxaria.⁴⁰

Se existe uma “lógica propriamente simbólica da distinção – em que existir não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença – qualquer unificação que *assimile* aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra.”⁴¹

Uma profunda “lógica simbólica da distinção” (tanto mais profunda quanto mais inconsciente), como já antecipamos, é representada pela ação (práticas, alimentos/objetos, instrumentos) do comer,

³⁹ DUPONT, Florence. *op. cit.*, p. 111-13.

⁴⁰ COPET-ROUGIER, Elisabeth. L'altro, l'altro dell' altro e l'altro da sé: rappresentazioni della stregoneria, del cannibalismo e dell'incesto. *Apud*: BETTINI, Maurizio (Org.). *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*. Bari, Laterza, 1992. p. 155-74.

⁴¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. port. de Fernando Tomaz. Lisboa, Difel, 1989. p. 129. [Sem referência ao original francês].

ação que, na sua modalidade ativa ou passiva, combina, reiteramos, as imagens do canibalismo, do incesto e da bruxaria. Ação de comer que, no fundo, como já vimos, revela “uma economia do simbólico que é irredutível à economia.”⁴²

⁴² Idem, *ibidem*.



O CÓDIGO ALIMENTAR (*Etiqueta*)

“[...] e, come i piacevoli modi e gentili hanno forza di eccitare la benivolenza di coloro co’ quali noi viviamo, così per lo contrario i zotichi e rozzi incitano altrui ad odio ed a disprezzo di noi. Per la qual cosa, quantunque niuna pena abbiano ordinata le leggi alla spiacevolezza ed alla rozzezza de’ costumi [...], noi veggiamo nondimeno che la natura istessa ce ne castiga con aspra disciplina, privandoci per questa cagione del consorzio e della benivolenza degli uomini...”

(Galateo, Giovanni Della Casa, 1552-55)

“[...] la condizione umana ricerca che per conservar l’individuo, si faccia una continua trasmutazione del mangiare e del bere nella natura del corpo che si nutrisce, anzi, in ogni minima parte di quello; chiara cosa è che più agevolmente e più proporzionalmente si farà questo cambio, quando la cosa che si prende, sarà conforme, somigliante o almeno poco dissimile dalla natura di chi la riceve; essendo che nelle cose, che hanno conformità e (come si dice) simbolo, è molto più facile il passaggio e la mutazione.”

*(Trattato della natura de’ cibi e del bere.
Baldassar Pisanelli, 1587)*

“Je mange, donc je suis”.

(Título da obra de G. Apfeldorfer, 1991)

SINTAXE ALIMENTAR E SISTEMAS SIMBÓLICOS

Com os quatro volumes de *Mythologique* – de *Le Cru et le Cuit*, passando por *Du Miel aux Cendres* e *L'Origine des Manières de Table*, até chegar a *L'Homme Nu* – baseados, principalmente, em dados etnográficos da América indígena, Lévi-Strauss tentou desenvolver uma forma de análise a respeito de cozinhas determinadas, com suas escolhas, suas interdições e seu discurso (mito-lógico). Levando em consideração o que é tido por comestível, as maneiras de preparar e consumir os alimentos, assim como as representações dos processos de digestão e de eliminação, ele desenvolveu um paralelismo (básico para seu estruturalismo antropológico) entre a lógica das qualidades sensíveis, a lógica das formas e a lógica das proposições.¹ Dessa maneira, a cozinha se configura como “uma linguagem segundo a qual cada sociedade codifica mensagens que lhe permitem significar pelo menos uma parte daquilo que ela é,”² isto é, “uma linguagem segundo a qual ela traduz inconscientemente a sua estrutura.”³

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'origine des manières de tables*. Paris: Plon, 1968. p. 388.

² Idem, *Du miel aux cendres*. Paris: Plon, 1967, p. 276. [“Un langage dans lequel chaque société code des messages qui lui permettent de signifier au moins une partie de ce qu'elle est.”].

³ Idem, *L'origine des manières de tables*, op. cit., p. 411. [“Un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure.”].

Baseando-se em *La Distinction* das condutas e das preferências, em relação à alimentação, à roupa, à música etc., Bourdieu referiu essa distinção ao gosto individual que não deixa de ser reconhecido pela, e ao mesmo tempo estar ligado à, estratificação social. “Desta forma, os espaços das preferências alimentares, de vestuário, cosméticas, se organizam segundo a mesma estrutura fundamental, aquela do espaço social, determinado pelo volume e pela estrutura do capital. A fim de construir de forma completa o espaço dos estilos de vida dentro dos quais se definem as consumações culturais, será necessário estabelecer, por cada classe e fração de classe, isto é, por cada uma das configurações do capital, a *fórmula geradora* do hábito que retraduz num *estilo de vida* particular as necessidades e as facilidades características desta classe de condição de existência (relativamente) homogênea (...).”⁴ Nessa ótica, enquanto possuidor de um capital (real ou simbólico) que pode ser modificado segundo proporções limitadas (dependendo das estratégias da mobilidade social), a cada indivíduo é destinada uma posição de classe.

Baseada no postulado de uma homologia termo a termo entre grupos sociais e condutas (ou preferências), uma tal interpretação nos apresenta uma sociedade imóvel caracterizada por uma estratificação demasiadamente marcada em classes e subclasses fortemente hierarquizadas. Definido por sua posição (rígida) na hierarquia, cada grupo acaba atuando uma circulação *obligée* num “conjunto de

⁴ BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minit, 1979. p. 230. [“Ainsi, les espaces des préférences alimentaires, vestimentaires, cosmétiques, s’organisent selon la même structure fondamentale, celle de l’espace social déterminé par le volume et la structure du capital. Pour construire complètement l’espace des styles de vie à l’intérieur desquels se définissent les consommations culturelles, il faudrait établir, pour chaque classe et fraction de classe, c’est-à-dire pour chacune des configurations du capital, la *formule génératrice* de l’habitus qui retraduit dans un *style de vie* particulier les nécessités et les facilités caractéristiques de cette classe de conditions d’existence (relativement) homogènes (...)”].

escolhas já todas preparadas, de possíveis objetivamente instituídos.”⁵ Nesta perspectiva, as práticas alimentares se configuram tão imóveis quanto as outras, ou talvez mais, estando ligadas ao mundo materno da infância e, por ele, condicionadas.⁶

Ora, se o esquema proposto por Bourdieu assume este aspecto extremamente rígido e estático, é um fato que a ação de comer não representa uma simples necessidade fisiológica, mas constitui-se como uma relação pessoa/mundo, fortemente marcada por outros valores. Essencialidade de uma ação, mais do que de um bem, que se torna, necessariamente, um paradigma cultural fundamental para (auto) representar os valores culturais próprios dos grupos humanos que os codificam. Essencialidade e pólo de uma valorização/representação cultural que é compartilhada estrita e representativamente com outro bem que, a despeito de sua “naturalidade”, assume uma fundamental “resemantização” cultural: as mulheres. Lévi-Strauss começou a entrever o primeiro através de seu paralelismo com este último: “não são apenas as mulheres cuja distribuição o grupo controla, mas também todo um conjunto de valores, dos quais o mais facilmente observável é o alimento. Ora, o alimento não é somente um outro bem, e sem dúvida o mais essencial. Entre as mulheres e o alimento existe um inteiro sistema de relações, reais ou simbólicas, cuja natureza só pode ser extraída progressivamente, mas cuja apreensão, mesmo superficial, basta para fundar esta aproximação.”⁷

⁵ Idem, *ibidem*, p. 231. [“Ensemble de choix tout préparés, de possibles objectivement institués.”].

⁶ Idem, *ibidem*, p. 85-86.

⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947. Trad. port de M. Ferreira. São Paulo: Vozes, 1976, p. 73.

Se, portanto, “o pensamento primitivo é unanime em proclamar que ‘a comida é coisa para ser dividida,’”⁸ aparece evidente como, “as trocas matrimoniais e as trocas econômicas [dentro das quais nós destacamos a comida] formam, no espírito do indígena, parte integrante de um sistema fundamental de reciprocidade.”⁹ Toda a obra sobre o sistema elementar de parentesco de Lévi-Strauss evidencia claramente esse aspecto. Sucessivamente, dentro da perspectiva de seu novo trabalho (*Mythologique*) ao qual nós nos referimos, o antropólogo francês faz emergir a correlação/correspondência (mito-lógica) de significados entre o aspecto alimentar e o sexual, relevando como, da mesma forma que em outras partes do mundo, as línguas sul-americanas denotam uma estrita ligação entre ambos.¹⁰

Nesse sentido, um exemplo significativo, e já clássico, é representado pela própria língua portuguesa (brasileira), na qual o verbo “comer” expressa dupla caracterização: alimentar e sexual. Igualmente, na mesma direção, de uma mulher bela [principalmente, mas a expressão é também usada em referência aos homens] se diz que é “boa” (bonita) ou “gostosa”: termos – é preciso ressaltá-los? – profundamente ligados ao aspecto alimentar.

⁸ E aqui vale lembrar, por exemplo, como paralelamente “comer, em toda a civilização grega, é primeiramente partilhar e dividir. O comer solene, sacrificial, se diz em grego “*dais*”, festim, banquete, mas enquanto figura de partilha (*daiein*, dividir, repartir). Partilha e divisão igual: os banquetes em partes iguais são os ‘festins dos deuses’ (...).” DETIENNE, Marcel. Os deuses no prazer da cidade, *apud*: G. SISSA e M. DETIENNE. *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris: Hachette, 1989. Trad. port. de Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 208.

⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 73.

¹⁰ Cf., por exemplo, LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964; trad. port. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 316-20. Veja-se, também, as análises ao longo dos capítulos *Peça cromática* (p. 245-68) e *Divertimento sobre um tema popular* (p. 271-84)]

De fato, as condutas alimentares têm uma função fundante, no que diz respeito à “proximidade íntima, corporal e afetiva, com as práticas amorosas. [...] nós comemos com a nossa boca, orifício corporal cujas partes (lábios, [língua], dentes, mucosas internas) e funções (saborear, tocar, lambe, acariciar, roçar, salivar, mastigar, engolir) intervêm em alto grau na relação amorosa. Come-se para nutrir o próprio corpo, desenvolvê-lo, construí-lo ou transformá-lo segundo a própria imagem e o próprio desejo: cada um constitui seu regime alimentar para embelezar, purificar, preparar-se para agradar: escolhe-se o alimento para o companheiro para conformar o seu corpo ao nosso desejo dele, para torná-lo mais forte, esbelto ou gordo, delicado ou musculoso.”¹¹

E se, portanto, no amor reside uma projeção da devoração, se nele, muitas vezes, encontramos a imagem da assimilação (canibal) do outro para aliviar uma nostalgia – que amiúde se constitui, ela mesma, como um vazio, quase uma “fome” – para alcançar uma impossível fusão identificatória, “amar o outro, desejá-lo, é alimentar-se e ao mesmo tempo saciar a própria fome simbólica à qual a fome real ou biológica tem cedido o lugar.”¹² Nessa mesma direção, Lévi-Strauss evidenciou o paralelo (lingüístico e simbólico), presente em um mito africano, entre ‘*faire-la-cuisine*’ (cozinhar) e fazer amor. Aqui, “colocar madeira no fogo é copular. As pedras da fogueira são nádegas, a panela, a vagina, e a colher, o pênis.”¹³ E, numa despreziosa, pequena obra literária, o escritor espanhol Manuel Montalbán pôde brincar a respeito de uma “moral hedonista” na

¹¹ GIARD, Luce. *Faire-la-Cuisine*. Apud: CERTEAU, M. de; GIARD, L.; MAYOL, P. *L'invention du quotidien*. 2. *Habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard, 1994; Trad. port. de E. F. Alves e Lúcia E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 264.

¹² CHATELET, Noëlle. *Le corps à corps culinaire*. Paris: Seuil, 1977. p. 155. [“Aimer l’autre, le désirer, c’est s’en repaître et du même coup assouvir sa faim, une faim symbolique à laquelle la faim réelle ou biologique a cédé le pas.”].

¹³ LÉVI-STRAUSS. *Le cru et le cuit*. op. cit., p. 281. [Na nota de rodapé].

qual é preciso apreender a “somar ou combinar dois prazeres assim definitivos como o comer e fazer bem amor” e, também, é necessário “conceber o comer em companhia como uma situação afrodisíaca por si mesma”, na qual, enfim, como em todos os processos fortemente ritualizados, “a cozinha instrumentalizada à sexualidade deve ter [gozar de] seu justo tempo à mesa, nem mais nem menos.”¹⁴

Assim, da mesma forma, adquire todo seu sentido, expresso emblematicamente na bela escolha do título, o filme brasileiro *Como era Gostoso meu Francês*, que trata ao mesmo tempo da prática antropofágica ritual, sem deixar de lado a evocação de uma “[...] experiência secular [...], como ele era gostoso [o prisioneiro francês] e se deixava devorar ternamente.”¹⁵

* * * *

Mas, quer uma determinada prática alimentar evoque, como nesse último exemplo, uma atração, um desejo que diz respeito a uma proximidade íntima com práticas amorosas, quer, como vimos antes, esteja fortemente determinada por uma homologia entre grupos sociais e condutas (preferências), ou quer esteja condicionada por uma memória que se configura, como sempre, novamente reconstruída (re-alimentada) em seus gostos, em sua ritualidade, em suas cores e em seus cheiros, trata-se de um processo tão fortemente culturalizado que não podemos deixar de historicizar, para captá-lo, com suas representações.

¹⁴ MONTALBÁN, Manuel Vázquez. *Recetas inmorales*, 1988. [Trad. it. de Hado Lyria. Milão: Feltrinelli, 1996. p. 07-13. “Sommare o combinare due piaceri così definitivi come il mangiare bene e far bene l’amore. (...) concepire il mangiare in compagnia come una situazione afrodisiaca di per sé (...). La cucina strumentalizzata alla sessualità deve avere il suo giusto tempo a tavola, né più né meno.”].

¹⁵ GIARD, Luce. *Faire-la-cuisine. L’invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*, op. cit., p. 264-65.

Lévi-Strauss constata, ainda, como “o casamento, na maioria das sociedades primitivas (como também, mas em grau menor, nas classes rurais de nossa sociedade)”, se destaca por sua importância “não erótica, mas econômica”. E isso porque “a satisfação das necessidades econômicas repousa inteiramente sobre a sociedade conjugal e sobre a divisão do trabalho entre os sexos”. Aqui é importante observar que a integralidade e, sobretudo, a regularidade da alimentação “depende, por conseguinte, desta verdadeira ‘cooperativa de produção’ que constitui uma família.”¹⁶ Integralidade e regularidade que, numa sociedade indígena – que vive segundo o ritmo alternado da abundância e da carestia, inanição e saciedade –, associa, quase que necessariamente, a sorte do homem farto (do ponto de vista da alimentação) àquela do homem amado (farto sexualmente).¹⁷

Trata-se, também, de uma integralidade e regularidade que devem ser construídas (e controladas) ritualmente. Assim, por exemplo, na tradição mitológica do mundo grego resulta de grande interesse ver como ao pica-pau é atribuída “a dupla função do pássaro no qual se transforma o ‘herói’ transgressivo, por ter infringido os vínculos de parentesco, por um lado, e do fiador, sob o aspecto humano, do equilíbrio familiar, por outro, ótimo pai e marido fiel, intérprete da vontade divina.” O que vem a constituir ‘romances familiares’ opostos e especulares dos quais emerge um modelo de como *não devem* e de como *devem ser* as atitudes entre os componentes de uma família.”¹⁸ É fascinante o complexo *corpus* mítico (os itinerários) que Paolo Scarpi

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. op. cit., p. 79.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 76.

¹⁸ SCARPI, Paolo. *Il picchio e il codice delle api: itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell’antica Grecia*. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene. Pádua: Bloom, 1984. p. 18. [“Il duplice ruolo dell’uccello in cui si tramuta l’eroe’ trasgressivo per aver infranto i vincoli di parentela, da una parte, e del garante in vesti umane dell’equilibrio familiare, dall’altra, ottimo padre e marito fedele, interprete della volontà divina. (...) ‘romanzi familiari’ opposti e speculari da cui emerge un modello di come *non devono* e come *devono essere* gli atteggiamenti tra i componenti di una famiglia.”].

desvenda em seu sistema de oposições (estruturais), ligado, de um lado, à relação entre os Mistérios de Elêusis e a cidade de Atenas e, de outro, a um “código das abelhas” que, em conexão com as mais profundas tradições míticas, emerge como modelo exemplar, “sobrevvalorizado através de um jogo especular, [partindo] do qual o espaço da transgressão era contraposto ao da ordem, [e que] colocado na realidade histórica aparece em última instância como um microcosmo sociológico e antropológico.”¹⁹

Além da tradição mitológica, também no pensamento grego aparece, de forma manifesta, a associação entre alimento e sexualidade.²⁰ Nessa tradição de pensamento, a metáfora da abelha aparece como término implícito, “paradigma de uma lei nunca expressa pela qual era condicionada a vida familiar”. Ela aponta, portanto, para “uma moral comum e uma lei que através dela [da abelha] reconduzem aos itinerários míticos do *Idealtypus* da família, onde a transgressão traduzia numa dimensão não-humana, quase uma regressão na escala animal, aquele que tinha infringido aquela lei.”²¹

Tratar-se-ia, então, da constituição de uma alternativa entre escolha cultural e anticultural que se repropõe numa escolha entre ser homem ou besta, alternativa na qual o pensamento grego percebia o perigo de uma bestialidade como reiteradamente ameaçadora e como produto de um excesso (*hibris*), neste caso sexual e alimentar (de forma especular). E, ainda neste caso, “excesso” e “justa medida”

¹⁹ Idem, *ibidem*. p. 160. [“Sopravalutato attraverso un gioco speculare dal quale lo spazio della trasgressione era contrapposto a quello dell’ordine, [e che] calato nella realtà storica appare in ultima istanza come microcosmo sociologico e antropológico.”].

²⁰ Entre as outras citações do autor, veja-se: Platão: Aristóteles, Plutarco, Semônides, Hesíodo, Porfírio. Cf. capítulo *Mangiare e fare all’amore*, p. 89-96.

²¹ Idem, *ibidem*. p. 160-61. [“Paradigma di una legge mai detta da cui era condizionata la vita familiare. (...) Una morale comune e una legge che attraverso l’ape riconducono agli itinerari mitici dell’*Idealtypus* della famiglia, dove la trasgressione traduceva in una dimensione disumana, quasi una regressione nella scala animale, colui che quella legge aveva infranto.”].

(para usar uma terminologia aristotélica) ligam-se diretamente às tradições mitológicas, respectivamente do roubo e da dádiva, nas quais, na delineação do horizonte cultural grego contrário ao roubo (e ao banquete canibalístico), se situa a difusão da cultura.²²

A integralidade e a regularidade da alimentação (e da sexualidade) dependem, por conseqüência, de uma “cooperativa de produção” que se sustenta, também, através de um sistema de dádivas recíprocas.

De fato, em sociedades nas quais os bens são adquiridos por meio deste sistema de dádivas recíprocas, oposto ao sistema da produção ou da aquisição, o caráter utilitário de objetos (da troca) e de relações (nas quais determinam-se as trocas) passa necessariamente a um segundo plano. Assim, adiando mais para a frente algumas considerações a respeito do sistema de reciprocidade, vale ressaltar aqui como as atitudes em relação aos alimentos (mas também em relação à aquisição de uma esposa) respondem a uma função que não é exclusivamente a satisfação das necessidades fisiológicas.²³

Trata-se, portanto, segundo Lévi-Strauss, de uma “primazia das relações sobre os termos que unem” que devem (e, portanto, podem) constituir os bens da troca sob o *signal da alteridade*, “conseqüência de uma certa posição em uma estrutura, e [que] não depende de um caráter inato.”²⁴ Nessa linha, tanto a exogamia (dádiva por excelência, conforme o autor) quanto os banquetes (com suas festas, cerimônias etc.) se constituem “como um elemento importante – sem dúvida como, em muito, o elemento mais importante – desse conjunto solene de manifestações que, contínua ou periodicamente, asseguram

²² Idem, ibidem, Cf. o capítulo: *Il furto e il dono*, p. 97-113.

²³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., Cf. capítulo V (*O princípio da reciprocidade*), p. 92-107, no qual, aliás, o autor evidencia quanto e como esse fenômeno é comum tanto às “sociedades primitivas” quanto à ocidental.

²⁴ Idem, ibidem, p. 153-154.

a integração das unidades parciais no interior do grupo total, e exigem a colaboração dos grupos estrangeiros.”²⁵

* * * *

Por muito tempo, a observação etnográfica foi condicionada pela noção de totemismo que, gozando de uma imensa fortuna, tornou-se um dos blocos fundamentais do edifício histórico-religioso.

Definição derivada de uma língua indígena norte-americana - a algonquina dos índios *ojibwa*, com seu “conceito” de *totem* que constituiu sua base - a noção de “totemismo” limitou a sua análise antropológica a uma incorporação (assimilação) dos fenômenos observados, classificados como “totêmicos”, dentro de esquemas artificiosos e pré-constituídos.

James Frazer, primeiro e verdadeiro teórico do totemismo, define o *totem* como uma classe de objetos materiais que o “selvagem” considera, com respeito supersticioso, como constituída por uma íntima e particularíssima relação entre a sua pessoa e a de cada membro da classe.²⁶ Sucessivamente, o autor modificou essa definição falando do *totem* como sendo “uma classe de fenômenos naturais ou de objetos materiais – mais comumente uma espécie animal ou vegetal – com a qual o selvagem acredita estar em estrita relação,”²⁷ indicando duas possibilidades de entender o totemismo: ou como sistema religioso, tratando-se de uma espécie de união mística do selvagem com seu *totem*; ou como sistema social, criando relações entre indivíduos pertencentes a um mesmo *totem*.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 521.

²⁶ FRAZER, James Georges, no vocábulo “Totemism” da *Encyclopaedia Britannica* de 1886 e em *Totemism*, Edimburgo, 1887.

²⁷ Idem, *Totemism and exogamy*. Londres, 1910. v. I, p. 101.

Para a Antropologia, esse fato tornou-se um impedimento para a possibilidade de identificar a presença de configurações simbólicas próprias do “fenômeno totêmico” que não fossem recondutíveis à associação de clãs e espécies animais, baseada na relação de procedência por geração, com as conseqüentes proibições alimentares referentes aos animais-totem e a relativa proibição de relações sexuais entre membros do mesmo clã.

Ora, do nosso ponto de vista histórico-religioso, é interessante observar como, no caso do totemismo, avia-se um processo que, formalizando e cristalizando um “objeto” religioso, sucessivamente desenvolve uma discussão sobre sua natureza, dando essa por pressuposta. E aqui, este processo repercorre aquele outrora visto a propósito do próprio conceito de religião. Com as palavras de Sabbatucci, “antes se sabe o que é religião e abaixo desta categoria se recolhem os mais diferentes fatos, depois se percebe a diversidade dos fatos e se discute acerca do conceito de religião que é alargado para compreender nele os fatos recolhidos.”²⁸

Uma re-transcrição dessa problemática ligada ao *totem* encontra uma etapa importante no ensaio do sociólogo Émile Durkheim, escrito em colaboração com Marcel Mauss, sobre *As formas primitivas de classificação*.²⁹ Nesse ensaio, encontram-se as bases de uma reflexão

²⁸ SABBATUCCI, Dario. *Sommario di storia delle religioni*. Roma: Il Bagatto, 1991, p. 81. [“Prima si sa che cosa sia religione e sotto questa categoria si raccolgono i fatti più diversi, poi ci si accorge della diversità dei fatti e si discute sul concetto di religione e lo si allarga per comprendervi i fatti raccolti.”]. Para uma análise mais detalhada acerca da introdução do termo totem na história dos estudos – de Lafitau a Morgan e Mc Lennan – cf. Idem, *ibidem*, p. 83-84.

²⁹ DURKHEIM Émile / MAUSS Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: *L'année sociologique*, 1901-1902. [Citado de Durkheim/Mauss, *Sociologia e antropologia*. Trad. it. De E. Navarra. Roma: Newton Compton, 1976. p. 72-140]. Aqui, “primitivo” significa, ainda, não científico, mas significa, ao mesmo tempo, antecedente às nossas categorias em uma escala evolutiva. Veja-se, no artigo, a análise, dos dois autores, no que diz a respeito do sistema social *versus* sistema totêmico. Além do mais, partindo da constatação de que a nossa concepção de classe é condicionada

sobre a geral tendência à classificação – dentro da qual se tenta uma releitura do “fenômeno totêmico” – mesmo que esta seja reconhecida, não em seu justo valor cognitivo do classificar, mas, sobretudo, como um expediente da organização social. Tratava-se, porém, do limite de uma sensibilidade da época. De fato, é significativa a tentativa de colher, nos vários dados referidos pelos etnólogos, as manifestações dos sistemas de pensamento coerentes, caracterizados por correspondências entre elementos de diferentes níveis (os animais, os clãs etc.).

Preparado pela análise sociológica de Durkheim e, posteriormente, por aquela de Mauss, e partindo de dados elaborados pela escola sociológica francesa, o percurso desta “etno-ciência”³⁰ se aprofundou, na Antropologia dos anos cinqüenta, através da reflexão

pela ideia de uma circunscrição dos contornos imutáveis e definidos que não vai além de Aristóteles, começa-se por evidenciar o fato de que “nossa noção atual da classificação tem uma história (...) (que) supõe uma pré-história considerável. Não se poderia, de fato, exagerar o estado de indeterminação de onde partiu o espírito humano” [p. 73]. Em consequência “existem inumeráveis sociedades entre as quais toda a história natural consiste no conto etiológico, toda a especulação sobre as espécies vegetais e animais na metamorfose, toda a previsão científica nos ciclos divinatórios, nos círculos e nos quadrados mágicos” [p. 74]. Portanto, como evidenciado no fim do artigo, a afirmação da classificação por orientes está por definir todos os seres da natureza como tendo relações determinadas com porções igualmente determinadas (e delimitadas) do espaço, que é o espaço tribal representante, para o “primitivo”, de toda a humanidade, de forma que a ideia do acampamento se confunde com a ideia de mundo. Assim, “quando se tratou de estabelecer ligações de parentesco entre as coisas, de constituir famílias cada vez maiores de seres e de fenômenos, procedeu-se com a ajuda das noções que são fornecidas pela família, o clã, a fratria e partiu-se dos mitos totêmicos. Quando se tratou de estabelecer relações entre os espaços, foram as relações espaciais, que os homens têm dentro da sociedade, a servir como ponto de referência. Aqui, o quadro foi oferecido pelo próprio clã; ali, pelo signo material que o clã colocou no território. Mas, tanto um quanto outro quadro *são de origem social*” [p. 124. Grifo nosso]. Desta forma, os autores preferem denominar a atitude humana de representar as coisas em relação a si mesma de *sociocentrismo*, ao invés de antropocentrismo [p. 139].

³⁰ Veja-se, a respeito da definição, do percurso, da(s) metodologia(s) e dos conteúdos desta disciplina: CARDONA, Giorgio Raimondo. *La foresta di piume: manuale di etnoscienza*. Roma/Bari, Laterza, 1995.

crítica de Radcliffe-Brown,³¹ para chegar, nos anos sessenta, ao ponto crítico de um acúmulo de dados marcado pela prestigiosa síntese de *O Pensamento Selvagem* (1962),³² de Lévi-Strauss, na qual é reconhecida a inserção da classificação em um sistema mais amplo.

Com as aberturas teóricas realizadas pelo estruturalismo deste último autor,³³ a velha noção de totemismo entrou em crise, abrindo assim novas perspectivas de pesquisa para a Antropologia, que começava a perceber a possibilidade de um uso simbólico das espécies e dos animais no contexto do pensamento dos “primitivos”.

A partir de Durkheim, tanto Lévi-Strauss quanto sucessivamente outros estudiosos³⁴ iam reduzindo a importância conferida às associações míticas entre homens e animais, assim como aos tabus alimentares que se configuravam, junto às interdições matrimoniais entre membros do mesmo clã, como os elementos prioritários do totemismo. Paralelamente, nos estudos desses autores, descobria-se uma não suspeita função realizada por plantas e animais dentro dos sistemas de significados que, através dos fenômenos naturais, eram elaborados para interpretar o universo das relações sociais.

Recorrendo à distinção de Frege entre “sentido” e “referência”, Tambiah, por exemplo, entenderá “por ‘sentido’ de um termo num esquema classificatório [...] a sua colocação no interior de um sistema de relações com outros termos componentes.” Segundo as indicações

³¹ RADCLIFFE BROWN, A. R. The comparative method in social anthropology: Huxley memorial lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 81, p. 15-22, 1952.

³² LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Plon: Paris, 1962. Trad. port. de M. C. da Costa e Souza e A. de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1970.

³³ Além de *O pensamento selvagem*, citado, veja-se: *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. Trad. port. de M. B. Corrie. Petrópolis (RJ): Vozes, 1975.

³⁴ Como Leach, Mary Douglas, Barthes, Sahlins, Valeri, Tambiah.

que já foram de Saussure, “esses termos ou componentes da classificação adquirem seu significado e seu valor das relações antitéticas, coincidentes e hierárquicas no interior de um léxico universal.”³⁵

Se, segundo a formulação clássica de Saussure,³⁶ cada língua impõe uma forma específica à substância do conteúdo, que *a priori* se encontra indiferenciada, a “referência” é constituída pelos “objetos do mundo externo que os termos da classificação ou da cosmologia ‘nomeiam’ ou ‘designam’.”³⁷

Portanto, depois da belíssima teorização de Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem*, assim como da sucessiva ampliação dessa teorização realizada por Leach e Douglas, resulta claramente que “as classificações indígenas assumem a forma de níveis taxonômicos ordenados hierarquicamente [...]; usando os conceitos de sentido e referência, é possível dizer que uma taxonomia popular compreende um sistema de sentido entrelaçado e ordenado mais ou menos hierarquicamente, e que reenvia, mesmo contemporaneamente, a uma ou mais esferas no mundo dos seres viventes.”³⁸

³⁵ TAMBIAH, Stanley J. *Culture, thought, and social action: an anthropological perspective*. Cambridge, Harvard University Press, 1985. [Trad. it. de Daniela Garavini. *Rituali e cultura*. Bolonha, Il Mulino, 1995, p. 25-26. “Per ‘senso’ di un termine in uno schema classificatorio (...) la sua collocazione all’interno di un sistema di relazioni con altri termini componenti. (...) Questi termini o componenti della classificazione traggono il loro significato e il loro valore dalle relazioni antitetiche, coincidenti e gerarchiche all’interno di un lessico universale.”].

³⁶ SAUSSURE, Fernand de. *Cours de linguistique générale (1908-1909). Introduction (d’après des notes d’étudiants)*. “Cahiers F. de Saussure”, v. 15, p. 05-103, 1957.

³⁷ TAMBIAH, Stanley J. *Culture, thought, and social action*, op. cit., p. 26. [“(...) oggetti del mondo esterno che i termini della classificazione o della cosmologia ‘nominano’ o ‘designano’.”].

³⁸ Idem, ibidem, p. 28. Veja-se, a esse respeito, também o ensaio *Animals are good to think and good to prohibit*. *Ethnology*, v. 8, n. 4, p. 423-59, 1969. [Agora inserido In: *Culture thought and social action*, op. cit., p. 195-250. “Le classificazioni indigene assumono la forma di livelli tassonomici ordinati gerarchicamente (...). Usando i concetti di senso e referenza, è possibile dire che una tassonomia popolare comprende

Partindo dos resultados da escola sociológica francesa, como vimos acima, nos últimos anos a antropologia simbólica e cognitiva evidenciou as modalidades através das quais os sistemas de classificação usam, como modelo, as descontinuidades naturais constituídas pelas espécies para pensar as descontinuidades culturais. As diferenças – que cada sociedade determina e traça dentro de si – são pensadas e expressas através de um código que utiliza tanto as plantas como os animais, além de suas manipulações alimentares, criando um código que se constitui em *taxa*³⁹ funcionais para a formação de categorias culturalmente determinadas. Se em cada classificação existem *taxa* isolados, isso se dá enquanto esses se encontram na interseção de traços diagnósticos contrastantes. Aqui se verifica algo extremamente interessante: “as taxionomias são estritamente ligadas às interdições alimentares; e se, muitas vezes, algumas proibições podem explicar-se em nome de uma contradição classificatória (um animal fora do esquema é, também, proibido), deve-se lembrar que as proibições podem ter caráter relativo (podem mudar em relação aos sexos, às funções, aos períodos etc.) e isso significa que elas são, sem dúvidas, sensíveis a traços definitórios, porém não [de tipo] morfológicos [...], mas, pelo contrário, de tipo simbólico, que podem ser lidos e dar sentido segundo as grades [nós diríamos: *culturalmente*] subjetivas e variáveis.”⁴⁰

un sistema di senso interrelato e ordinato più o meno gerarchicamente, e che rimanda anche contemporaneamente a una o più sfere nel mondo degli esseri viventi.”].

³⁹ Plural de *táx(i)on* (do grego *táxis*, *taxeos*), significando ‘arranjo’, ‘ordenação’, ‘classificação’ ou qualquer unidade taxionômica, sem especificação da categoria. Pode ser gênero, espécie etc.

⁴⁰ CARDONA, Giorgio Raimondo. *La foresta di piume*, op. cit., p. 53. [“(...) le tassonomie sono strettamente collegate alle interdizioni alimentari; e se spesso alcune proibizioni possono spiegarsi in nome di una contraddizione classificatoria (un animale fuori schema è anche proibito), si deve ricordare che le proibizioni possono avere carattere relativo (possono cambiare a seconda dei sessi, dei ruoli, dei periodi ecc.) e ciò significa che esse sono sensibili sì a tratti definitivi, ma non morfologici (...), bensì di tipo simbolico, che possono essere letti e dare senso secondo griglie soggettive e variabili.”].

Através da individualização de resíduos diferenciais dados no plano da natureza e em sua transposição para o plano da cultura, o mecanismo instituidor do código produz um sistema de classificação baseado em um critério de homologia entre descontinuidades naturais e descontinuidades culturais. Dentro desse esquema de relações podemos obter numerosas variantes. A Antropologia, sobretudo, adquiriu consciência da complexidade dos sistemas de classificação, caracterizados por uma estrutura pluridimensional, baseada na utilização simultânea de mais códigos (animal, vegetal, espacial, cromático...) que organizam, em um complexo jogo de reenvios recíprocos, mais níveis de realidade. Nessa perspectiva, hoje chegou-se à consciência de que, por exemplo, o estudo da prática ritual e alimentar que diz respeito aos animais permite individuar aspectos importantes do sistema cognitivo e dos esquemas de categoria elaborados por uma cultura.

* * * *

O código alimentar está estritamente associado ao sistema de evidenciação das descontinuidades naturais para pensar e, assim, criar descontinuidades culturais que conservam intacta a complexidade própria de qualquer sistema de classificação.

A alimentação representa uma das necessidades primárias que condicionam a existência do homem. Porém, na civilização humana, ela representa também um sistema simbólico através do

E, mesmo que na literatura antropológica tenha emergido, desde cedo, a existência de diversas classificações do mundo animal, mesmo que de forma indireta (veja-se quanto dissemos sobre a categoria de *totem*), na realidade já tínhamos, frente nossos próprios olhos, um extraordinário exemplo de classificação constituído pelas proibições alimentares do *Levítico* (cap. XI) e do *Deuterônimo* (cap. XIV). Este exemplo, examinado expressamente por um antropólogo, no que diz a respeito das proibições alimentares e dos conceitos de pureza/impureza, só em 1966 (DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*, op. cit.,) representa, de fato, a confirmação de um código caracterizado por seus traços definitórios decididamente simbólicos.

qual se exprimem aspectos e situações sociais, culturais, além de formas de uma identidade histórico-cultural. A Antropologia e a história da alimentação, os costumes dietéticos e suas conseqüências, as formas de produção dos alimentos e a função de mercadoria, que eles adquiriram no decorrer do tempo, são aspectos importantes de uma interseção significativa.

Já o neolítico evidencia uma alimentação pré-histórica que não responde a necessidades meramente nutritivas. Desde então, esta mostra-se como expressão de escolhas culturais que refletem uma ideologia que produz, administra e alimenta relações de poder. “Como resposta às necessidades individuais, a alimentação torna-se, progressivamente, um elemento essencial da estruturação dos grupos, e de expressão de uma identidade própria e origem de um pensamento simbólico.”⁴¹ Dito de outra maneira, no começo da história humana, “entre a nutrição a ser alcançada e a boca aberta por reflexo, se inseriu a elaboração de uma manipulação coordenada pelo pensamento [...]. A ação de se alimentar, de prazer visceral que era, assumiu uma conotação intelectual.”⁴²

Assim, os estudiosos do mundo antigo, grego e romano, evidenciaram como essas culturas eram atravessadas por uma tendência constante no tempo, fundada num número limitado de produtos alimentares de base: cereais, azeite, vinho, que compunham a, assim chamada, “tríade mediterrânea”. Ao redor desses produtos rodavam

⁴¹ PERLÈS, Catherine. Les stratégies alimentaires dans les temps préhistoriques [As estratégias alimentares nos tempos pré-históricos]. *Apud*: FLANDRIN, Jean-Louis et MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996; Trad. port.: *História da Alimentação*, sob a direção de Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari, São Paulo, Estação Liberdade, 1998, p. 52.

⁴² TOUSSAINT-SAMAT, Maguelonne. *Histoire naturelle & morale de la nourriture*. Paris: Bordas, 1987; trad. it. de Valeria Trifari. Florença, Sansoni, 1991, p. 5. [“Tra il nutrimento da raggiungere e la bocca aperta per riflesso si era inserita l’elaborazione di una manipolazione coordinata dal pensiero. (...) L’atto di nutrirsi, da piacere viscerale qual era, assunse una connotazione intellettuale.”].

circuitos de ideias que permitiam a afirmação de uma identidade cultural e de um grau de civilização. Não é por acaso que a atuação cultural por excelência do mundo antigo tenha encontrado na situação convival a ocasião para se manifestar - a si mesmo, à(s) sua(s) ‘alteridade(s)’ contemporânea(s), assim como a nós - e, ao mesmo tempo, para se constituir.⁴³ E isto porque o banquete, o convívio, como releva Giulia Sissa, “implica partilha correta, convite, alternância dos papéis, [porque] a mesa é um lugar onde os sinais são abundantes, onde os homens se falam e se revelam, onde a cozinha introduz uma estética que responde mais a um desejo que à satisfação de um apetite.”⁴⁴

Por outro lado, além desta significativa forma de comunicação humana, encontramos um “ritual de assar carne, partilhá-la, consumi-la entre os homens [que] segue e precede os dois momentos que representam a própria finalidade do sacrifício: falar ao deus e acalmá-lo, invocá-lo, oferecer-lhe um banquete e celebrá-lo.”⁴⁵ Trata-se, portanto, de uma forma muito especial de comunicação com os deuses, ação que tem o objetivo de *fundar* a comunicação humana, isto é, de alimentar (ritualmente) uma identidade cultural, dada mas não garantida.

Se o ritual sacrificial se caracteriza pela sua função performativa que cria um *nomos*, institui uma ordem, ordena um mundo, estabelecendo um código – um verdadeiro código de boa conduta que se encontra na “etiqueta de mesa” –, não é somente para impedir – como queria Hesíodo – que os homens, ao mesmo tempo em que oferecem aos deuses sacrifícios tão belamente ordenados, se devorem entre si,

⁴³ Basta pensar, para fazer alguns exemplos, em: XENOFONTE, *Banquete*; PLATÃO, *Banquete*; PLUTARCO, *Banquete dos sete sábios*; *Questões conviviais*; ATENEU, *Festim de palavras*.

⁴⁴ SISSA, Giulia. Homero antropólogo. In: idem; M. DETIENNE. *La vie quotidienne des dieux grecs*, op. cit., p. 85.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 87.

ato que os tornaria iguais aos animais selvagens.⁴⁶ É, sobretudo, uma forma de “estabelecer [e dizer] a sociedade com os deuses, cultivá-los (*therapeúein*), no duplo sentido de prestar-lhes um culto e manter relações amigáveis com eles, freqüentar seus altares, conviver com as potestades divinas (*phoitân*): três maneiras de dizer, no significado comum, que se crê nos deuses, que temos com eles uma prática social, mais precisamente ‘política’, como é costume numa cidade.”⁴⁷

Por conseguinte, superado “o apelo da horrível refeição,”⁴⁸ isto é, o momento da mera necessidade, tanto em seu momento prevalecentemente ritual, quanto no convívio de seus banquetes, o mundo antigo expressa alguns valores culturais que, apesar de seu distanciamento de nosso mundo cultural, não deixam de evocar valores compartilhados em nossas *manières de table*. Nesses banquetes, a qualidade da comida, assim como as escolhas alimentares, contribuíam – e, claro, de forma bem diferente, contribuem ainda hoje – para a constituição de hierarquias sociais, que se configuravam como “*status symbols*”. É com grande atenção para esse aspecto que Montanari⁴⁹ sublinha como a cultura alimentar do assim chamado “mundo clássico” é a manifestação mais evidente de uma representação que aparece como “domínio da *civilização*, como uma zona privilegiada e protegida, em oposição ao universo desconhecido da barbárie. O regime alimentar tem um papel essencial nesse processo de definição de um modelo de vida civilizado (modelo já por si profundamente ligado à noção de *cidade*); e pode-se dizer que ele funda sua própria ‘diferença’ no que diz respeito ao não-civilizado e ao não-cidadino em três valores

⁴⁶ HESÍODO. *Teogonia*. v. 417.

⁴⁷ DETIENNE, Marcel. Os deuses no prazer da cidade. In: SISSA G.; M. DETIENNE. *La vie quotidienne des dieux grecs*, op. cit., p. 205.

⁴⁸ HOMERO, *Ilíada*. XXIII, 46.

⁴⁹ Que dedicou interessantes e ricos estudos a respeito, principalmente, da cultura alimentar da Idade Média.

decisivos: a) a comensalidade; b) os tipos de alimento consumido; c) a cozinha e a dietética.”⁵⁰

Portanto, se a comida é uma necessidade primária do homem, as escolhas alimentares representam um importante dado de cultura. Assim, permanecendo no mundo clássico, como releva Dupont, “não apenas os romanos, como todos os outros povos, ‘comem o simbólico’, mas também em sua relação com os alimentos, privilegiam sua dimensão simbólica. É por isso que eles moralizam, sem cessar, as práticas alimentares, da mesma forma que farão com as práticas sexuais. Em Roma, a alimentação é uma linguagem da ‘distinção’, que serve para situar cada um no tempo, no espaço e na sociedade. A alimentação é ‘bonne à penser’, dizem os antropólogos.”⁵¹ Em conseqüência, falando de tradições alimentares fala-se, produz-se e toma-se consciência, da “especificidade” e da “diversidade” culturais.

Essa vinculação torna manifesto o fato de que “a relação do homem com a alimentação pode ser considerada análoga à relação com a linguagem.”⁵² Uma confirmação desse fato pode nos vir, a título de exemplo, da constatação de que “na escrita hieroglífica, um mesmo signo – um homem levando a mão à boca – significa tanto ‘falar’ quanto ‘comer’. Portanto, os antigos egípcios tinham consciência da ligação entre estas duas ‘oralidades’, a emissão de palavras e a absorção dos alimentos, e da relação primordial que existe entre

⁵⁰ FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'alimentation*. op. cit., p. 108. Para uma sintética, mas interessante, análise desses valores, cf.: até p. 120.

⁵¹ DUPONT, Florence. *Grammaire de l'alimentation et des repas romains* [Gramática da alimentação e das refeições romanas]. *Apud*: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'alimentation*, op. cit., p. 201.

⁵² VALERI, Renée. *Alimentazione*. In: *Enciclopedia Einaudi*. Turim: Einaudi, 1977. v. I, p. 344. [“Il rapporto dell'uomo con l'alimentazione può essere considerato analogo al suo rapporto col linguaggio.”].

a vida e a nutrição, a ponto de os termos serem quase sinônimos na linguagem ‘real’, assim como metafórica.”⁵³

Alimentação e comunicação encontram-se associados, como releva Valeri, por parecerem fenômenos “naturais”, isto é, inconscientes, por refletirem determinadas situações sociais, econômicas e religiosas e pelo fato da alimentação representar, além de uma resposta a uma necessidade fisiológica, uma importante forma de comunicação. Finalmente, se com a antropologia simbólica e cognitiva tornou-se evidente o uso simbólico das espécies animais e vegetais no pensamento dos “primitivos”, desvendando uma homologia entre descontinuidades naturais e descontinuidades culturais, torna-se manifesto o fato de como o código cultural alimentar – que estabelece se uma determinada comida é ou não é comestível – é fundamentalmente inconsciente, assim como o código lingüístico.

Se, de fato, como temos visto no começo deste capítulo, podemos individuar o paralelismo entre sexualidade e alimentação como parte integrante de um sistema fundamental de reciprocidade, podemos também constatar o fato de que, enquanto se constitui como complexo sistema de relações e oposições, a sexualidade, erguendo-se como um dos sistemas comunicativos por excelência, aponta, também, para uma alimentação que se apresenta como “campo semântico no qual os produtos a disposição, as técnicas de cozimento, as maneiras de distribuição dos alimentos, as proibições, as prescrições, são elementos de um sistema comunicativo.”⁵⁴

⁵³ BRESCIANI, Edda. *Nourritures et boissons de l'Égypte ancienne* [Alimentos e bebidas do Antigo Egito]. Apud: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'alimentation*, op. cit., p. 68.

⁵⁴ TARTARI, Manuela. *Il codice alimentare*. apud: BRUGO, I.; FERRARO, G.; SCHIAVON, C.; TARTARI, M. *Al sangue o ben cotto: miti e riti intorno al cibo*. Roma, Meltemi, 1998. p. 07-08. [“Campo semantico dove i prodotti a disposizione, le tecniche di cottura, i modi di distribuzione degli alimenti, i divieti, le prescrizioni, sono elementi di un sistema comunicativo.”].

Trata-se do mesmo paralelo entre alimento e linguagem apontado por Mary Douglas⁵⁵ em relação a três motivos principais: o alimento distingue a ordem separando-a da desordem (alimentos comestíveis e/ou não); economiza os meios expressivos, permitindo esse *status* só a um determinado (limitado) número de estruturas alimentares; e, enfim, impõe uma hierarquia às repetições das estruturas.

Conseqüentemente, os tabus e as regras alimentares, que contribuem para organizar e para significar a experiência humana, fundamentam os resíduos diferenciais na alimentação, os quais, da mesma forma que o incesto no plano da sexualidade, expressam a passagem do dado natural para o cultural. É por isso que Lévi-Strauss sugere a possibilidade de estabelecer oposições e correlações através dos elementos constitutivos da cozinha. Em sua *Antropologia Estrutural* ele diz que: “assim como a língua, parece-me que a cozinha de uma sociedade é analisável em elementos constitutivos, que poderíamos chamar neste caso de ‘gustemas’, os quais são organizados conforme certas estruturas de oposição e correlação.”⁵⁶

Dessa forma, como o autor descobre em seu *Breve Tratado de Etnologia Culinária*,⁵⁷ a mesma função mediadora (do natural ao cultural) encontra sua analogia na função mediadora da digestão e da cozinha. Ambas, em seus modos de elaboração dos alimentos, impedem sua putrefação. Dessa maneira, cozinha e digestão se ofereceriam enquanto *modelo orgânico antecipado da cultura*.

Se um ato aparentemente tão “fisiológico” e “material”, qual o da alimentação, se torna significativamente prenhe de cultura e de simbolismo, parece ser manifestamente comprovado que “a

⁵⁵ DOUGLAS, Mary. Les structures du culinaire. *La Nourriture, Communications*, n. 31, Paris: Seuil, 1979.

⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1964. Trad. port. de C. S. Katz e E. Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 106.

⁵⁷ In: *L'origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968. [Ed. it.: Milão, Il Saggiatore, 1971].

experiência primitiva afirma, aliás, a continuidade entre as sensações orgânicas e as experiências espirituais.”⁵⁸ Disso decorre que não podemos estudar separadamente aspectos ‘materiais’, ou ‘orgânicos’, e aspectos ‘espirituais’, devido ao fato de que “o alimento é percebido como um intermediário real – e não apenas metafórico ou simbólico – que permite ‘incorporar’ as qualidades e os valores de que seria materialmente capaz de transmitir.”⁵⁹

Esse fato revela que o ato de comer representa, para o “primitivo” (mas, de forma diferente, também para nós), “sem dúvida um ato que transforma o seu estado.”⁶⁰ Trata-se do problema, denominado por Antonio Candido, “da ‘sacralização do alimento’, isto é, a formação de representações mentais e de práticas que tendem a conferir à comida, à sua busca e à sua ingestão, um caráter mágico, ritual ou poético.”⁶¹

Com efeito, o alimento “bom ou ruim para ser pensado” é tal enquanto permite desqualificar e degradar o “outro” ao nível animal, a fim de homogeneizar, no interior, a cultura e de separá-la do exterior, ou qualificar a alteridade “natural” porque des-historificada, a fim de contestar o próprio modelo cultural abrindo-o a uma fundamental dialética com o exterior. O plano alimentar, portanto, intervém muitas vezes nas culturas humanas, para traçar a linha fronteira entre civilização e barbárie; e a sintaxe alimentar determina um sistema comunicativo através do qual cada cultura elabora seu ordenamento do (e sua colocação no) mundo. O código alimentar pode tornar-se,

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 76.

⁵⁹ MONTANARI, Massimo. *Modèles alimentaires et identités culturelles [Modelos alimentares e identidades culturais]*. Apud: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'alimentation*, op. cit., p. 313.

⁶⁰ RICHARDS, I. Audrey. *Hunger and work in a savage tribe: a functional study of nutrition among the southern Bantu*. Londres: Routledge & Sons, 1932. p. 168.

⁶¹ CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965. p. 68.

dessa maneira, – nos exemplos dos séculos XVI e XVII analisados por Camporesi,⁶² que se referem à Europa – o signo distintivo entre o refinamento urbano e a rude bestialidade do espaço selvagem.

Como relevado na introdução de *Histoire de l'Alimentation*, “enquanto os historiadores desenvolviam suas pesquisas quantitativas sobre a nutrição, etnógrafos e etnólogos estudavam as preferências alimentares, a significação simbólica dos alimentos, as proibições dietéticas e religiosas, os hábitos culinários, o comportamento à mesa e, de uma maneira geral, as relações que a alimentação mantém, em cada sociedade, com os mitos, a cultura e as estruturas sociais.”⁶³

Relegada até então ao específico interesse de um grupo de helenistas, é somente nos últimos vinte ou vinte e cinco anos que os historiadores começaram a prestar atenção à questão alimentar, adotando uma perspectiva culturalista.

Nessa direção, a história da alimentação vem hoje apaixonando os historiadores. Essa atenção, relativamente nova, tem revelado, também, a importância das práticas alimentares que correspondem a verdadeiras práticas identitárias (de povos ou classes sociais),⁶⁴ revelando o quanto elas estão profundamente ligadas ao problema do gosto e do desgosto, e quanto a dietética influencia tanto as escolhas quanto a preparação dos alimentos.⁶⁵ Revela, ainda, o quanto a

⁶² Cf.: CAMPORESI, Piero. *Il pane selvaggio*; e *Le officine dei sensi*; op. cit., como as numerosas outras obras nas quais o autor trata desse problema.

⁶³ FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Histoire e l'alimentation*, op. cit., Introdução, p. 21.

⁶⁴ MONTANARI, Massimo. *L'alimentazione contadina nell'alto medioevo*. Nápoles, Liguori, 1979; *Alimentazione e cultura nel Medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1988; *La fame e l'abbondanza: storia dell'alimentazione in Europa*. Roma/Bari: Laterza, (1993) 1994. GRIECO, A. *Classes sociales, nourriture et imaginaire alimentaire en Italie (XVIe.-XVe. siècle)*. Tese datilografada, EHESS, Paris, 1987.

⁶⁵ FLANDRIN, Jean-Louis. La diversité des goûts et des pratiques alimentaires en Europe du XVIe. au XVIIIe. siècle. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, jan.-mar., p. 66-83, 1983. Le goût et la nécessité: sur l'usage des graisses dans les cuisines d'Europe

religião determina a escolha dos alimentos, os tempos e as formas (rituais) da alimentação.⁶⁶ É interessante observar que, como relevamos anteriormente através de Lévi-Strauss, se a experiência primitiva estabelece uma continuidade entre “sensações orgânicas” e “experiências espirituais”, determinando a necessidade de se estudar juntos aspectos “materiais” e aspectos “espirituais”, para os próprios historiadores da alimentação o tema é “particularmente agregativo e integrador; e, finalmente, a antiga distinção entre o espírito e o corpo, entre a matéria e o intelecto, parece desaparecer, diante da necessidade de compreender, em sua complexidade, os comportamentos alimentares do homem.”⁶⁷

Sobretudo, essa mesma história tem demonstrado o quanto e como a noção de alimento varia através dos tempos. Desse ponto de vista, a história da alimentação demanda um conhecimento de sua gênese e características num recorte espaço-temporal determinado. Isto porque, “longe de serem valores objetivos, o bom e o ruim são noções relativas a cada comedor e a cada cultura;”⁶⁸ e, se o comportamento alimentar do homem se distingue do dos animais por causa da cozinha, não podemos deixar de lado o convívio e as funções sociais das refeições: são esses os que mais nos falam, nos seus rituais

occidental (XIVe.-XVIIIe siècle). *Annales ESC*, mar.-abr., p. 369-401, 1983. Trad. it.: Milão: Il Saggiatore, 1994. *Chronique de Platine: pour une gastronomie historique*. Paris: Odile Jacob, 1992. MARGOLIN, Jean-Claude, *Pratiques et discours alimentaires à la renaissance*. Atas do Colóquio de Tours de 1979, Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

⁶⁶ LAURIOUX, Bruno. *Manger l'impur. animaux et interdits alimentaires durant le haut Moyen Âge*. “Histoire et Animal”, Atas do colóquio “Animal et Histoire”, Toulouse, 14-16 maio de 1987, 1988, t. I, p. 73-88; FLANDRIN, J.-L. *Alimentation et christianisme*. “Dossier: religions et alimentation”, *Nervure, Journal de psychiatrie*, t. VIII, n. 6, set., p. 38-42, 1995.

⁶⁷ FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. *Histoire de l'alimentation*, op. cit., p. 22.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 23. [“Loin d'être des valeurs objectives, le bon et le mauvais sont des notions relatives à chaque mangeur et à chaque culture.”].

pormenorizados, das específicas determinações culturais que eles alimentam e que, por sua vez, os alimentam.

Ora, “desde que a Europa transpôs suas fronteiras geográficas no século XVI e descobriu as culturas diferentes, a História e a Antropologia nos fizeram ver que a distribuição dos trabalhos entre os dois sexos, os ritos de iniciação, os regimes alimentares ou as assim chamadas ‘técnicas dos corpos’, conforme Mauss, dependem da ordem cultural local e conseqüentemente podem mudar.”⁶⁹ Isso significa que, no domínio das condutas alimentares, tradição e inovação, passado e presente, e também o alto grau de ritualização e a potente atração afetiva convergem para juntar-se, entrar em acordo, na circunstância.

Como diz Serres, falando de “*longues listes de mangeaille*” em Jules Verne, assim como em Dickens, Rabelais, Cervantes, “a natureza é mãe, ela oferece os alimentos. Ela é, em qualquer lugar, plena, como dizia Leibniz, ela não pode ter fome. O homem é a cova da natureza, ele é a fome do mundo.”⁷⁰ Se, como os outros elementos da vida material, a alimentação se configura tão estritamente associada à natureza, apesar disso, “a alimentação não se apresenta ao homem *in natura*. Mesmo cru e colhido diretamente da árvore, o fruto já é um *alimento culturalizado*, antes de qualquer preparação e pelo simples

⁶⁹ GIARD, Luce. *Faire-la-cuisine. L'invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*, op. cit., p. 211. [“Depuis que l'Europe est sortie de ses frontières géographiques au XVI siècle e qu'elle a découvert la différence de cultures autres, – como temos analisado no primeiro capítulo do nosso trabalho – l'histoire et l'anthropologie nous ont appris que le partage des travaux entre les deux sexes, les rites d'initiation, les régimes alimentaires ou ce que Mauss appelait les ‘techniques du corps’ sont tributaires de l'ordre culturel local et, avec lui, modifiables.”].

⁷⁰ SERRES, Michel. *Jouvenances sur Jules Verne*. Paris: Minuit, 1974. p. 176. [“La nature est mère, elle donne à manger. Elle est partout pleine, comme disait Leibniz, elle ne peut avoir faim. L'homme est le trou de la nature, il est la faim du monde.”].

fato de ser considerado como comestível. Nada é mais variável de um grupo humano a outro que esta noção de ser comestível.”⁷¹

Há, como já vimos, certos frutos, que não comeríamos se nos pertencessem, mas que se tornam desejáveis por serem exóticos (ah, poder do exotismo!), ou determinados povos, que preferem se deixar morrer de fome a absorver alimentos não habituais. A economia das escolhas e dos hábitos alimentares, de suas atrações e rejeições, revela algo que subtraem essas escolhas/hábitos a uma economia meramente utilitarista. Se, por um lado, concernindo a uma necessidade primária – e a um prazer – revelam sua realidade imediata, por outro, “substâncias, técnicas, usos entram, uns e os outros, num sistema de diferenças significativas.”⁷²

Um código detalhado de valores, regras e símbolos que organiza o modelo alimentar de uma determinada área cultural, por um período dado, faz com que os homens não consumam alimentos naturais – dessa forma estaria ameaçada sua dimensão humana (cultural), por estar demasiadamente próxima da animal –, mas alimentos *culturalizados*, isto é, escolhidos, compartilhados, preparados, absorvidos e, não menos importante, significativos, segundo os valores, as regras e os símbolos daquela determinada área – assim como daquela determinada situação, classe, momento histórico – que estabelecem as regras de compatibilidade e conveniência.

Momento histórico, contudo, que não deixa de evidenciar como “nas cozinhas, *luta-se contra o tempo*, o tempo desta vida que sempre caminha para a morte. A arte de nutrir tem a ver com a arte de amar,

⁷¹ GIARD, Luce. *Faire-la-cuisine. L'invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*, op. cit., p. 232.

⁷² BARTHES, Roland. Pour une psychosociologie de l'alimentation contemporaine. In: *Annales*, XVI, 1961 e HÉMARDINQUER, J.-J. *Pour une histoire de l'alimentation*. Paris: Armand Colin, 1970. p. 309-10. [“Substances, techniques, usages entrent les uns et les autres dans un système de différences significatives.”].

portanto também com a arte de morrer.”⁷³ Em consequência disso, não é de se estranhar que, outrora – mas ainda hoje, por exemplo, no Brasil – o enterro fosse ocasião de uma reunião em torno de um banquete (antes ou depois de sua cerimônia) no qual, partilhando alimentos terrestres, tornava-se evidente a correlação entre morte e vida, demonstrava-se o quanto uma fazia parte da outra. É uma luta contra o tempo, uma suspensão ritualizada dele, a qual, todavia, instaura-se como forma de readquirir, em momentos críticos, os meios de controle (cultural) que permitam voltar a viver dentro da dimensão temporal.

* * * *

Tendo bem presentes esses pressupostos, devemos levar em consideração que, nesse livro, estamos falando de um alimento muito particular: trata-se do homem que se torna, dentro de uma estrutura altamente ritualizada, alimento para outro homem, o qual, por sua vez, vive na perspectiva, altamente significativa para sua cultura, de se tornar, um dia, ele mesmo alimento para os outros.⁷⁴

O sentido que a palavra “canibal” tem no contexto histórico que viemos analisando é aquele que seu pai Colombo lhe outorgou, transformando a denominação – poder criativo de uma tradução – que os moradores das Pequenas Antilhas davam a seus inimigos: a de *caribi* em *caniba*, identificados sucessivamente com os canibais. Vinha se sobrepondo, assim, essa imagem do caribe das Pequenas Antilhas com a do cinecéfalo que provinha de uma Cítia, reconstruída através da memória de Heródoto e relida através da literatura fantástica de que falamos no capítulo *Mundus Novus: a descoberta e a construção*.

⁷³ GIARD, Luce. *Faire-la-cuisine. L'invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*, op. cit., p. 233.

⁷⁴ Analisaremos pormenorizadamente esses aspectos no capítulo final *Antropofagia* (Prato Principal)

Esse canibal foi tomando, pouco a pouco, contornos mais definidos, chegando a ter, no Brasil, dois principais padrinhos de batismo, Thevet e Léry, sendo este último quem serviu de intermediário para que, através dos *Essais* de Montaigne, o “selvagem canibal” se tornasse (fosse finalmente batizado enquanto) um verdadeiro “canibal filósofo”. Poderíamos dizer que se trata do canibal transformado pela “idealização heróica da Renascença,”⁷⁵ não fosse por certas vozes contraditórias que, no entanto, se levantaram nessa mesma época, como a de certos missionários, principalmente jesuítas, de que já falamos no capítulo *Mundus Novus: o bom e mau selvagem...* deste livro.

As imagens iam se multiplicando na Europa e “se os canibais estavam destinados a perder em curto prazo, sua legendária cabeça de cachorro, o caráter monstruoso de seus modos à mesa compensava, largamente, essa relativa humanização.”⁷⁶ Apesar disso, nem sempre o juízo expresso sobre a consumação de carne humana foi unívoco e definitivo, principalmente num século XVII ao longo do qual formas desesperadas de canibalismo perturbaram e ameaçaram uma faminta Europa Ocidental.⁷⁷ Estamos longe da antropofagia ritual tupinambá, mas a aproximação é ainda comum nessa época.

A “*dubitatio*” dos teólogos dos séculos XVI e XVII *utrum aliquando licitum sit vesci carne humana*, conforme o consumo da carne ocorresse *extra necessitatem* ou *in extrema necessitate*, deixa aberta pelo menos uma possibilidade em que é lícito perguntar para si mesmo, por parte de um jesuíta, “se em algum caso se possa comer (carne humana) sem pecado.”⁷⁸ Por outro lado, já desde Marsilio Ficino,⁷⁹

⁷⁵ LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale...*, op. cit.

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 32.

⁷⁷ Cf: DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident (XIVe.XVIIIe. siècles)*: Une cité assiégée. Fayard, Paris 1978. Trad. port. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Schwarcz Ltda, 1993.

⁷⁸ MENOCHIO, G. S. *Stuore...*, Veneza, per Stefano Monti, 1724, tomo II, p. 380.

⁷⁹ FICINO, Marsilio. *De sanitate tuenda*.

prescrevia-se dar de beber sangue tirado das veias dos adolescentes aos velhos com problemas de desfalecimento e, de qualquer forma, até o final do século XVIII, o uso da carne humana entra na preparação de alguns “elixires” e na terapia contra a paralisia e a apoplexia.

Não podemos deixar de lado que, na alimentação do homem, o dado cultural (simbólico) tem uma importância pelo menos igual àquele simplesmente alimentar, e que existem duas formas de antropofagia: uma devida à carência alimentar e a outra, ritual.

A relação entre valor nutritivo e valência simbólica é, portanto, um mecanismo complexo que responde à complexidade das hierarquias sociais e as reforça. Quanto mais o rito alimentar assume essa configuração complexa, tanto mais carrega-se de valores simbólicos dificilmente subordináveis ao valor nutritivo. E é interessante observar como, esses aspectos simbólicos da alimentação despertaram uma particular atenção intelectual, numa época, a nossa, em que os sistemas de distribuição (já bem desenvolvidos, de outra forma, no mundo clássico) e da indústria têm permitido um considerável afastamento das preocupações basicamente nutritivas, fazendo com que se destaque “o valor agregado que, daí em diante, aparece como crucial”⁸⁰ e que se configura como o fundamento mais significativo das novas estratégias de *marketing*.

É dessa forma que “a nossa época pletórica, pelo menos para alguns, vangloria-se de uma nova metafísica alimentar: a dietética mundana.”⁸¹

O condicionamento que recebemos deste retículo simbólico – do qual são impregnados os alimentos e as práticas a eles associadas,

⁸⁰ FISCHLER, Claude. La “macdonaldisation” des moeurs [A ‘McDonalldização’ dos costumes]. *Apud*: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M., *Histoire de l'alimentation*, op. cit., p. 848.

⁸¹ TOUSSAINT-SAMAT, Maguelonne. *Histoire naturelle & morale de la nourriture*, op. cit., p. 10. [“La nostra epoca pletorica, almeno per alcuni, si gloria di una nuova metafisica alimentare: la dietetica mondana.”].

a que nos referimos – oculta e condiciona as nossas escolhas alimentares, a ponto de os alimentos, mas também as práticas alimentares, diferentes das nossas escolhas culturalmente dadas, poderem provocar um tal desgosto, de outra forma incompreensível. O mesmo choque cultural do explorador, do etnólogo, do missionário ou do colonizador, enfim do “estrangeiro” frente a uma desconhecida (no sentido de não reconhecida) etiqueta (*galateo*), determina a diferente prática alimentar como signo de “barbarização”, de ausência de civilização ou, pior ainda, faz dela o signo privilegiado da ausência de humanidade.

HIERARQUIAS SOCIAIS E PRÁTICAS ALIMENTARES

Escrevia Heródoto (4.18.3, 106), no V século a.C.:

“A setentrão, além do deserto que se estende depois das terras dos citas, moram os andrófagos. Entre eles se praticam as usanças mais selvagens do mundo, e é povo sem justiça e sem lei alguma. São nômades, vestem em modo símile aos citas, falam uma língua particular, e só entre estes povos comem carne humana.”¹

Do mesmo modo, Tucídides (3.94.5) contava que os Euritanes, que moravam na Etólia, falantes de uma língua incompreensível – o que, para um grego significava ser “bárbaro” –, comiam carne crua, fato este que os punha fora da comunidade humana. O próprio Aristóteles² classificava os habitantes do Ponto como selvagens e “bestiais” pelo fato de eles comerem não só carne crua, mas até a humana, trocando entre eles os filhos com o fim de abatê-los e, então, de comê-los.

¹ HERÓDOTO. *História*. 2. ed. Intr. e trad. de M. G. Kury. Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1988. vol. IV, p. 106. Citamos, a contragosto, o título da edição portuguesa que traduz no singular o título grego *Historíai*. Este, no plural – segundo os significados do verbo *historéo* – evidencia as “investigações”, as “pesquisas” (no plural), que derivam de um “perguntar”, de um “interrogar”, de um “observar” e de um “descobrir”, atividades intimamente ligadas, e esse é outro interessante aspecto, à essencialidade de uma “viagem”.

² Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. 1148 b 19-24.

Os “dados” encontram sua compreensão se levarmos em conta o fato de que, junto à unidade de sangue, língua, religião, para indicar um ‘ethnos’, Heródoto (8, 144, 2) fala dos ‘ethea omotropa’, os costumes análogos, que compreendem, seja aquelas que chamamos “tradições populares”, seja os hábitos alimentares (diaita) e o modo de vestir; e Tucídides (1, 5, 6), para falar do modo de viver dos gregos, assim como dos bárbaros, usa a expressão ‘to diaitomenon’. A alimentação, portanto, aparece como o *modus vivendi* do mundo grego.

Para reforçar essa constatação, Detienne relewa uma outra citação de Tucídides (c. 445-400), segundo a qual os atenienses afirmavam: “quem quer que, como senhor, disponha de um determinado país, grande ou pequeno, dispõe sempre também de seus santuários, com a condição de conformar-se, na medida do possível, às maneiras (tropes) até então em uso.” (Tucídides, 4. 98, 2). Como consequência torna-se evidente que se “os gregos se reconhecem entre si por um modo de sacrificar que os distingue dos não-gregos, dos bárbaros”; ao mesmo tempo eles “são muito atentos a particularismos culturais, os quais confirmam as formas originais de suas condutas alimentares.”³

É assim que, no século V a.C., quando se desenvolve a antropologia grega, já iniciada por Ecateo, se vê uma grande florescência de tratados sobre o regime alimentar.

Da mesma forma, os atenienses se identificavam com as próprias muralhas da cidade (Tucídides, 7.77.7); além daquelas, morava o obsessivo e inquietante fantasma que atravessou o pensamento grego desde a época clássica: a alternativa entre ser homem (e, depois, cidadão) ou fera. E as bestas, como os bárbaros, moravam nas fronteiras.⁴

Só o animal alimenta-se de carnes não cozidas e, como diz Aristóteles, pode eventualmente agredir, em caso de escassez de

³ DETIENNE, Marcel. Os deuses no prazer da cidade. Apud: SISSA, G.; DETIENNE, M. *La vie quotidienne des dieux grecs*, op. cit., p. 230.

⁴ SCARPI, Paolo. *La fuga e il ritorno*, op. cit., p. 49.

comida, os próprios semelhantes. Assim, não há comunidade civil para o animal, não há troca: ele se situa fora das fronteiras culturais. Quem não pode ou não tem necessidade de viver de forma associada ou é uma fera ou é um deus.⁵

Segundo Detienne, também na Grécia antiga a antropofagia tinha uma função essencialmente ideológica inscrita em dois níveis, o do mito e o do pensamento:

1) nos mitos gregos, nos quais ela se apresenta em conexão com uma condição precedente que concomitantemente funda a própria condição humana, o seu significado depende de um contexto que, de quando em quando, pode revelar o senso real;

2) de forma mais evidente, a sua representação pode ser encontrada dentro do sistema de pensamento dos gregos. Trata-se, de fato, de uma sociedade que se constitui, contrapondo-se aos outros, justamente através de suas maneiras de comer. Logo, se a dieta carnívora diferencia o homem das divindades – às quais são reservadas as substâncias incorruptíveis dos aromas, diferenciados de uma humanidade que vive sob o regime da ‘dike’, da justiça –, os animais são caracterizados pela alelofagia e condenados a devorar uns aos outros. O fogo sacrificial é a outra distinção fundamental que garante a posição do homem no plano alimentar quanto ao alimento cru de que se nutre o animal. Eis o canibalismo denunciado como forma de bestialidade, rejeitado pela cultura grega e colocado no extremo longínquo de seu espaço cultural: confinado no mundo dos bárbaros.

Entretanto, o mundo grego também produziu uma rejeição interna do universo político-religioso. Orfismo e Pitagorismo representam essa rejeição do sistema de valores da cidade, mais propriamente no plano religioso. Dos limites da civilização, a alelofagia é introduzida na cidade e, reivindicando a necessidade de uma mais

⁵ Aristóteles. *Política*. (1253 a 25-29).

ou menos rigorosa dieta que exclui a carne, opera ali uma brutal reviravolta de valores: qualquer sacrifício cruento é um assassinio e, no limite, um ato de antropofagia.

A mesma rejeição do sistema cultural grego é desenvolvida em direção oposta pelo Dionisismo e pelo Cinismo. Com a representação da homofagia, o primeiro opera uma abolição das fronteiras entre homens e feras e, se o canibalismo resulta irreprimível, o Dionisismo não pode senão fazer um uso controlado dele. Verdadeira e própria contestação geral do Estado civilizado, a ação dos Cínicos, ao contrário, se propõe a perseguir os modelos dos povos selvagens, que têm conservado inalterada a vida simples dos primeiros homens e dos animais que representam o estado de vida desprovida dos males da civilização.⁶ O selvagem, homem da natureza, deve sua imagem privilegiada aos movimentos de contestação, internos ao mesmo sistema cultural que, por outro lado, criou (produziu) a rejeição.

* * * *

Um dos memorialistas da Idade Média, Mathieu de Paris, escreve, a propósito dos habitantes da Mongólia: “são seres inumanos e parecem bestas, que devem ser chamados mais apropriadamente de monstros do que de homens, seres que têm sede de sangue e que bebem dele, que procuram e devoram a carne dos cães e até mesmo

⁶ “O Dionisismo se lança na selvageria de corpo morto, procura nela a possessão, o contato com o sobrenatural. No Cinismo, o proceder é completamente diferente; entra-se na selvageria recuando desce-se nela progressivamente, através de planos sucessivos. Em primeiro lugar comendo alimentos crus e condenando o fogo, depois exprimindo duas reivindicações de fundo, ambas formuladas por Diógenes de Sinope. A primeira, abolir a proibição do incesto, é expressa ironicamente [...]. Quanto à segunda reivindicação, praticar o endocanibalismo, Diógenes não se contentou em exprimi-la com discrição, fazendo observar que numerosas sociedades não se negam ao prazer de degustar carne humana [...]”. DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1977. Trad. it. de M. De Nonno. Roma/Bari: Laterza, 1987. p. 113-14.

a humana [...]. Não conhecem leis”. E, sucessivamente, nos informa que, “os chefes destes tártaros alimentavam-se dos cadáveres como se fossem pão [...]. As mulheres velhas e feias eram entregues a esses antropófagos para servir de comida durante o dia. Quanto àquelas que eram belas, se absteniam de comê-las, mas apesar de seus gritos e lamentos, as sufocavam em baixo das numerosas violências carnisais às quais as submetiam. Sujavam as virgens até que elas rendessem a alma; depois, cortando suas mamas que reservavam para seus cães como coisa prelibada, se alimentavam com avidez desses corpos virgens.”⁷

Os tártaros de Mathieu de Paris assumem a mesma característica do significante cita de Heródoto,⁸ isto é, uma economia com seus predicados no interior do espaço do discurso. A esta economia do discurso é confiada a função de traduzir uma diferença que tem como instrumento a figura da inversão e que faz da alteridade um “anti-si-mesmo”. Dessa forma, como escreve Lombardi Satriani em relação aos “selvagens” americanos, dentro da economia discursiva de um Colombo, de um Oviedo ou de um Vespucci, “a antropofagia atribuída ao outro pode representar emblematicamente a atitude de extraneidade, de desgosto, de avaliação hierarquizante, com a qual o homem ocidental dirigiu o seu olhar à alteridade confinando-a em um universo radicalmente diferente do seu, antes constitutivo por negação (em oposição ao próprio). Ao mesmo universo da humanidade correspondia especialmente o universo da ferinidade.”⁹

⁷ As citações de Mathieu de Paris se encontram em: ROUX, Jean-Pierre. *Les explorateurs au moyen age*. Paris: Seuil, 1961. p. 30-31; e em: AFFERGAN, F. *Esotismo e alterità: saggio sui fondamenti di una critica antropologica*. Milão: Mursia, 1991. p. 57.

⁸ Cf. acima, capítulo *Mundus Novus: a descoberta e a construção*.

⁹ LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. L'altro nell'esperienza antropologica. Apud: FABIETTI, Ugo. *Il sapere dell'antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milão: Mursia, 1993. p. 142-43.

* * * *

A primeira experiência antropológica de Jean de Léry nasce também do contato com uma das típicas manifestações do “mau selvagem.”¹⁰ Aqui aparece (“além do fato de eles não acreditarem num Deus bom e justo como o nosso”) a mais inquietante e negativa característica do índio, o seu maior pecado: a prática antropofágica. Porém, o Humanismo cultural desse autor tenta reler de forma nova essa prática ritual indígena, com a atenção constantemente voltada à velha Europa, envolvida nas guerras de religião. “Não abominemos, portanto, demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que tem vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país (a França), para ver coisas tão monstruosas.”¹¹

Assim, Léry, ao fazer uma leitura mais ampla do canibalismo, resalta-o não como um gosto aberrante e tendo um fim em si mesmo, mas com o objetivo principal de “causar temor aos vivos (inimigos)”. Ele discerne, na prática ritual antropofágica, os germes do que Alfred Métraux definirá como “um drama ritual de profunda importância religiosa e social,”¹² no qual a semiliberdade do prisioneiro, onde se fixa particularmente a atenção de Léry, “se explicava com a sua nova condição: temporariamente, pelo menos, ele tinha deixado de ser um inimigo para tornar-se um membro da comunidade da aldeia.”¹³ De qualquer forma aquela prática ritual se impunha aos próprios índios

¹⁰ O primeiro encontro deste autor com a “alteridade” indígena aconteceu, de fato, com a tribo dos margaiás, “aliada” dos portugueses (católicos) e, portanto, inimiga dos franceses (nesse caso, protestantes).

¹¹ LÉRY. *Histoire d'un voyage...*, op. cit., p. 204.

¹² MÉTRAUX, Alfred. *L'antropofagia rituale dei tupinambá*. Religions et magies indiennes d'amérique du sud, op. cit., p. 52.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 56.

enquanto eram os “espíritos” que exigiam o sacrifício das vítimas para vingar a morte de alguém. A única verdadeira motivação das expedições guerreiras é, como ressalta Léry, a vingança do sangue que não pode ser completa sem que o inimigo seja devorado.

Através da obra desse autor, posteriormente continuada por Montaigne, assistimos a uma primeira relativização da cultura europeia que, desse modo, pôde objetivar fatos pertencentes a outras culturas e que, de outra maneira, resultariam incompreensíveis para ela. A cultura ocidental interpreta arbitrariamente os signos que operam de forma variada nas culturas com as quais ela se confronta, porém, a decifração é conduzida da mesma maneira (ocidental), tornando-se, por isso, útil sobretudo para decifrar a si mesma. Assim, através dessa operação, o Humanismo abria caminho para uma possível corrosão e, sem dúvida, para uma relativização do etnocentrismo europeu.

Não se trata, ainda, de um anti-estatismo no sentido moderno, mas do nascimento da crítica daquela concepção de Estado que sintetiza as orientações culturais do Ocidente, constituindo-se como um “estado de direito”. Esta consciência de um percurso específico da cultura ocidental se desenvolve de forma exemplar, paralelamente ao conhecimento dos povos americanos, tanto que, se o Estado “é aquilo que qualifica globalmente a cultura ocidental, [...] a ocidentalização das outras culturas comportará, a cada vez, a constituição de outros tantos Estados.”¹⁴

O problema é evidente justamente no embate entre o Ocidente que “inventou” o Estado e o Novo Mundo, onde ora existe (por exemplo, o teocrático-militar asteca), ora não existe. No primeiro caso, instaura-se uma dialética entre “cultura” (europeia) e “cultura distorcida” (americana); no segundo, entre mundo “cultural” e

¹⁴ SABBATUCCI, Dario. *Lo stato come conquista culturale*, op. cit., p. 8.

mundo “natural.”¹⁵ A propósito dessa problemática assume particular significado a crítica de Léry que releva a oposição religiosa, e de classe, interna ao Estado francês, contra a realidade cultural indígena brasileira “natural”, na qual os selvagens “só se dirigem contra tribos inimigas”.

Enfim, no confronto entre o civil (europeu) e o selvagem (americano), Léry também não subtrai o primeiro à sua crítica, na medida em que o selvagem revela-se para ele como um instrumento precioso para criticar a própria sociedade europeia e, se o seu comportamento encontra, paulatinamente, algumas justificações, não se pode dizer o mesmo a propósito do homem europeu. Delineia-se, então, a crítica daquela sociedade que confia nos próprios valores e na superioridade de sua cultura, denunciando os atos “barbáricos” dos franceses contra os prosélitos da Igreja Reformada. Trata-se da descoberta de uma “dimensão barbárica” dentro dos mesmos limites da sociedade civil. Com Léry e Montaigne, assume um novo vigor aquela atitude já evidente em Tácito, que via nos seus Germanos a fabulosa imagem de uma sociedade ligada à natureza, isenta dos males da cultura, dos quais, pelo contrário, era saturada a sua Roma Imperial.¹⁶ A preciosa função de crítica da sociedade europeia vai se tornando uma das funções específicas que os povos “primitivos” irão ganhar na sucessiva ciência antropológica.

Em Léry, portanto, assim como em Montaigne e, finalmente, na cultura ocidental, o selvagem revela ser um valioso instrumento de crítica da própria sociedade europeia. Essa imagem constituir-se-á, então, como uma das funções específicas que as populações “primitivas” assumirão em grande parte da Antropologia.

¹⁵ Ver a análise dessa relação no artigo de: GASBARRO, Nicola. *Religione e civiltà. Storia, antropologia e scienza del linguaggio*. Roma, 1988. v. III, p. 125-70.

¹⁶ TACITUS, Publius Cornelius. *De origine et situ germanorum*. [Ed. it.: Palermo: Sellerio, 1993.].

Segundo a função que esta imagem tem que cumprir, incesto e canibalismo compõem, ora com signo negativo, ora com signo positivo, as características distintas e antagônicas do mundo natural, quanto à ordenada ou à sufocante vivência civil.

Esta postura, peculiar à cultura ocidental, tem um paralelo significativo no atual “indianismo” ao qual tem prestado uma particular atenção Adriano Santiemma.¹⁷ Produto do pensamento político-ideológico ocidental, num momento de profunda e difusa crise dos próprios valores culturais, o “indianismo” vem colocando em cena a “saída da história”, provocada pela interdição do sujeito de inserir-se nela através dos instrumentos políticos tradicionais, e a conseqüente recuperação de um *modus vivendi*, de alguma forma, subtraído à cultura (ocidental) e desejoso de viver os (e à procura de) “equilíbrios universais da Natureza”. Se, por parte dos “indianistas”, trata-se de resolver, na natureza, uma crise de ordem cultural, de fato, a alternativa permanece inscrita dentro dessa ordem. Apesar da exaltação da imagem do índio tradicional em sua estrita pertença ao equilíbrio natural, a passagem para esta nova dimensão se dá com a aquisição de instrumentos culturais – considerados de forma des-historificada – elaborados por uma outra cultura.

Como havíamos observado relativamente à Grécia antiga, à Roma Imperial, ao final da Idade Média e, enfim, em relação à nossa atualidade histórica – em diferentes momentos, de profunda crise dos valores culturais da sociedade ocidental –, constantemente surge a imagem de um povo da natureza que se torna, por intermédio ocidental, tanto o modelo positivo (o *modus vivendi*), quanto o opositivo (o modelo da contestação).

¹⁷ SANTIEMMA, Adriano. Rappresentazioni emblematiche della diversità culturale nel materialismo oppositivo contemporaneo. *L'emblema e la storia*. Roma: La Goliardica, 1983.

Decorre disso que, se o modelo positivo ganha o seu valor próprio através da função de contestação interna à cultura ocidental, a aquisição desta imagem do “outro” surge, no entanto, em um contexto absolutamente des-historificado. Isso quer dizer que o “outro” se tem configurado, pouco a pouco, da maneira que o Ocidente quis que fosse, do jeito que devia se configurar para responder aos problemas que a história levantava nos diferentes momentos das diferentes culturas europeias. A exclusão do selvagem (ou do homem da natureza) da cultura consentiu em manter esta abertura fundamental à dialética histórica ocidental. Assim, para a Antropologia, as sociedades mitológicas representaram, muitas vezes, a possibilidade de construir o “outro” des-historificado-o em função do próprio constituir-se histórico.

A imagem desse “outro” é elaborada a serviço da história ocidental, que, portanto, permanece subordinada à função dialética que a “alteridade” assume dentro dessa dimensão cultural. O “mito do canibalismo”, até aqui analisado, representa indubitavelmente um dos exemplos mais significativos dessa função.

De fato, destacamos como, tanto no contexto cultural quanto na área etnológica, o homem se divide, se opõe, se diferencia através do alimento, que se configura como critério de identificação e, assim, a alimentação e o tipo de comida tornam-se objeto de seleção. Na comida, e nas específicas formas de seu tratamento e de sua consumação, entra em jogo a relação entre aquilo que somos (ou queremos e decidimos ser) e aquilo que introduzimos em nós para sermos o que somos ou tornarmo-nos aquilo que queremos ser: ao falar de comida fala-se de ser e de humanidade. Estabelecendo aquilo que se pode comer ou não, a atenção reservada à alimentação é motivada por uma exigência de identificação: “Em nenhuma sociedade se come qualquer coisa, com qualquer pessoa ou em qualquer ocasião [...],

em cada sociedade a alimentação [...] é também [...] um conjunto de símbolos que constitui para um grupo um critério de identidade.”¹⁸

Através das escolhas alimentares parece tornar-se evidente a noção sociológica de “identidade contrastiva”, elaborada por Cardoso de Oliveira,¹⁹ que “implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*”, complementar, em nosso caso, à negação do *outro* diante de *nós*. Não podendo afirmar-se isoladamente, a identidade étnica surge por oposição, encontra nas práticas alimentares um dos sistemas mais significativos, tanto no quotidiano quanto nas práticas rituais, para afirmar-se enquanto nega uma outra identidade. Portanto, se “através dos nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os *outros*,”²⁰ os valores simbólicos (trazidos para a mesa), dos quais é impregnada, melhor, saturada a alimentação, representam a forma mais quotidiana e inconsciente de alimentar um etnocentrismo como emergência da identidade étnica.

* * * *

Na sua primeira Antropologia estrutural, Lévi-Strauss constrói a imagem formal do estômago, indiferente aos conteúdos que por ele passam. Imagem mais filosófica que antropológica, ela deixa significativamente fora da análise o tema da alimentação, isto é, daquilo que passa do externo para o interno.

O pensamento antropológico, pelo contrário, nos parece representar de forma mais significativa uma tentativa contínua de fagocitose (voracidade), uma disposição a se alimentar muito mais desregrada e impura, menos interdita e seletiva.

¹⁸ VALERI, René. Vocábulo: *Alimentazione*. *Enciclopedia Einaudi*. Turim, 1977. v. I, p. 344.

¹⁹ OLIVEIRA, R. Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976, pp. 4-8.

²⁰ Idem, *ibidem*, pp. 5-6.

Como destaca Remotti, “é provável que, mesmo numa ótica que remonta a Montaigne, a antropologia possa se configurar como o ‘ventre’ da civilização ocidental, ou melhor, como uma atividade cujo objetivo é o de conseguir alimento humano, ‘proteínas simbólicas’ e culturais, uma espécie de ‘caça às cabeças’ praticada em cada canto do mundo para alimentar um corpo – o da nossa civilização – o qual, dessa maneira, vem modificando as suas próprias estruturas.”²¹ Talvez a Antropologia configure-se, então, como uma espécie de antropofagia cultural que, nobre e generosa – teremos, todavia, que analisar a propriedade de tais julgamentos de valor, tanto no caso de uma, quanto da outra – como os canibais de Montaigne, tem a função de “ressementar”, através de um “processo digestivo” das culturas outras, os valores fundamentais da própria cultura ocidental.

Surge a sensação, um tanto quanto tormentosa, de que a Antropologia e a antropofagia apresentam-se, igualmente, como o reconhecimento dos limites da humanidade, de seus valores culturais, que, antropólogos e antropófagos o sabem, é sempre somente uma parte de humanidade, uma humanidade parcial e limitada. Isso, talvez, esteja na base dessa “fome de humanidade”, que representaria a tentativa, mais ou menos nobre e generosa, de conquistar ou assimilar outros pedaços, outros bocados do que é humano.

Talvez “essencial à humanidade não é [não seja] somente a preservação das próprias estruturas, a regulamentação a priori do

²¹ REMOTTI, Francesco. Dai Wanande agli antropologi: cibo, essere e antropofagia. *Homo edens: regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del mediterraneo*. Congresso “Homo Edens”, Verona, abril, 1987, p. 145. [“È probabile che, proprio in un’ottica che risale a Montaigne, l’antropologia possa configurarsi come il ‘ventre’ della civiltà occidentale, o meglio come un’impresa il cui scopo è esattamente quello di procurarsi cibo umano, ‘proteine simboliche’ e culturali, una sorta ‘caccia alle teste’ praticata in ogni angolo del mondo per alimentare un corpo – quello della nostra civiltà – il quale, proprio così, viene modificando le proprie strutture.”].

fluxo da experiência, a seleção e a tabuização²² do alimento e da alimentação, a limitação e a modelação daquilo que passa do externo para o interno; essencial é também a degustação dos *fruits sauvages* que, pelo fato de serem assim diferentes dos nossos, parecem tão ‘excelentes’.”²³

Mesmo tendo reconhecido que a diferença entre os nossos frutos e os deles é somente uma diferença de cultura (e não de natureza/cultura), se fortaleceu em nós a exigência de nos alimentarmos. Essa exigência cresceu na medida em que cresceu a consciência de que esta alimentação inter-(ou trans-)cultural, que podemos chamar, então, propriamente de antropofagia cultural, não é peculiar e exclusiva da nossa sociedade: praticavam-na também os “canibais”.

Não é nossa intenção aqui discutir a essência mitológica que sustentaria a “realidade” da prática antropofágica e, portanto, propor novamente a desmistificação desse “mito”, como já o fez W. Arens, que tem demonstrado a efetiva existência de uma ligação inseparável entre “antropologia e antropofagia”. Se, quando os antropólogos começam a falar de alimentação, antes ou depois acabam por falar de antropófagos, e se Michel de Montaigne, inspirador do moderno pensamento antropológico, tem expressado as suas mais relevantes teses antropológicas justo em relação aos “canibais” (Cap. XXXI dos *Essais*), surge a suspeita de que a prática antropofágica deva ser

²² Adjetivação de tabu, proposta, em italiano, pelo autor citado, e que poderia ser traduzida, de forma simples, em português por “interdição”.

²³ REMOTTI, Francesco. *Dai Wanande agli antropologi: cibo, essere e antropofagia*, op. cit., p. 145. [“Essenziale all’umanità non è soltanto la preservazione delle proprie strutture, la regolazione a priori del flusso dell’esperienza, la selezione e la tabuizzazione del cibo e dell’alimentazione, la limitazione e modellazione di ciò che passa dall’esterno all’interno; essenziale è anche (...) la degustazione di quei *fruits sauvages* che, proprio per essere così diversi dai nostri, sembrano tanto ‘eccellenti’.”.] Cf.: capítulo anterior.

“boa para ser pensada”, antes que a carne humana possa ser “boa para ser comida.”²⁴

* * * *

Vínculos de alianças entre as estirpes ou competição feroz na oferta de alimentos – que as outras linhagens devem devolver devidamente e em crescente proporções – são estabelecidos entre as sociedades fundadas sobre as linhagens, através do consumo em comum dos alimentos prezados, não somente para o gosto e a raridade, mas, sobretudo, para os valores que concretamente representam no plano simbólico.

Ao falarmos em vínculos (e a competição, nas sociedades tradicionais, representa somente o outro aspecto dessas relações), devemos começar a levar em conta, em contraposição à tradicional oposição troca/uso, o valor de ligação, distinto claramente do valor de uso.

Assim, se Mauss escreve que em muitas sociedades arcaicas as trocas e os contatos efetuados em forma de donativos (e que nos parecem assim tratados de forma voluntária) revelam, na realidade, serem feitos e devolvidos de forma obrigatória,²⁵ isto significa que a dádiva enriquece a ligação e transforma seus protagonistas. Existe, portanto, um além da dádiva, uma “mais valia” que representa o valor de ligação, que “depende das características das pessoas, da natureza da ligação, de um conjunto de variáveis que o valor econômico, para

²⁴ Cf.: capítulo *Canibalismo ‘bom para ser pensado’*. Contudo, isso não impede, como deixa pensar Arens, que a prática antropofágica não possa existir em sua realidade. Aliás, o fato de ser “boa para ser pensada” pode constituir, de alguma maneira, o fundamento da própria prática.

²⁵ MAUSS, Marcel. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-24)*. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985. p. 145-279. Trad. port. de A. F. Marques. Lisboa: Edições 70, 1988.

se constituir e se tornar puramente quantitativo, teve que começar a eliminar.”²⁶

Alguns aspectos despertam nossa atenção, ao entrever algumas características comuns entre a dádiva e a alimentação, vista, por sua vez, em analogia com a linguagem.²⁷ Em primeiro lugar, “diferentemente do [universo do] mercado, o universo da dádiva exige o implícito e o não-dito;”²⁸ em segundo lugar, como evidenciado por Mary Douglas,²⁹ não existe dádiva gratuita e, por isso, não existe uma relação construída através dela que não tenha, embutida, uma esperança de restituição. Por conseqüência, cada donativo se configura como um perigo e, conforme a observação de Mauss – de que o termo da antiga língua germânica *gift* fala desta lei antiga significando, ao mesmo tempo, tanto a dádiva quanto o veneno (podendo, portanto, a violação desta lei, tornar-se fatal e significar, às vezes, a marginalização ou até mesmo a morte, para o que sucumbia) –, podemos entrever no “*timeo danaos et dona ferentes*”³⁰ do canto II da Eneida de Virgílio a continuidade, no tempo e no espaço cultural, de uma antiga lei social.

Uma relação mais explícita que emerge entre a dádiva e a linguagem é constituída pela imagem do “dom da palavra”: “Como os bens preciosos arcaicos, ela só pode circular se entre um e o outro foi preliminarmente criada e simbolizada a própria relação que autoriza

²⁶ GODBOUT, Jacques T. *L'esprit du don*. Paris/Montréal: La Découverte/Boréal, 1992. Trad. it. de Alfredo Salsano. Turim: Boringhieri, 1993. p. 219. “(Il valore di legame) dipende dalle caratteristiche delle persone, dalla natura del legame, da un insieme di variabili che il valore economico, per formarsi e diventare puramente quantitativo, ha dovuto cominciare con l'eliminare”.

²⁷ Como já sublinhamos.

²⁸ Idem, ibidem, p. 11. [“A differenza di quello del mercato, l'universo del dono richiede l'implicito e il non detto.”].

²⁹ DOUGLAS, Mary. Il n'y a pas de don gratuit: introduction à la traduction anglaise de l'Essai sur le don. *Revue du MAUSS*, n. 4, p. 99-115, 1989.

³⁰ VIRGÍLIO. *Eneida*. c. II, v. 49. “Temo os gregos, mesmo enquanto trazem os dons”. Deveríamos dizer, talvez melhor, *sobretudo* enquanto trazem os dons?!

a palavra [...] e dela se alimenta. É assim que se ‘dá’ a palavra a alguém ou que, se se recusa a dá-la, ‘toma-se-a’. E depois que se a retoma não sem ter dito *pardon*, *merci*, *gracias*, *thanks*, visto que é preciso tanto agradecer o outro pelo donativo que vos oferece falando a vós, quanto significar que falando, coloca-se à mercê do outro e que, mesmo assim, expõem-se tanto a ‘obrigá-lo’ quanto a tornar-se o seu ‘obrigado’, *muito obrigado*.”³¹

Percebemos, pois, que a palavra, como a dádiva, não pode ser monopolizada. Seu valor está inscrito em sua circulação. Como o kula dos tombríandeses descritos por Malinowski,³² seu valor é constituído por sua circulação.

Portanto, a dádiva erige-se em sistema que, irreduzível a simples relações econômicas ou de poder,³³ constitui as relações propriamente sociais mas, ao mesmo tempo, é por elas constituída; e, se a observação empírica de Marcel Mauss não encontra a troca, mas somente as três obrigações: dar, receber, devolver, “o único meio de escapar ao dilema foi – segundo Lévi-Strauss – o de perceber que é a troca que constitui o fenômeno primitivo, e não as operações discretas nas

³¹ GODBOUT, Jacques T. *L'esprit du don*, op. cit., p. 20-21. O *muito obrigado* é grafado em itálico e transcrito em português pelo autor. [“Come i beni preziosi arcaici, essa può circolare soltanto se tra l’uno e l’altro, tra gli uni e gli altri, è stato preliminarmente creato e simboleggiato proprio quel rapporto che autorizza la parola (...) e di essa si nutre. È così che si ‘dà’ la parola a qualcuno o che, se si rifiuta di darla, la si ‘prende’. E poi la si riprende non senza aver detto *pardon*, *merci*, *gracias*, *grazie*, *thanks*, dal momento che bisogna tanto ringraziare l’altro del dono che vi fa parlandovi quanto significare che parlando ci si mette alla mercé dell’altro, e che proprio così ci si espone tanto a ‘obbligarlo’ quanto a diventare il suo ‘obbligato’, *muito obrigado*.”].

³² MALINOWSKI, Bronislaw. The kula: the circulating exchange of valuables in the archipelagoes of eastern New Guinea. *Man*, 1920. *Argonauts of the western pacific*. Nova Iorque: Dutton, 1922.

³³ Veja-se, a esse respeito, o cap. *O canibalismo: o fundamento materialista* em sua crítica ao materialismo cultural, e à categoria de utilidade, em relação à análise dos fatos culturais.

quais a vida social se decompõe.”³⁴ Isto significa que, no sistema da dádiva, “o bem circula a serviço da ligação.”³⁵

Será por isso que “a relação dom/contradom [representa] uma prática específica da temporalidade que se poderia chamar de o gosto da expectativa”?³⁶

Esses valores, expressos na consumação em comum, mas também na abstenção, ou na troca, determinam simbolicamente as hierarquias do poder dentro da tribo. Trata-se da constituição de um poder simbólico, mas não por isso menos real, entre aqueles que podem oferecer mais, contra os “sucumbentes”, como, por exemplo, no caso do “consumismo simbólico”, representado pelo rito do *powlatch*, das tribos do Pacífico. A ação de oferecer, receber, devolver representa, de fato, uma *prestação total*, como dizia Marcel Mauss, que vincula, ritualmente, a uma restituição obrigatória aquele que recebe os bens simbólicos.

Assim, como não desapareceu a dimensão do simbólico, universal e eterna para o homem, da mesma forma, o espírito dessas práticas ainda é vivo na sociedade contemporânea. E, se por um lado esse simbolismo aparece estruturado de forma mais pobre e menos significativa, por outro há o fato de ter mudado só de formas e conteúdos e, mesmo assim, de ter mantido intactas as produtivas forças simbólicas, nos novos “rituais laicos” de nossa sociedade.

³⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. XLII. Trad. port. de L. Puccinelli. São Paulo: Ed. Pedagógica Universitária/EDUSP, 1974. 2 v., p. 25.

³⁵ GODBOUT, Jacques T. *L'esprit du don*, op. cit., p. 30. “Il bene circola al servizio del legame”.

³⁶ CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*, op. cit., p. 143. “Le rattachement don/contre-don (...) une pratique spécifique de la temporalité, qu'on pourrait appeler le goût de l'attente.”

* * * *

A cultura – homogeneizada no interior e separada do exterior³⁷ através da determinação e da significação dos comportamentos e das escolhas alimentares – estabelece o regime alimentar que a identifica, dessa forma, com a “civilização”. Ao mesmo tempo, ela relega ao espaço da bestialidade e da barbárie os outros povos cujas escolhas alimentares não sejam codificadas segundo o sistema ideológico que se identifica com a civilização, no fundo aquela específica forma de civilização. O alimento – “ruim ou bom para ser pensado” e, então, também “para ser comido” – permite pensar o “outro” em sua alteridade, muitas vezes identificada com a animalidade (ao extremo, com a divindade), ou em sua igualdade, através do reconhecimento de sua humanidade. Caso o código alimentar possa constituir o “signo divisório entre delicadeza urbana e bestialidade dos grandes espaços não delimitados, não protegidos, não abençoados, linha divisória entre civilização e barbárie,”³⁸ lá onde existe uma hierarquia, os comportamentos e escolhas alimentares servem para distinguir os diferentes níveis.

Vimos, então, como, no pensamento social e religioso grego, entre outros, a antropofagia representava um termo essencial do código alimentar que constituía a estrutura interpretativa fundamental das relações entre homem, natureza e sobrenatural.³⁹

Permitindo colocar (e produzir) o “outro” numa dimensão extra-humana, ou qualificar a alteridade “natural” (porque

³⁷ Restaria saber se existe, de alguma forma, a prioridade de uma ação sobre a outra (separação do externo ao fim de uma homogeneização interna ou vice-versa), ou se, e como, os dois momentos se constroem contemporaneamente.

³⁸ CAMPORESI, Piero. *Le officine dei sensi*. Milão: Garzanti, 1991. p. 57-58. [“Segno divisorio fra raffinatezza urbana e bestialità dei grandi spazi non segnati, non protetti, non benedetti, linea di confine fra civiltà e barbarie.”].

³⁹ Cf. DETIENNE, Marcel. *Les jardins d’Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*. Paris, 1972. p. 71-113; *Dionysos mis à mort*, op. cit., p. 99-116.

des-historificada), a fim de contestar o próprio modelo cultural abrindo-o para uma fundamental dialética com o exterior, o plano alimentar – que intervém muitas vezes para traçar, nas culturas humanas, a linha demarcatória entre civilização e barbárie – permite a constituição de uma sintaxe alimentar que determina um sistema comunicativo através do qual cada cultura elabora um ordenamento e uma colocação próprios no mundo. Assim, por exemplo, como em grande parte das culturas humanas, na Europa dos séculos XVI-XVII, o signo distintivo entre o refinamento urbano e a rude bestialidade do espaço selvagem, entre civilização e barbárie, é realizado através deste código. Nesta dimensão histórico-cultural:

“A cultura das cidades não devia ser poluída por alimentos habitualmente consumidos por povoações periféricas, excêntricas mesmo ao equilíbrio do corpo e do espírito: gentes da destemperança e do excesso, privadas de medida, prestes ao furor, vagantes na esfera da insegurança, da doença, do medo.”⁴⁰

Em uma palavra, a cultura das cidades não podia ser inquinada pelos hábitos alimentares de populações estranhas à ordem cultural urbana. O refinamento civil se constrói através daquela mesa que “contribui não pouco a nos oferecer aquela alegria que, junta a uma certa (determinada) modesta domesticidade, é nomeada civilização.”⁴¹

Obra da nova aristocracia de corte, os tratados do século XVI sobre as boas maneiras fundam – mas ao mesmo tempo sintetizam – um percurso histórico (ocidental) baseado em um código

⁴⁰ CAMPORESI, Piero. *Le officine dei sensi*, op. cit., p. 58. [“La cultura delle città non doveva essere inquinata da alimenti solitamente consumati da popolazioni periferiche, eccentriche anche all’ equilibrio del corpo e dello spirito: genti della distemperanza e dell’ eccesso, prive di misura, pronte al furore, vaganti nella sfera dell’insicurezza, della malattia, della paura.”].

⁴¹ MONTESQUIEU, Charles-Louis de. *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1750)*. Turim, 1943. p. 227. [“(La tavola) contribuisce non poco a darci quell’ allegria che, unita a una certa modesta domestichezza, viene chiamata civiltà.”].

de comportamento cortese, já desvinculado de seu ambiente social de nascimento, a “corte” dos grandes senhores feudais, entrando em uso nos círculos burgueses. Saindo gradualmente de moda no século XVII (porém, o processo já tinha começado no fim do século XVI), devido à extinção da nobreza guerreira e à formação da nova aristocracia dos monarcas absolutos, o termo foi deixando espaço de expansão ao conceito de civilidade.⁴²

Num processo desvendado por Norbert Elias, esse conceito de civilidade também começa a desaparecer, entre os séculos XVIII e XIX, deixando espaço à “expressão de uma nova forma de auto-consciência, o conceito de *civilisation*”. O que nos interessa ressaltar é que “cortesia, civilidade e civilização assinalam três estágios de desenvolvimento social. Indicam qual sociedade fala e é interpelada [...]. O conceito de civilização indica com clareza, em seu uso no século XIX, que o processo de civilização [...] fora completado e esquecido.”⁴³ O que restaria a ser feito, em suma, seria apenas realizar esse processo em outras nações, mas também nas classes mais baixas de sua própria sociedade.

Outro aspecto interessante, que podemos colher no estudo de Elias, é constituído pelas “temáticas” a respeito das quais é elaborada a dissertação desses “tratados de boas maneiras”, a saber: a “Moderação da Fala na Corte”; a distinção entre “Bom” e “Mau” comportamento – que diz respeito à “delicadeza de sentimentos” (patamar de embaraço, estrutura das emoções, sensibilidade e comportamentos, tidos como “higienicamente corretos”) –; o costume de comer carne e até o uso de instrumentos de mesa (faca e garfo).⁴⁴ É nesse contexto que, tanto para nós como para o autor, “é altamente

⁴² ELIAS, Norbert. *Über den prozess der Zivilisation*. Basileia: Haus zum Falken, 1939. v. 1. Trad. port. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p. 111.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 112-13.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 117-35.

instrutivo o estreito paralelo entre a ‘civilização’ dos hábitos à mesa e da fala. [O que deixa] claro que a mudança do comportamento à mesa é parte de uma transformação muito extensa por que passam sentimentos e atitudes humanas, [como] também, se vê em que grau as forças motivadoras desse fenômeno se originam na estrutura social, na maneira como as pessoas estão ligadas entre si.”⁴⁵ E se “as pessoas, no curso do processo civilizatório, procuram suprimir em si mesmas todas as características que julgam ‘animais’, de igual maneira, suprimem essas características em seus alimentos,”⁴⁶ resta, no entanto, entender como tudo isso se deu. Trata-se de compreender, antes de mais nada, o que, e porque, se torna repugnante, e sucessivamente (mas não será que a resposta à primeira pergunta já não evitaria se colocar a que segue?) porque “o repugnante [...] é *removido para o fundo da vida social*”.

Apesar da riqueza e inovação que a datada obra de Elias nos trouxe, e apesar da defesa de sua abordagem *sócio e psicogenética*,⁴⁷ não encontramos nela muitos instrumentos para tentar responder a essas perguntas.

Para aprofundar e esclarecer essas problemáticas, seria útil reexaminar uma história dos sistemas de valores,⁴⁸ como a esboçada por Burke no estudo sobre as fortunas de *O cortesão*,⁴⁹ e perceber, assim, “que ‘valor’ é um termo mais amplo do que ‘moral’. Ele não

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 124.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 128.

⁴⁷ Contrária a estudos de caso ou à “micro-história”. Cf.: CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. port. de M. Manuela Galhardo. Lisboa, Difel, 1990. p. 91-119. [Falta referência ao original francês de 1982].

⁴⁸ O que, de alguma forma, tentaremos fazer, na perspectiva limitada do nosso objeto de estudo, no capítulo *Antropofagia* (Prato Principal).

⁴⁹ BURKE, Peter. *The fortunes of the courtier: the european reception of Castiglione's Cortegiano*, Londres: Polity Press & Blackwell, 1995. Trad. port. de Alvaro Hattner. São Paulo: UNESP, 1997.

está confinado a regras que se supõe serem moralmente unificadoras, mas se estende para regras sociais ou questões de gosto,⁵⁰ e já esta última definição destaca-se por sua excessiva simplificação. De qualquer forma, uma atenta historicização das atitudes e dos gostos alimentares pode nos trazer interessantes problemáticas como, por exemplo, no primeiro caso, levando em consideração os estudos de Elias e de Revel⁵¹ e, no segundo, o de Flandrin.⁵²

* * * *

Através da conotação do alimento “ruim”, estranho à “modesta domesticidade” da mesa civil, a degradação do “outro” em nível da dimensão animal traz uma outra importante distinção interna ao espaço da cultura. O alimento torna-se objeto de uma etiqueta que contribui para definir, ou para reforçar, a hierarquia social. O alimento “bom ou ruim” para ser pensado torna-se, dentro do mesmo contexto cultural, o “alimento dos ricos” e o “alimento dos pobres”. Assim, por exemplo, na França do século XIX, “entre as classes superiores da sociedade o formalismo dos ritos alimentares era tanto mais rígido quanto mais ele era objeto de uma etiqueta através da qual se trazia à baila o reconhecimento social ou a exclusão.”⁵³

Se o bárbaro alimento vem amiúde identificar o selvagem, habitante do bosque e dos grandes espaços não demarcados (não

⁵⁰ Idem, ibidem, p. 19. Veja-se também o conceito clássico de *areté*, assim como os de *disciplina*, *cortesia*, *civilidade*...; ibidem, p. 19-29; e ao longo do mesmo trabalho.

⁵¹ REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. Apud: ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (Orgs.). *Histoire de la vie privée*. III.– De la Renaissance aux Lumières. Paris: Seuil, 1986. Trad. port. de H. Feist. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 169-209.

⁵² FLANDRIN, Jean-Louis. *A distinção pelo gosto*. Apud: *Histoire de la vie privée*. III..., op. cit., p. 267-309.

⁵³ FISCHLER, Claude. *L'honnivore, le goût, la cuisine et les corps*. Paris: Odile Jacob, 1990, p. 204.

controlados culturalmente), representando o homem perto do estado *ferino*, a recusa e a condenação das práticas canibalescas que *conquistadores* e missionários europeus encontraram na descoberta do Novo Mundo, contaminaram também os produtos alimentares até então desconhecidos. Uma Europa, aliás, atormentada periodicamente pelo espectro da fome, alimentou uma tal suspeita contra produtos que eram dotados de importantes propriedades nutritivas.

Tanto mais relevante essa suspeita, quanto mais se descobre (sobretudo numa dimensão cultural) que, como o próprio Cortés⁵⁴ reparou, pouco tinha a ver com os habituais selvagens ou canibais americanos. Mas, mesmo achando na organização teocrático-militar do Império asteca uma característica do “Estado”, contudo, o código alimentar não deixava de ter, no interno deste contexto histórico, a sua função discriminante. Todo o século XVI será caracterizado pelos preconceitos da cultura europeia acerca da espumante bebida oferecida pelo “senhor” Montezuma a Cortés. Apesar da indiferença com que o conquistador acolheu o donativo do “príncipe”, a sua atenção dirigiu-se, porém, ao fato de que o cacau era usado também como moeda de troca. “Et é in provincia de tanta istimazione che col medesimo accattino in piazza tutte le cose necessarie in luogo de danari.”⁵⁵ O cacau representava, então, na sociedade asteca, um código cultural de particular valor, na medida em que, além de ser usado como moeda de troca, era também reservado à degustação exclusiva do príncipe Montezuma e de sua corte e ao ser denominado, às vezes, de “bebida dos deuses” o produto líquido que dele se obtinha.

⁵⁴ Nome que, não podemos deixar de reparar, está diretamente ligado à tradição da “Cortesia” espanhola.

⁵⁵ CORTÉS, Hernán. *La preclara narratione di Ferdinando Cortese della Nuova Ispagna del mare oceano al sacratissimo, & invinctissimo Carlo di romani imperatore*. Veneza, 1524, c. 23 r-v. [“E é, em província de tanta estimação que com o mesmo compram, na praça, todas as coisas necessárias, (usando-o) em substituição do dinheiro.”].

Tiziana Plebani⁵⁶ e Piero Camporesi⁵⁷ contam como, durante o século XVI, o preconceito sobre o chocolate permaneceu bem duradouro na Europa. A bebida permanecia como o signo distintivo do sistema alimentar dos “outros”, das populações periféricas.

Mas *veritas filia temporis*. Cada coisa toma sentido só “segundo as sugestões da cultura, dos condicionamentos, da mentalidade que o tempo e a sociedade exprimem.”⁵⁸ De fato, cada cultura absorve, assimila e elabora as características de outras culturas quando estas encontram uma possibilidade de ajuste ou de adaptação de caráter criativo dentro da própria cultura. Do mesmo jeito que nos processos de aculturação, não podemos deixar de ver “a natureza dialética da relação intercultural pela qual cada cultura reage como corpo vivente ao modelo proposto, de fora, por uma outra cultura, e ‘responde’, de modo que a relação realiza-se nos seus dois momentos constitutivos e dinâmicos, do ‘desafio’ e da ‘resposta’, e a segunda quer resolver a ‘crise’ que o primeiro abriu.”⁵⁹

A aculturação, portanto, destaca-se como um processo criativo. A troca e a valorização dos bens submetidos à troca podem evidenciar, através da análise do processo de sua digestão, a dinâmica interna da mesma cultura que assimila e torna a plasmar os bens em novas formas culturais. É o processo denominado por Fernando Ortiz de *Transculturação*, que representa, como evidencia Malinowski

⁵⁶ PLEBANI, Tiziana. *Ciocolata: la bevanda degli dèi forestieri*. Veneza: Centro Internazionale della Grafica, 1991.

⁵⁷ CAMPORESI, Piero. *Il brodo indiano*. Milão: Garzanti, 1990.

⁵⁸ CAMPORESI, Piero. *Le officine dei sensi*, op. cit., p. 128. “[...] secondo le suggestioni della cultura, dei condizionamenti, della mentalità che il tempo e la società esprimono.”.

⁵⁹ LANTERNARI, Vittorio. *L'acculturazione: problemi e teoria. Antropologia e imperialismo*. Turim: Einaudi, 1974. p. 10. [“La natura dialettica del rapporto interculturale, per cui ciascuna cultura reagisce come corpo vivente al modello proposto da fuori da un'altra cultura, e ‘risponde’, cosicché il rapporto si attua nei suoi due momenti costitutivi e dinamici, della ‘sfida’ e della ‘risposta’, e la seconda vuol risolvere la ‘crisi’ che la prima ha aperto.”].

introduzindo a obra do antropólogo cubano, “um processo no qual sempre se dá algo em troca do que se recebe [...]. É um processo no qual ambas as partes da equação resultam modificadas. Um processo do qual emerge uma nova realidade, composta e complexa; uma realidade que não é uma aglomeração mecânica de caracteres nem sequer um mosaico, senão um fenômeno novo, original e independente. Para descrever tal processo, o vocábulo de raízes latinas transculturação proporciona um termo que não contém a implicação de uma certa cultura contra a qual deve tender a outra, senão uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas contribuintes com seus próprios aportes, e ambas cooperantes ao advento de uma nova realidade de civilização.”⁶⁰

Entre os séculos XVII e XVIII, o chocolate vai assumindo uma função notável entre a aristocracia europeia e a Igreja Católica, sobretudo entre os jesuítas. Para estes últimos “o chocolate torna-se instrumento de insinuação religiosa, de penetração edificante, delícia nova oferta *ad maiorem Dei gloriam*.”⁶¹ Mais uma vez ele parece configurar-se como “bebida divina”.

⁶⁰ MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução à obra de: ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. 2. ed. La Habana, 1940; incluindo os ensaios: *Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Dirección de Publicaciones, Universidad Central de Las Villas, 1963; citada na edição de Caracas (Venezuela), Ed. Ayacucho, (1978) 1987. p. 05. [“Un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe (...). Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces *transculturación* proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.”].

⁶¹ CAMPORESI, Piero. *Il brodo indiano*, op. cit., p. 57. [“La cioccolata diventa strumento d’insinuazione religiosa, di penetrazione edificante, delizia nuova offerta ad maiorem Dei gloriam.”].

Se a mudança do gosto europeu no século XVII abre caminho à fortuna do cacau, de fato, a bebida é associada à “realeza” que originariamente (no Império asteca) a qualificava. Mas não foi todo o mundo católico que a aceitou com entusiasmo nos próprios rituais sociais e parece que, além da relação particular com o alimento, sobretudo o esnobismo intelectual caracterize o ponto de encontro – a favor do acolhimento do chocolate – entre a preguiçosa aristocracia da época e a contida racionalidade dos jesuítas.

Em oposição a essa ordem cultural, o café conheceu uma fortuna outro tanto arrasadora. No entanto, essa bebida tornou-se o emblema de uma bem diferente ordem cultural: a da burguesia. Tornou-se, pois, o símbolo da laboriosidade burguesa e do ativismo mercantil.

Algo parecido acontece, no esquema dessa oposição, na contraposição, muito bem destacada e compreendida pela obra de Ortiz,⁶² entre tabaco e açúcar: o primeiro, prene de “misterio y sacralidad”, ligado ao mundo masculino e ao culto às divindades – instrumento

⁶² O qual nós mostra como “mientras el azúcar tienta a uno solo de los sentidos, el del gusto, el tabaco no sólo se saborea con agrado: también se huele, se palpa y se mira. Salvo para el oído, el tabaco provoca estímulos y placeres por todas las vías sensoriales. Del azúcar se asimila todo, del tabaco mucho se exala. El azúcar va glotonamente paladar abajo hasta las profundidades de las entrañas digestivas para dar vigores a la fuerza muscular; el tabaco va picarescamente paladar arriba hasta los meandros craneales en busca del pensamiento. *Ex fumo dare lucem*. No en vano el tabaco se condenó por satánico, por muy peligroso y pecador. El tabaco es innecesario para el ser humano y el azúcar es indispensable para su organismo. Sin embargo, el superfluo tabaco llega a motivar un vicio que atormenta si no se satisface y el necesario azúcar se resigna con menor dificultad a aludir su presencia. El tabaco contiene un tóxico: *la nicotina*; el azúcar porta nutrimentos: los carbohidratos. El tabaco envenena, el azúcar sostiene. La nicotina excita la mentalidad, inspirándola diabólicamente; el exceso de glucosa en la sangre alela el cerebro y hasta provoca el embrutecimiento. Ya sólo por esto sería el tabaco un liberal reformista y el azúcar un retardatario conservador [...]. El tabaco es una planta medicinal; así fue considerada por los indios como por los europeos. El tabaco es narcótico, emético y antiparasitario [...]”. ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo...*, op. cit., p. 17.

por excelência das iniciações –, símbolo de “audacia soñadora”; o segundo, símbolo de “prudencia pragmática y socialmente integrativa”, representativo da guloseima feminina. Ambos representativos, além de seus próprios universos simbólicos, de universos econômicos, tanto que é possível dizer que “o trabalho do açúcar é um ofício e o do tabaco uma arte.”⁶³

Interessante, em relação às características rituais que ele assume também entre os índios tupi, é a análise que o autor propõe do uso “*del tabaco entre los indoantillanos*”, que evidencia seu complexo ritualístico mágico religioso. Assim, em síntese, o tabaco “poderá ser interpretado como oferta depreciatória aos deuses, como simples procedimento estupefaciente do iniciado e como ritualidade que estimula as chuvas; porém o fundamento do complexo cultural do tabaco entre os índios parece ter sido sua magia purificadora, suas estimulações mentais e seus efeitos sedativos e catárticos, tanto para as atitudes místicas quanto para as tensões nervosas. [...] [A qual coisa] indica quão complicado foi, na cultura dos indo-cubanos [mas não só], o fenômeno do tabaco, que hoje em dia passou a ser muito mais simplificado na sua transculturação pelos povos brancos.”⁶⁴

⁶³ Idem, *ibidem*, p. 42. Por esses aspectos econômicos/produtivos, que se referem especificamente à ilha de Cuba, veja-se as páginas 29-68; e, sucessivamente, podem ser analisadas as características econômicas distintas ligadas ao tipo de comércio peculiar a cada produto.

⁶⁴ ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo...*, op. cit., na 2. ed., incluindo os ensaios: *Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. op. cit., ensaio/capítulo VIII – *Del tabaco entre los indoantillanos*, p. 157 [“Podrá tener interpretaciones como ofrenda depreciatoria a los dioses, como simple procedimiento estupefaciente del iniciado y como ritualidad estimuladora de las lluvias; pero lo fundamental en el complejo cultural del tabaco entre los indios parece haber sido su magia purificadora, sus estimulaciones mentales y sus efectos sedativos y catárticos, así para las actitudes místicas como para las tensiones nerviosas. (...) (La mera enunciación de esta teoría) indica cuán complicado fue en la cultura de los indocubanos el fenómeno del tabaco, que hoy día ha pasado a ser mucho más simplificado en su transculturación por los pueblos blancos.”] até p. 204.

Café e chocolate,⁶⁵ junto ao chá, ao tabaco, mas também aos tomates (tomatl), ao milho, ao pimentão, aos feijões, e a muitos outros alimentos, traçam o ocaso dos consumos habituais da velha Europa e da domesticidade dos hábitos alimentares dos quais a especiaria oriental tinha constituído, nos últimos séculos, a fragrância aromática predominante.

Café e chocolate (assim como vimos acontecer com o açúcar e o tabaco) satisfazem, sem dúvida, as necessidades e os gostos de um público diferente, mas, mais do que o problema do gosto, a diferenciação vem, principalmente, trazer à cena o plano semântico próprio do código alimentar. Dessa forma, por exemplo:

“O café desposa a política e a subida da classe burguesa, prefere as estradas e as disputas vivazes, secas e enxutas, como o próprio sabor. O chocolate, ao invés, protela entre os boudoirs das damas e dos prelados, se associa a uma doce sensualidade do viver e ao tom mais descontraído das salas de visita. Escolhe a aristocracia e a Igreja católica.”⁶⁶

Opostos valores sociais, religiosos, além de gosto, condicionam a escolha de um ou do outro produto. Dessa maneira, algum historiador das fortunas dos gêneros “voluptuosos” viu a associação do café com a ética protestante, austera e rigorosa, em oposição à do chocolate, cuja imagem ficou associada ao mundo católico e ao *Ancien Regime*.

Uma mais cuidadosa verificação do legado desses gêneros voluptuosos nos permite ver, pelo contrário, como a esquematização é rígida demais para corresponder à realidade efetiva. Assim, como

⁶⁵ Do nahuatl *chocolatl* (= *cioccolatte* = *cioccolato*).

⁶⁶ PLEBANI, *Ciocolata...*, op. cit., p. 58 [“Il caffè sposa la politica e l’ascesa della classe borghese, preferisce le strade e le dispute vivaci, secche ed asciutte, come il suo sapore. La cioccolata invece indugia tra i boudoirs delle dame e dei prelati, si associa ad una dolce sensualità del vivere e al tono più rilassato dei salotti. Sceglie l’aristocrazia e la Chiesa cattolica.”].

o chocolate não teve o mesmo acolhimento em todos os ambientes do mundo católico, pois era identificado freqüentemente com o gosto viciado dos jesuítas, do mesmo modo o café encontrou apreciadores, além do mundo burguês, também nos ambientes católicos da área meridional europeia.

As hierarquias alimentares evidenciam, embora de modo complexo, algumas hierarquias sociais. Além do mais, a relação diferenciada que cada sociedade estabelece entre elas torna-se a codificação de uma distinção interna à própria sociedade, depois que essa havia se constituído como civilização, contrapondo-se a uma pressuposta ausência de códigos ou a códigos estropiados pelo “outro”, degradado ao “barbárico”.

Com efeito, se a Europa do século XVI ficou por muito tempo longe dos costumes alimentares americanos, no momento em que uma verdadeira e autêntica revolução do gosto abre suas portas para aqueles produtos, encontramos uma fiel transcrição do código alimentar asteca dentro da própria cultura europeia.

O Império teocrático-militar tinha, de fato, reservado o cacau à degustação do príncipe e de sua corte, enquanto o milho era o alimento comum da população americana. O código alimentar assumia o signo distintivo entre a nobreza asteca e a população humilde. Assim, se os outros alimentos do Novo Mundo encontram alguma resistência no mercado europeu, o milho encontra, por outro lado, a fortuna e uma rápida difusão, sobretudo na Itália e, principalmente, no vale do Polésine,⁶⁷ definindo seus (numerosos) consumidores – que o preparavam, em grande parte, sob forma de polenta – como “pobres comedores de polenta.”⁶⁸

⁶⁷ Nome da planície setentrional da península itálica.

⁶⁸ No italiano da época, literalmente definidos como “polentoni”. (Vale ressaltar que o termo polenta, bem conhecido no Brasil, de fato, é italiano).

No momento em que o europeu se dá conta de que a realidade indígena não é feita apenas de selvagens antropófagos, mas que também se distinguem algumas civilizações complexamente organizadas (maia, asteca e inca), o confronto opositivo entre o “civil” (europeu) e o “selvagem” (americano) esmigalha-se. A organização do império Asteca, assim como a geral dimensão “civil” dentro do mesmo continente americano, torna a propor-se não mais como uma ausência de cultura, e sim como uma forma diferente da cultura europeia.

Nessa direção, algumas das normas consideradas como fundamento mesmo da civilização, neste caso as hierarquias sociais, podem ser apropriadas pela cultura europeia e recriadas em sua peculiar tradição histórica. É essa a função que assumiram as hierarquias alimentares centro-americanas.

É deveras significativa a característica assumida, por exemplo, pelo chocolate no contexto social europeu. Uma nova transformação verifica-se no século XIX. Esse produto torna-se um gênero de consumo destinado não mais a uma particular classe social, porém a uma idade particular, a infantil, e ao gosto particular das mulheres. Enfim, hoje o chocolate é considerado pouco viril e destinado ao consumo de quem homem não é ou ainda não o é.

É um fato, portanto, que “os rituais da alimentação e do prazer oral não deixam, por isso, de evocar-nos modelos culturais e antropológicos nos quais arriscam-se, em modos diferentes, segundo os tempos e os lugares, as diferenças de sexo, de idade e de pertença social.”⁶⁹ Esse modelo evoca, de outra forma, mas funcionalmente similar, a constituição da hierarquia social através da prática sacrificial que informa o conjunto das funções sociais e determina a vida alimentar nas diferentes sociedades tradicionais, assim como na Grécia antiga.

⁶⁹ PLEBANI. *Ciocolata...*, op. cit., p. 78. [“I rituali dell’alimentazione e del piacere orale non smettono quindi di richiamarci modelli culturali e antropologici in cui si giocano, in modi diversi a seconda dei tempi e dei luoghi, le differenze di sesso, d’età e di appartenenza sociale.”].

COZINHA E SACRIFÍCIO

Considerando o que foi analisado, torna-se claro que não existe a possibilidade de separar as escolhas alimentares dos circuitos da cultura. Segundo Lévi-Strauss, a troca dos bens entre tribos e povos diferentes é um ato que implica uma perigosa “passagem da natureza à cultura”.

Os animais vivem “segundo a natureza”, consumindo o alimento cada um por si e por sua própria conta. Ao contrário, os seres humanos, em um nível diversificado e articulado de necessidades, vivem “segundo a cultura” enquanto trocam entre si os respectivos meios de subsistência e bens segundo a lei cultural do *do ut des*.¹

A análise da circulação dos bens entre a Europa e o Novo Mundo mostra como, enquanto cessão de bens a um outro grupo, a troca provoca uma situação crítica de risco, seja por parte do grupo que cede os próprios bens, seja por parte daquele que os recebe. Esses bens, de fato, atendem, no primeiro caso, a uma certa e não casual substituição e, no segundo, a uma reintegração na nova ordem cultural. Se temos sumariamente analisado este segundo caso, seria interessante analisar como uma série de bens alimentares, que assumiam o signo distintivo da população humilde, retornaram da Europa – depois de um longo processo de introdução/digestão – ao

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971. Trad. it.: Milão: Il Saggiatore, 1974, p. 263-64.

Novo Mundo; e nesse ponto se revelaria uma verdadeira “resemantização” do código alimentar, não mais distintivo de uma hierarquia social interna a cada país, mas, agora, sistema de representação de uma nova ordem internacional.

Se consumir a comida junto a um “estranho” significa de fato introduzi-lo no próprio mundo, a exclusão da mesa sobre a qual se come em comum constitui a primeira forma de contraposição entre a cultura e o “outro” degradado à dimensão de “bárbaro”. Essa contraposição continua a subsistir mesmo através dos diferentes planos semânticos nos quais se inscreve.

Esse fato evidencia o valor que caracteriza, propriamente, o rito. Trata-se, pois, de um “procedimento apto a subtrair os fenômenos de importância existencial ao domínio da natureza e da contingência e a transformá-los em fenômenos humanos (culturais), de onde inseri-los na ordenada existência do grupo humano”. Daí decorre que, “o que podia aparecer, em princípio, uma mera ficção, se revela, por isso, como ato criativo.”² Nesta caracterização do ritual colhemos a função criativa (ou recriativa) da estrutura político-social que a prática sacrificial assume através da expressão dos “valores simbólicos” do plano alimentar. O sacrifício, como todos os ritos, configura-se como “uma operação criativa através da qual o grupo humano garante para si o controle do quanto, de outra forma, poria em risco o seu equilíbrio.”³

Tanto no caso do rito sacrificial, quanto no alimentar (anteriormente analisado), tratar-se-ia de significar, dizer, produzir, uma ordem do mundo. Tratar-se-ia, em suma, entrevedo na comensabilidade

² BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 35-36. [“Procedimento atto a sottrarre i fenomeni d’importanza esistenziale al dominio della natura e della contingenza e a trasformarli in fenomeni umani (culturali), onde inserirli nell’ordinata esistenza del gruppo umano. Ciò che poteva sembrare, dapprima, una mera finzione, si rivela, perciò, come atto creativo.”].

³ Idem, *ibidem*, p. 38. [“Un’operazione creativa mediante cui il gruppo umano si assicura il controllo di quanto, altrimenti, metterebbe a repentaglio il suo equilibrio.”].

sacrificial a “sintaxe alimentar”, com seus valores simbólicos (e sociais), de postular a possível inscrição de tal ordem do mundo na própria ação ritual que se torna, assim, o momento de fundação do lugar da comunidade.

Ora, posto o paralelo com o mundo antigo, não podemos ignorar como esta ação de significar (e, portanto, produzir) a ordem do mundo se configura como um aspecto extremo e ao mesmo tempo paradoxal da oferta de sangue e vida à divindade. Assim, por exemplo, a ideologia bíblica exprime esse aspecto na narração da oferta sacrificial do próprio filho Isaac por parte de Abraão – oferta não espontânea, e sim imposta – e, sucessivamente, rejeitada pela divindade. Por outro lado, a ideologia grega narra como Hércules escapou dos egípcios que queriam sacrificá-lo e como ele, através de uma matança, exorcizou, desde então, aquela prática. Esses exemplos parecem evidenciar, tanto um tempo mítico – que, em sua função fundante, determina uma relação homem/divindades baseada no sacrifício que unicamente pode garanti-la –, quanto a passagem para uma dimensão histórica que, tendo alcançado a relação como dado (ritualmente) adquirido, já não necessita mais da prática do sacrifício, mas não pode, contudo, abandonar a memória de sua função fundante. Por isso, tanto na ideologia bíblica quanto na grega encontramos uma remoção/substituição que mostra, contudo e ao mesmo tempo, a centralidade cultural da prática sacrificial, *apesar* de sua remoção.

A função de “ociosidade” do Criador – conhecido, de fato, na História das Religiões, como *deus otiosus*⁴ – é a de “garantir a

⁴ Denominação criada pela História das Religiões para indicar a contraposição entre uma figura mítica de criador do mundo desprovido de culto e uma personificação de toda a realidade que permite ao homem, através de seu culto, influenciar essa mesma realidade.

Reconhecida, pela etnologia, com o nome de Ser supremo (*Supreme Being*, segundo A. Lang, que “descobriu” essa função), essa figura foi, por muito tempo, caracterizada como uma espécie de “deus único” das populações primitivas, derivando disso a hipótese

permanência das coisas criadas e a continuidade dos efeitos da criação,⁵ em contraste com um Ser supremo ativo, com o qual é possível interagir no culto (dentro dos limites estabelecidos pelo Criador). Apesar do rito (ou culto, conforme Pettazzoni) constituir esta possibilidade de interação, que Sabbatucci define como possibilidade de mutação do real,⁶ nos parece que esta remoção – o exorcismo da prática sacrificial humana – adquire seu significado se vista dentro da perspectiva que garante uma imobilidade da ordem, estando assim mais ligada às características que, segundo Sabbatucci, são próprias

de Padre W. Schmidt de um “monoteísmo primordial”. Foi Raffaele Pettazzoni quem contestou essa hipótese, diferenciando uma “ociosidade, que parece incompatível com a prodigiosa atividade de um ser criador, [que] se resolve pelo contrário num aspecto complementar da atividade criadora. De fato, uma vez criado o mundo e ordenado o cosmo, a obra do Criador é virtualmente realizada; cada ulterior intervenção por sua parte não só seria supérflua, mas arriscaria de se tornar prejudicial, podendo, cada alteração do cosmo, abrir espaço para uma eventual recaída no caos [...]”. PETTAZZONI, Raffaele. *Lessere supremo nelle religioni primitive*. Turim, 1957, p. 133.

⁵ Idem, *ibidem*.

⁶ Em contraposição à imutabilidade garantida pelo deus otiosus, assim como pelo mito. O autor fala também em contraposição entre o que é tido como meta-histórico – não sujeito ao devir histórico – e o que é tido como histórico. A esse respeito, veja-se: SABBATUCCI, Dario. *Il mito, il rito e la storia* Roma: Bulzoni, 1978. Esta relação mito e rito é proposta, e aprofundada, ao longo de toda a obra; por uma análise sintética, cf. p. 15-18. Nessa mesma direção, em uma outra obra, o autor nota também que, a diferença, por exemplo, do “herói cultural”, a conotação de outros sujeitos míticos não deriva de sua ação mítica, mas, como no exemplo das divindades, deriva de sua ação atual. Portanto, “enquanto protagonistas de mitos, os deuses são ‘sujeitos míticos’ e não deuses.” [SABBATUCCI, Dario. *Sommario di storia delle religioni*, op. cit., p. 158.]. Dessa forma, o nosso autor chega à conclusão de que “1) o herói cultural não constitui uma categoria; não é uma realidade cultural que possa ser determinada de forma específica; 2) mito e rito são interdependentes não por um campo de ação comum [correlação entre recíprocos ‘horizontes’], o são, ao invés, por recíproca limitação dos respectivos [e distintos] campos de ação [...]” (p. 156). E aqui, a perspectiva de uma função mítica e de uma função ritual, que se distinguem e se limitam reciprocamente, torna positivamente funcional [e compreensível] a definição do “herói cultural” limitada ao “sujeito mítico”. De fato, “o sujeito mítico elimina o sujeito atual [que age na atualidade], salvaguardando assim de uma eventual intervenção humana, direta ou indireta, os produtos da sua ação que, evidentemente, uma cultura presume dever salvaguardar.” (p. 157).

do mito. E isso não comporta uma confusão na contraposição mito/rito, pelo contrário, representaria o fundamento (mitológico) próprio da relação ritual com o sacrifício que, ao mesmo tempo em que determina seus limites (o que não pode alcançar e, portanto, modificar: o que *deve* permanecer imutável) evidencia suas possibilidades (o espaço destinado à ação humana, ritualmente eficaz: o que *pode* ser mudado).

Nessa perspectiva, a proibição do derramamento de sangue torna-se, com efeito, menos um problema de transgressão sacrificial do que um instrumento de controle e fundamento da ação ritual. Isto é, num tempo determinado e num espaço circunscrito (o que marca significativamente o ritual) é possível empreender uma determinada ação (cultural) que se tornará eficaz na medida em que não prescindia dos limites que lhe são consignados, isto é, de seu fundamento mítico.

* * * *

A publicação, em 1979, de *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*, de Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant,⁷ afastava a presunção de uma teoria generalizada do sacrifício que se esboçou no século passado.⁸

No capítulo *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*,⁹ Detienne ressaltava o fato de que a noção de sacrifício representa uma das categorias do pensamento do recente passado do Ocidente, concebida de forma tão arbitrária quanto a noção de “totemismo”, analisada criticamente por Lévi-Strauss.¹⁰ Detienne estabelece, assim, um confronto (e uma relação) entre as duas noções. Dessa forma, segundo

⁷ Paris, 1979. [Trad. it.: Turim: Einaudi, 1982].

⁸ Cf.: Hubert e Mauss, Cazeneuve, Burkert, Girard e outros.

⁹ *La cuisine du sacrifice en pays grec*, op. cit., p. 24-35.

¹⁰ *Le totémisme aujourd'hui*, op. cit.

Grottanelli, “como o totemismo é transformado por Lévi-Strauss de crença religiosa, de estado de alma místico, em maneira de ler (e de ordenar) o mundo e, juntamente, de ordenar (e ler) a sociedade, assim o sacrifício grego é transformado [...] de comportamento religioso, destinado a honrar ou até mesmo a alimentar os deuses, em prática alimentar alimentada de teoria e destinada, através das regras que constróem a maneira correta de comer carne, a sistematizar o cosmo, um cosmo feito de relações entre os homens gregos e seus deuses, seus animais, e a sociedade, por sua vez constituída pelas relações dos homens gregos entre si e com os não gregos. Se isso é, de fato, o sacrifício, então, por um lado, não existe mais sacrifício, porque o comer carne dos gregos faz parte, no complexo mais amplo, e não mais ‘fictício’, das práticas culinárias helenísticas; e, por outro, não pode existir teoria geral do sacrifício, porque o caráter integralmente grego das práticas culinárias gregas não pode ser procurado, a não ser no mundo helenístico.”¹¹

Pedimos desculpas ao leitor, antes de mais nada, pela longa citação, querendo justificá-la por sua capacidade de representar, de forma clara e sintética, as principais características do percurso de Detienne e Vernant. Nele se manifesta uma evidente oposição em

¹¹ GROTTANELLI, Cristiano. Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico. Apud: Grottanelli e Parise (Orgs.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma/Bari: Laterza, 1988, p. 5. [“Come il totemismo è trasformato da Lévi-Strauss da credenza religiosa, da stato d’animo mistico, a modo di leggere (e di ordinare) il mondo, e insieme di ordinare (e di leggere) la società, così il sacrificio greco è trasformato (...) da comportamento religioso, volto a onorare o addirittura a nutrire gli dèi, in pratica alimentare nutrita di teoria, e volta, attraverso le regole che costruiscono il modo corretto di mangiar carne, a sistemare il cosmo, un cosmo fatto di rapporti fra gli uomini greci e i loro dèi, le loro bestie, e la società, a sua volta costituita dai rapporti degli uomini greci e con i non-greci. Se questo è davvero il sacrificio, allora, da un lato, non c’è più sacrificio, perché il mangiar carne dei Greci rientra nel complesso ampio, e non più ‘fittizio’, delle pratiche culinarie elleniche; dall’altro, non ci può essere teoria generale del sacrificio, perché il carattere tutto greco delle pratiche culinarie greche non si può cercare che nel mondo ellenico (...)”].

relação à revisão crítica da noção de totemismo: enquanto a exploração daquela havia levado o antropólogo estruturalista em direção a generalizações e comparações cada vez mais abstratas, a revisão crítica da noção de sacrifício conduz, ao contrário, à negação de toda generalização e comparação.

Tanto os termos “revisão crítica” e “noção”, quanto as diferentes direções às quais fomos guiados em relação ao “totemismo”, de um lado, e ao “sacrifício”, de outro, tornam evidente o peso da função interpretativa, tanto nas abordagens etnográficas como nas históricas.

Em 1982, o antropólogo francês Dan Sperber¹² distinguiu as *generalizações interpretativas* – as discussões sobre “noções” ou “definições” em Antropologia (como, por exemplo, a de sacrifício) – das *generalizações descritivas*. Isso devido ao fato de que “a interpretação etnográfica tenta tornar uma experiência exótica pelo menos intuitivamente inteligível. A dificuldade, em grande parte, está nas diferenças entre os sistemas conceituais. Para superar tais dificuldades, noções universalmente definidas estão desprovidas de valor interpretativo; ao contrário, [o fato de] tomar emprestadas categorias especificamente indígenas exige longos comentários e traz limites evidentes. Em compensação, as sobreposições, as imprecisões artísticas e as decomposições cruzadas de sentido, a criação de categorias *ad hoc* são procedimentos eficazes. [...] Invoca-se um termo interpretativo quando as noções de sempre são insuficientes, seja para traduzir, seja para descrever, noções exóticas.”¹³

¹² Com sua obra: *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 41. [“L’interpretazione etnografica cerca di rendere un’esperienza esotica almeno intuitivamente intelligibile. La difficoltà, in larga misura, sta nelle differenze fra i sistemi concettuali. Per superare tale difficoltà, nozioni universalmente definite sono senza valore interpretativo; all’inverso, prendere a prestito categorie specificamente indigene richiede glosse massicce e comporta limiti evidenti. In compenso, le sovrapposizioni, le imprecisioni artistiche e le dissolvenze incrociate di senso, la creazione di categorie *ad hoc* sono procedimenti efficaci. (...) Ci si appella ad un termine interpretativo allorché le nozioni di sempre sono insufficienti sia per tradurre, sia per descrivere, nozioni esotiche.”].

Contudo, continua o autor, “muitas vezes uma definição é proposta *a priori*. [...] Quando o antropólogo enuncia: ‘um sacrifício é um destinar à morte um animal ou um ser humano em oferta a um ser sobrenatural’, ele não define, interpreta uma ideia comum à maior parte das interpretações ocidentais – religiosas ou etnográficas – de ritos sacrificiais. Quando parece que elabora a teoria do sacrifício, prossegue, com efeito, neste trabalho de interpretação ao segundo (ou ao enésimo) grau, mas de maneira mais especulativa. Toma certas interpretações etnográficas (ou às vezes diretamente, certas representações indígenas¹⁴) e generaliza seu uso a todos os sacrifícios.”¹⁵

Lido no esquema de uma teoria propriamente semítica, como propôs Robertson Smith;¹⁶ interpretado segundo categorias védicas e bíblicas, como fizeram Hubert e Mauss;¹⁷ analisado através de uma teoria bíblica, como fez Leach;¹⁸ a noção de sacrifício é um exemplo significativo de como a *generalização interpretativa* representaria a

¹⁴ E nesse ponto – dentro desse parêntese do antropólogo francês, que não é um mero parêntese, hoje, nas novas abordagens de certa antropologia – chamamos a atenção para os limites de uma dessas abordagens antropológicas, que assume declaradamente essa metodologia como imperativo (moral?) de sua prática: a antropologia pós-moderna.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 42. [“Spesso una definizione viene proposta a priori. (...) Quando l’antropologo enuncia: ‘un sacrificio è una messa a morte di un animale o di un essere umano in offerta ad un essere soprannaturale’, non definisce, interpreta un’idea comune alla maggior parte delle interpretazioni occidentali – religiose o etnografiche – di riti sacrificiali. Quando sembra che elabori la teoria del sacrificio, prosegue in effetti questo lavoro di interpretazione al secondo (o all’ennesimo) grado, ma in modo più speculativo. Prende certe interpretazioni etnografiche (o a volte direttamente certe rappresentazioni indigene) e ne generalizza l’uso a tutti i sacrifici.”].

¹⁶ SMITH, Robertson. *Lectures on the religion of the semites*. Edinburgh, 1889.

¹⁷ HUBERT, H.; MAUSS, M. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. *L’Année sociologique*, v. II, 1899.

¹⁸ LEACH, Edmund. *Culture and communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

busca de um esquema teórico que permita ao etnógrafo a interpretação dos próprios dados.¹⁹

Postulado que não pode ser falsificado, enquanto constituído por generalizações interpretativas, a definição de sacrifício, reunindo classes de fenômenos não homogêneos e diferenciados, não pode criar suas teorias como científicas, não se tratando de generalizações descritivas.

A única abordagem, verdadeiramente científica aos olhos de Sperber, aparece representada pela passagem da *generalização interpretativa* à *generalização descritiva*: do “sacrifício” ao “comer carne em sociedade”, da noção arbitrariamente científica à análise de práticas reais determinadas pelos próprios valores culturais, que impõem a necessidade de colher essas práticas dentro dos procedimentos fortemente ritualizados que, como a História das Religiões ensinou, exprimem e constroem as estruturas sociais, ao mesmo tempo em que estabelecem e alimentam as relações com a realidade extra-humana.

Como demonstraram, tanto Vernant e Detienne, quanto Burkert, não existe, nas fases mais arcaicas, a matança não ritualizada nem alimentação à base de carne e distribuição das partes da vítima não inseridas num contexto cultural em relação ao corpo social e a uma ou mais divindades.

Assim, num trabalho sucessivo, Detienne releva como, na Grécia antiga, “não ‘render aos deuses’ o culto adequado é causar dano à cidade, a seus príncipes, a seu próprio ser”, e isto tendo em vista que “as crenças nunca são separadas das práticas [...]. É a prática regular dos sacrifícios que nutre o exercício cotidiano da

¹⁹ Cf.: com referência ao capítulo *Mundus novus: mediações simbólicas e cultura indígena*, não se teria constituído a questão do “religioso”, também, como generalização interpretativa que teria permitido aos jesuítas a interpretação de culturas “outras”, de outra forma incompreensíveis? Como para a História das Religiões se impõe a necessidade (o imperativo) da “vanificação” do conceito de religião, não será, da mesma forma, que para a Antropologia se impõe a remoção destas generalizações interpretativas?

cidadania”. E, se as cidades gregas são carnívoras, esse fato, assim como a ação sacrificial, nunca deve (pode) evocar um assassinato. Se a ação de comer significa para um grego, antes de mais nada, partilhar e dividir,²⁰ “fundamento das relações entre os homens e os deuses, o sacrifício preenche várias funções. Permite pensar os outros e pensar a si mesmo [...]. Permite, ainda, classificar os deuses, diferenciá-los uns dos outros [...]. Porém, o sacrifício no espaço da cidade assume também outra função, mais direta: [a de] dizer os direitos políticos de cada um, tornar visíveis as estruturas do corpo social, enunciar até a natureza das relações entre duas ou várias cidades.”²¹

Como fundamento dessa relação ritual encontramos um “culto [que] trai uma distância, no próprio momento em que permite restaurar ritualmente a comunicação” que representaria “o que resta de uma comensalidade perdida.”²² Talvez seja a busca grega de uma comensalidade perdida que lhes devolve (aos gregos e a nós também) a imagem de suas divindades carnívoras. “Os deuses gregos são carnívoros. Não há dúvida de que ambrosia e néctar são seu alimento exclusivo e olímpico. Não rejeitam, porém, a carne animal, contanto que lhes seja servida sob forma de *odor*. É o pressuposto da narrativa do próprio Hesíodo.”²³

Aliás, é justamente no pensamento grego, em um tratado sobre a abstinência da carne e a recusa do sacrifício,²⁴ que encontramos o fundamento da transgressão sacrificial. E, dessa forma, volta a evidenciar, acima apontada, de uma contraposição/inter-relação entre tempo mítico e tempo histórico. O primeiro, com sua função fundante:

²⁰ Como já esboçamos no capítulo *O código alimentar: sintaxe alimentar e sistemas simbólicos*.

²¹ DETIENNE, Marcel. Os deuses no prazer da cidade. In: SISSA, G.; DETIENNE, M.. *La vie quotidienne...*, op. cit., p. 206-09.

²² SISSA, Giulia. Homero antropólogo. In: SISSA, G.; DETIENNE, M.. *La vie quotidienne...*, op. cit., p. 91.

²³ Idem, *ibidem*, p. 92.

²⁴ Do neoplatônico Porfírio, *Tratado da abstinência*.

a relação homens/divindades através do sacrifício; e o segundo que, podendo eliminar a prática do sacrifício, não pode (não deve), contudo, eliminar a memória de sua operação de fundamento. Assim, no tratado do neoplatônico Porfírio, devido a um *gesto involuntário* ou a um *acidente infeliz*, a matança do animal evidencia uma imperfeição do controle humano sobre as próprias ações que, sancionadas pelas divindades, tornam-se ações rituais, com seus próprios instrumentos de fundamento e controle.

Os dados empíricos – que podem (e devem) fundar uma generalização descritiva, e portanto científica, da alimentação cárnea – são constituídos pela matança ritualizada e pela atribuição de partes da vítima a seres extra-humanos. Nesse sentido, não podemos deixar de lado situações análogas que dizem respeito à *negação* da alimentação cárnea para os homens ou do sacrifício humano que, onde aparece condenado, é, muitas vezes, ligado de forma polêmica ao canibalismo.

Nesse debate, a Antropologia trouxe uma importante contribuição ao demonstrar como “caça e sacrifício estão ligados não por uma relação de continuidade, mas, pelo contrário, por uma relação de simétrica inversão. [...] De fato, nas sociedades de caça e coleta o animal, por meio da captura e da execução, entra numa região do cosmo, humanizada e instrumental, à qual por si mesmo ele não pertence. Nas sociedades pastorais e agrícolas – onde o sacrifício é mais praticado – o animal sai do mundo humano ao qual pertence para passar, através da execução e da oferta, ao mundo sagrado. No primeiro caso, a comunidade – na sua natureza econômica e religiosa – toma, e torna seu, o que pertence ao cosmo, ao próprio ‘exterior’. No segundo caso, os animais criados, e portanto já ‘humanizados’, partícipes como valores e como símbolos de um complexo funcional interno à domesticidade e, aliás, por esse complexo produzidos e

reproduzidos, passam desse ambiente para o extra-humano, cósmico e sagrado.”²⁵

Esta oposição tradicional, entre “sacrifício-dádiva” dos criadores e agricultores e “oferta primicial” dos caçadores e coletores, representa a oposição bem conhecida pelos historiadores das religiões, desde a *Introduzione alla storia delle religioni*, de Angelo Brelich.²⁶

De fato, por exemplo, nos textos micênios, Brelich²⁷ percebe como “a religião micênica mostraria uma estreita afinidade com as religiões do Oriente Próximo nas quais igualmente a ação sacrificial quase desaparece, resolvendo-se na preparação da refeição divina.”²⁸ Portanto, não pode ser reconhecido, nesses textos, nenhum termo que possa indicar o “sacrifício” nem o ato sacrificial como aquele conhecido pelo mundo grego do primeiro milênio.

²⁵ GROTANELLI, Cristiano. Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico. In: Grottanelli e Parise (Orgs.). *Sacrificio e società nel mondo antico*, op. cit., p. 18. [“Caccia e sacrificio siano legati non da un rapporto di continuità, ma al contrario da un rapporto di simmetrico rovesciamento. (...) Infatti, nelle società di caccia e raccolta l’animale, per mezzo della cattura e dell’uccisione, entra in una regione del cosmo, umanizzata e strumentale, alla quale di per sé non appartiene. Nelle società pastorali e nelle società agricole – ove maggiormente il sacrificio è praticato - l’animale esce dal mondo umano al quale appartiene per passare, tramite l’uccisione e l’offerta, al mondo sacro. Nel primo caso la comunità - nella sua natura economica e religiosa - prende e fa proprio qualche cosa che appartiene al cosmo, al proprio ‘esterno’. Nel secondo caso gli animali allevati, e dunque già ‘umanizzati’, partecipi come valori e come simboli di un complesso funzionale interno alla domesticità e anzi da questo complesso prodotti e riprodotti, passano da questo ambiente a quello extraumano, cosmico e sacro.”]. Cf., também: SOLINAS, P.G. Caccia, spartizione, società. In: *Studi Storici*, n. 25, p. 897-912, 1984.

²⁶ Cf.: op. cit., p. 44-50.

²⁷ Religione micenea: osservazioni metodologiche. Congresso Internazionale di Micenologia, I. Atti e Memorie, Roma, 27 set. - 03 out., 1967. Roma, p. 44-54, 1967.

²⁸ *Ibidem*, p. 52-53. [“La religione micenea mostrerebbe una stretta affinità alle religioni del Vicino Oriente in cui ugualmente l’atto sacrificale scompare quasi, risolvendosi nella preparazione del pasto divino.”].

Mesmo devendo reconhecer a contribuição de Burkert para uma rigorosa análise da complexidade e variedade do sacrifício grego, além de um estudo cuidadoso das várias facetas do valor simbólico por este assumido, a sua teoria de uma origem do sacrifício grego dos ritos de caça do Paleolítico revela-se extremamente frágil.²⁹

Segundo esse autor, “a ordem do mundo, que se realiza particularmente na justa distribuição das ‘dávivas honoríficas’ aos deuses e aos homens, parece encontrar, entre os gregos como alhures, a sua legitimidade no sacrifício. A divisão das carnes representa um protótipo fundamental que se estende da base biológico-emotiva à esfera racional e moral. Isso constitui a ‘ação santa’, *sacri-ficare*. E, todavia, atrás do *sacrum*, está o *sacrilegium*, um reviramento, um ato revolucionário. Pressupõe-se o poder, a violência, a matança, a oposição a uma ordem justa e eterna. Disso deriva o tema da transgressão, da infração do tabu, através do engano ou da força, com o qual se realiza a *condicio humana*. A relação entre o homem e a ordem dos valores não é nunca como a que a formiga tem com a organização da sua vida. A discrepância pode encontrar expressão na tragédia, mas também na condição risonha do deus *trickster*.”³⁰

²⁹ BURKERT, Walter. *Homo Necans: interpretationen altgriechischer opferriten und mythen*. Berlim-Nova Iorque, 1972.

³⁰ Idem, *Sacrificio-sacrilegio: il ‘trickster’ fondatore*. In: Grottanelli e Parise (Orgs.). *Sacrificio e società nel mondo antico*, op. cit., p. 163-75; citação: p. 172. [“L’ordine del mondo, che si realizza particolarmente nell’equa distribuzione dei ‘doni onorifici’ agli dèi e agli uomini, sembra trovare, presso i greci come altrove, la sua legittimità nel sacrificio. La spartizione delle carni rappresenta un prototipo fondamentale che si estende dalla base biologica-emotiva alla sfera razionale e morale. Questo costituisce l’‘azione santa’, *sacri-ficare*. E tuttavia, dietro al *sacrum*, c’è il *sacrilegium*, un rivolgimento, un atto rivoluzionario. Si presuppone il potere, la violenza, l’uccisione, l’opposizione a un ordine giusto ed eterno. Da ciò deriva il tema della trasgressione, dell’infração del tabù, attraverso l’inganno o la forza, tramite cui si realizza la *condicio humana*. Il rapporto tra l’uomo e l’ordine dei valori non è mai come quello che la formica ha coll’organizzazione della sua vita. La discrepanza può trovare espressione nella tragedia, ma anche nell’ilarità del dio *trickster*.”].

Esse texto torna manifesto o quanto o rigor da análise de Burkert não lhe impede de chegar a construir uma generalização interpretativa, pelo fato de partir de um *a priori* na definição de um sacrifício, que não lhe permite levar, devidamente, em consideração as práticas cultu(r)ais que o constrói e determina. O mesmo acontece com René Girard,³¹ para o qual toda a cultura humana se constitui entre o linchamento, que coloca uma vítima humana no lugar da comunidade – ameaçada pela violência ameaçadora – e o sacrifício de Jesus Cristo que põe fim à violência destruidora.

Ora, voltando para uma perspectiva histórico-religiosa, a função atribuída ao animal vai, desde a alteridade absoluta com respeito ao homem, até a identidade completa para com ele. Ligada ao regime de caça, a primeira visão depende do fato que o homem não é responsável pelos animais dos quais necessita para viver, enquanto essa responsabilidade é inerente aos povos criadores.

A consideração da caça como sacrilégio,³² isto é, como apropriação indébita porque pertencente a uma dimensão externa ao (e, portanto, fora do) humano, torna manifesta a incursão num mundo “outro”, posto sob o signo da estraneidade. O “Senhor dos animais” assume, em conseqüência, a importante função de propriedade e garantia do mundo animal e a ele deverá ser restituída, sob forma de oferta primicial, a vítima subtraída.³³

A dicotomia humano/não-humano torna evidente um perigo no momento em que o primeiro elemento penetra (ameaçando confundir-se com) o segundo. Isso justifica todas as precauções rituais no momento da aproximação/interação dos dois elementos: tentativa

³¹ Cf.: *La violence et le sacré*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1972. [Trad. port. de Martha Conceição Gambini. Rio de Janeiro: Ed. da Unesp/Paz e Terra, 1990.].

³² LANTERNARI, Vittorio. *La grande festa: vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*. 2. ed. Bari, 1976. p. 469.

³³ BRELICH, Angelo. *Introduzione...*, op. cit., p. 45-46.

de ocultar a realidade objetiva da caça; des-responsabilização dos caçadores; restituição do animal (partes ou ofertas primiciais) à figura extra-humana garantidora desta dimensão; atitudes do caçador, em termos de limites quantitativos da operação e de modalidades de caça; além dos rituais de purificação no momento da volta do caçador à dimensão humana, como das precauções rituais que condicionam o ingresso dos animais mortos nas habitações humanas.

No segundo caso, quanto aos povos criadores, Lanternari coloca bem em evidência a ideologia que rejeita a possibilidade de matar e comer *sic et simpliciter* os próprios animais.³⁴

Como bem sintetizou Massenzio, “a aversão à matança dos animais criados torna necessário recorrer a procedimentos rituais reconduzíveis, em abstrato, às seguintes diretrizes: projetar a ação do matar na dimensão da festa que, sendo fora da norma, pode recolher em si atos analogamente fora do ordinário; subtrair a vítima ao uso imediatamente profano, destinando-a ao sacrifício [que por sua vez é] destinado a um ser sobre-humano; delegar a indivíduos de outro grupo social a função de matar; deixar para outros as próprias vítimas e receber as dos outros, segundo as regras da troca social, caracterizadas pelo critério da reciprocidade.”³⁵ Trata-se, por exemplo, da regra que proíbe a consumação do que é próprio (mulheres, porcos, inhames) e que considera lícito somente a consumação de bens alheios (mulheres, porcos,...): trata-se de predispor, dessa forma, os

³⁴ LANTERNARI, Vittorio. *La grande festa*, op. cit., p. 431-56.

³⁵ MASSENZIO, Marcello. *Sacro e identità etnica: senso del mondo e linea di confine*. Milão: Franco Angeli, 1994, p. 85. [“L’avversione ad uccidere gli animali allevati rende necessario il ricorso a procedure rituali riconducibili, in astratto, alle seguenti direttive: proiettare l’azione dell’uccidere nella dimensione della festa che, essendo fuori dalla norma, può accogliere in sé atti analogamente fuori dall’ordinario; sottrarre la vittima all’uso immediatamente profano, destinandola al sacrificio indirizzato ad un essere sovrumano; delegare ad individui di un altro gruppo sociale il compito di uccidere; cedere ad altri i propri capi uccisi e prendere quelli altrui, secondo le regole dello scambio sociale improntate al criterio della reciprocità.”]

fundamentos da troca social generalizada, da relação contratual do *do ut des* – tanto entre homens em sociedade, quanto entre homens e entidades ‘extra-humanas,’³⁶ baseada na reciprocidade.³⁷

Assim, percebemos claramente que tanto nos grupos ligados à caça quanto nos ligados à criação se faz necessário afirmar e, ao mesmo tempo, negar o ato de matar; como também ocultar sempre, e de forma ritualizada, esta ação.

Uma das características mais marcantes da relação entre os povos criadores com seus animais é o intenso vínculo entre uns e outros. Já Evans-Pritchard³⁸ havia bem evidenciado esta característica da identificação em relação às iniciações masculinas entre os *nuer*.

Se a relação afetiva pode ser entendida em termos de identificação, este fato explica porque é absolutamente reprovada a possibilidade de matar os animais de criação para fins considerados como exclusivamente profanos.

O paradoxo entre o valor negativo do ato de matar e a necessidade desta operação é resolvido pela função mediadora exercida pelo instituto do sacrifício. “Em geral, o sacrifício – enquanto rito – coloca-se numa dimensão espaço-temporal que não é a da normalidade e, portanto, pode incluir no próprio âmbito ações extraordinárias, normalmente interdidas. Em particular, voltando às civilizações de criadores, a matança dos animais criados pode ser traduzida em ação na condição de que seja executada nas formas impostas pelo instituto do sacrifício que, em vários níveis, replasma (e resgata) a ação brutal do matar, fazendo com que apareça numa luz diferente e, por isso, aceitável: apresentando-a, por exemplo, como operação

³⁶ Como analisamos sumariamente acima, por exemplo, de M. Mauss a M. Sahlins.

³⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 100-19.

³⁸ *Nuer religion*. Oxford, 1956.

indispensável a fim de ativar a comunicação entre plano humano e destinatário sobre-humano (...).”³⁹

As características tradicionais, não contingentes, numa palavra, rituais, da prática sacrificial, realizando uma des-historificação mítico-ritual, manifestam a exigência de transcender a dimensão objetiva da realidade, abrindo um espaço às mediações culturais fundadas na (e garantidas por uma) ritualização da prática que torna possível o sacrifício dos animais criados assim como a destinação à consumação (alimentar) de suas carnes.

Ora, se a, assim conhecida, “escola de Frobenius”, particularmente por meio da teoria de Jensen,⁴⁰ estabelece uma geral equivalência entre sacrifício humano e sacrifício animal (ligado às sociedades de agricultores e ao culto das divindades “dema”), essa teoria não leva em consideração um fato importante (uma generalização descritiva) em relação ao qual Lanternari chamou a atenção: o sacrifício animal tem, como norma, enquanto vítima designada, animais criados. Por conseqüência, o sacrifício animal representa um instituto, produto originário e específico, dos povo pastores.⁴¹

³⁹ MASSENZIO, Marcello. *Sacro e identità etnica*, op. cit., p. 88. [“In generale, il sacrificio – in quanto rito – si colloca in una dimensione spazio-temporale che non è quella della normalità e, quindi, può includere nel suo ambito azioni straordinarie, normalmente interdette. In particolare, tornando alle civiltà di allevatori, l’uccisione degli animali allevati può essere tradotta in atto a condizione che sia eseguita nelle forme imposte dall’istituto del sacrificio che, a molteplici livelli, riplasma (e riscatta) l’azione brutale del mattare, facendola apparire in una luce diversa e, quindi, accettabile: presentandola, ad esempio, come operazione indispensabile al fine di attivare la comunicazione tra il piano umano e il destinatario sovrumano (...)”].

⁴⁰ JENSEN, A. E. *Mythos und kult bei naturvölkern*. 2. ed. Wiesbaden, 1960. p. 185-217.

⁴¹ LANTERNARI, Vittorio. *La grande festa*, op. cit., p. 455.

* * * *

Através de uma significativa distribuição das partes da vítima, a prática do sacrifício alimenta a formação ou a individuação de uma hierarquia social. Nessa direção, o *tabu* alimentar torna-se um mecanismo de controle social. Se o roubo alimentar às divindades permite, por um lado, subtrair uma dimensão humana ao mundo divino, permite também, por outro, arrancar a humanidade à vida selvática, à ferocidade; o resultado consistirá na criação da vida associada, sobre a qual o controle social assume uma função protetora daquela dimensão humana específica.

Assim, portanto, se a ação canibalesca dos tupinambá era uma expressão coletiva da comunidade, não reservada somente aos guerreiros ou aos anciãos, a prática ritual do sacrifício resultava um tanto complexa e produzia verdadeiras e próprias hierarquias alimentares que entravam em relação com – e estruturavam – as hierarquias sociais. Como vimos anteriormente, as vísceras cozidas na água eram comidas pelos homens e o caldo, bebido pelas mulheres. A língua, o cérebro e algumas outras partes do corpo, eram destinadas aos jovens, a pele do crânio aos adultos e os órgãos sexuais às mulheres. Os ossos conservados como troféus (assim, por exemplo, os crânios) ou eram transformados em flautas rituais. Enfim, a relação que cada sociedade estabelece entre as hierarquias sociais e o consumo de determinadas partes do corpo da vítima sacrificial (seja ela animal ou ser humano) torna-se uma representação simbólica, mais ou menos explícita, constituindo-se como uma consolidação das funções do corpo social. Se a sociedade é representada como um corpo comunitário, no qual cada membro tem e responde a uma específica função, os órgãos do corpo individual da vítima sacrificial individualizam as relações internas ao grupo que se constitui como corpo comunitário.

Da mesma maneira, na antiga Grécia a distribuição das partes da vítima refletia e reforçava a articulação hierárquica da sociedade:

ao sacerdote podia ser destinada a coxa e a pele do animal; aos magistrados, parte do dorso e das vísceras; aos ferreiros e ceramistas podiam ser destinados os miolos. Vinha, assim, se constituindo menos um valor em si das partes da vítima, do que um canal simbólico de representação da estrutura político-social da *polis*. Com efeito, a distribuição da carne, tanto na cidade grega quanto na aldeia tupinambá, produzia um *valor de exclusão* (e, correlativamente, de inclusão) e um *valor de sanção* das hierarquias, que acompanhavam as valências igualitárias. A divisão sacrificial – que procedia ritualmente e assim era prefigurada antes do sacrifício – reparte o corpo da vítima, composto de partes “construídas” de forma hierárquica; e se esse corpo é ritualmente produzido como o corpo social, tanto o animal, quanto a sociedade se configuram, por sua vez, num macrocosmo.

No repasto antropofágico tupinambá, o sexo e a idade dos “comensais” resultavam determinantes para se estabelecer as modalidades do consumo e a repartição do corpo da vítima. Esse dado também resulta de difícil compreensão se recorrermos a motivações simplesmente utilitárias ou práticas. Se o interpretarmos, ao invés, à luz da função hierárquica delineada, o *tabu* assume as características de um mecanismo funcional ao controle social, e mesmo a sua periódica e ritualizada infração não significa tanto a abertura a uma concepção utilitarista da alimentação, mas serve, ao contrário, para tornar a propor e reconfirmar a hierarquia comunitária. O controle social, através do ato ritualizado, assume, então, uma função protetora da específica função humana da vida associada.

ANTROPOFAGIA (*Prato Principal*)

*“In nella cosa morta riman vita, la quale, ricongiunta
alli stomachi dei vivi, ripiglia vita sensitiva e ’ntellettiva.
Facciamo nostra vita coll’altrui morte.”*

*(L'uomo e la natura, Leonardo da Vinci,
1452/1519)*

*“A ‘antropofagia’ oswaldiana é o pensamento da devo-
ração crítica do legado cultural universal, elaborado não
a partir da perspectiva submissa e reconciliada do ‘bom
selvagem’, mas segundo o ponto de vista desabusado do
‘mau selvagem’, devorador de brancos, antropófago. Ela
não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma
transculturização: melhor ainda, uma ‘transvalorização’:
uma visão crítica da história como função negativa (no
sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como
de expropriação, desierarquização, desconstrução. [...] o
canibal era um ‘polemista’, mas também um ‘antologista’:
só devorava os inimigos que considerava bravos, para deles
tirar proteína e tutano para o robustecimento e a renovação
de suas próprias forças naturais...”*

*(Da razão antropofágica, Haroldo de Campos,
1981)*



A SEMÂNTICA DO CANIBALISMO TUPINAMBÁ

No capítulo *O canibalismo tupinambá* analisamos algumas características que o canibalismo assumiu, entre o final do século XVI e começo do século XVII, no olhar de viajantes, missionários, homens de Igreja(s) e de um filósofo como Montaigne, que emprestou a própria voz para tornar o índio filósofo.

Em seu trabalho *Le cannibale*, Lestringant propõe, em uma bela análise diacrônica, a mudança que acompanha essa imagem do canibalismo na Europa, de Colombo até a época colonial. Sintetizando o percurso cultural europeu, ele ressalta que “da idealização heróica do Renascimento ao crepúsculo tempestuoso do romantismo, a degradação da imagem do outro acompanha-se, no mesmo período, de uma incompreensão crescente da antropofagia. O modelo da explicação pelo rito, que é o primeiro, é rapidamente substituído, em nome da filosofia e da ciência, por um esquema determinista que remete o uso da matéria à tradição do constrangimento natural. Vítima de um meio ambiente hostil e tendo perdido toda a liberdade, o canibal é mais do que um ser comedor, um predador

sem consciência e sem ideal que, em caso de fome extrema, volta seu apetite contra os seus semelhantes.”¹

O Ocidente não deixou, ao longo desse período, de falar de diferentes formas acerca do canibal. Não deixou de *ex-pressare* – via seu *logos* – uma “realidade” do outro, condicionado pelo próprio mundo cultural. Se a prática antropofágica muda de imagem (“de l’idéalisation héroïque de la Renaissance aux crépuscules orageux du romantisme”), encoberta pelo *logos* do outro, ela não deixa de consistir numa forma invertida de *com-preensão* da alteridade. Será que tanto o *logos* quanto a antropofagia representariam uma forma de assimilação?

Já vimos que, em nossa perspectiva de estudo, a alimentação não é, como quereria o materialismo cultural, condicionada aprioristicamente pelo seu valor nutritivo. Os próprios cronistas, aos quais entrega-se Harris, viajantes e missionários, respondem a esta instância materialista. “Não é prazer propriamente que as leva [as mulheres] a comer tais petiscos, nem o apetite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos.”² “Eles fazem assim não para satisfazer a própria fome, mas por hostilidade, por grande ódio...”³

Os índios respondiam de agir dessa forma somente para vingar a morte dos próprios parentes e destacavam que a vingança de sangue era só e único motivo das próprias expedições guerreiras. Além disso, é interessante observar que esses mesmos índios viam no

¹ LESTRINGANT, Frank. *Le Cannibale...*, op. cit., p. 15.

² ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. de S. Milliet. São Paulo: Edusp, 1975, p. 233. [Falta referência ao original francês].

³ STADEN, *Duas viagens...*, op. cit., parte II, cap. XXV.

apodrecimento dos corpos uma ameaça, culturalmente significativa. A esse respeito torna-se pelo menos curioso um paralelo antigo que, com a testemunha de Heródoto, encontra a representação dessa ameaça entre os *massagetes*, os quais “quando um torna-se velho, todos os vizinhos encontrando-se o sacrificam [...] e cozidas as carnes, banqueteiavam. Isso eles estimam beatíssimo; e aquele que morre por causa de doença eles não comem, mas enterram, reputando desgraça que não tenha chegado ao sacrifício.”⁴ Segundo o comentário do século XVI, percebemos que o apodrecimento e o “banquete dos vermes” são tidos como “má sorte”, tanto temida. Ocorre o mesmo entre os tupinambá; nas testemunhas dos viajantes no Novo Mundo, Tommaso Garzoni escreve que “os *massagetes* comiam os próprios parentes mortos parecendo-lhes mais honesta sepultura o estômago do homem, do que o dos vermes.”⁵

Parece, de fato, tratar-se de uma apropriação, tanto fisiológica quanto cultural, sem que isto represente uma contradição. É claro que esta apropriação cultural é diferentemente representada dependendo se trate de endocanibalismo (como neste caso e em alguns casos das culturas indígenas americanas) ou de exocanibalismo (como no caso tupinambá). Resta, contudo, o fato de que o homem se representa digerindo culturalmente a morte do outro, subtraindo-o, desta forma, ao desaparecimento, numa ameaçadora e anônima (para a cultura) dimensão natural. Nesta contraposição (alimentar) é curioso observar que, no testemunho do século XVI citado, a contraposição da natureza ao homem é quase parodiada, elevando a natureza à sua própria

⁴ *Le nove muse di Erodoto alicarnasseo*. Trad. e ilustr. de Andrea Mustoxidi Corcirese. Milão, 1820, Tomo I, p. 126. [“Allorquando uno diviene vecchio, tutti i prossimi convenendo lo sacrificano (...); e lessate le carni banchettano. Cìò essi stimano beatissimo; e quegli che finisce per malattia nol mangiano, ma il sotterrano, reputando disgrazia che non sia pervenuto al sacrificio.”].

⁵ GARZONI, Tommaso. *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*. Veneza: G. B. Somasco, 1587, p. 446. [“I Massageti si mangiavano i lor morti parenti parendoli più onesta sepoltura il ventre dell’uomo, che quello de’ vermi.”].

(contrastiva) dimensão cultural. Fala-se, de fato, de “*banquete de vermes*”, como se eles pudessem constituir uma sociedade particular capaz de ser representada por uma das expressões mais significativas da cultura: o banquete.

O homem pode, e deve, subtrair seu semelhante a essa outra dimensão natural, a tal ponto ameaçadora da cultura (memória), que quase pode constituir-se como uma *outra* cultura no seu “ser uma *contra* cultura”. Parece-nos que aquele depoimento evidencia quase uma disputa, uma contenção da morte entre a natureza – anônima, sem memória, uma “antropófaga” que tudo engole, sem nada preservar – e a cultura – identitária, que constrói a memória e faz do sacrifício antropofágico uma forma de preservação do outro.

Tanto nesse exemplo, como a respeito do que foi evidenciado no capítulo *O código alimentar: sintaxe alimentar e sistemas simbólicos*, torna-se evidente como a natureza nunca se configura (culturalmente) como dimensão meramente natural, materialista, mas sempre, e de diferentes formas, é construída em relação à cultura com a qual interage.

Dessa maneira, o materialismo cultural entra em crise se conseguirmos demonstrar que “o valor de uso não é menos simbólico ou menos arbitrário que o valor-mercadoria. Porque a ‘utilidade’ não é uma qualidade do objeto, mas uma significação das qualidades objetivas.”⁶ No seu ensaio *Cultura e utilidade*, Marshall Sahlins encontra em Morgan os princípios de uma pesquisa antropológica caracterizada por certa ênfase sobre as razões utilitaristas na análise dos fatos culturais. Essa ênfase encontra sua realização completa, segundo ele, na teoria da cultura elaborada por Malinowski.

Sahlins teve o mérito de chamar a atenção para um problema de grande importância, levantando os riscos que são implícitos na

⁶ SAHLINS, Marshall. *La pensée bourgeoise...*, *Culture and practical reason*, op. cit., p. 189.

tendência de fazer da categoria do útil o prisma interpretativo de fatos culturais, principalmente quando isso for feito em termos etnocêntricos. De fato, essa tendência, como vimos também no capítulo *O canibalismo: o fundamento materialista*, “condena a uma função servil o aparato simbólico e os processos mítico-rituais, quer dizer, o inteiro horizonte religioso.”⁷ Assim, se “é no domínio do econômico que tem lugar a primeira forma de valorização cultural da realidade, [...] isto não deve comportar [...] a absolutização do econômico, seu substituir-se a todo o restante, visto que um tal ultrapassar os confins seria contrastante com a própria função de valorização atribuída ao econômico.”⁸

A relação entre valor nutritivo e valores simbólicos é, portanto, um mecanismo complexo que responde à complexidade das hierarquias sociais e a reforça. Quanto mais o rito alimentar assume essa configuração complexa, tanto mais se carrega de valores simbólicos dificilmente subordináveis ao valor nutritivo. O condicionamento que recebemos deste retículo simbólico oculta e condiciona nossas escolhas alimentares, a tal ponto que os alimentos e as práticas alimentares, diferentes das nossas preferências culturalmente dadas, podem provocar um tal desgosto, de outra forma não compreensível. O próprio “choque cultural” do explorador, do etnólogo, do missionário ou do colonizador, enfim do “estrangeiro”, frente a uma desconhecida (no sentido de não reconhecida) etiqueta, transforma a diferente prática alimentar em um signo de “barbarização”, de ausência de civilização ou, pior ainda, faz dela o signo privilegiado da ausência de humanidade.

⁷ MASSENZIO, Marcello. *Sacro e identità etnica: senso del mondo e linea di confine*. Roma, Franco Angeli, 1994, p. 178. [“Condanna ad un ruolo servile l’apparato simbolico e i processi mitico-rituali, vale a dire l’intero orizzonte religioso.”].

⁸ Idem, ibidem, p. 180. [“È nel dominio dell’economico che ha luogo la prima forma di valorizzazione culturale della realtà, (...) ciò non deve comportare (...) l’assolutizzazione dell’economico, il suo sostituirsi a tutto il resto, giacché un simile sconfinamento sarebbe in contrasto con la stessa funzione valorizzatrice assegnata all’economico.”].

Além de suas proteínas simbólicas, tanto a alimentação quanto a prática antropofágica que nos interessa de perto, são marcadas por sua ritualidade. Baseando-nos nessas duas características iremos, agora, tentar uma nova abordagem de estudo acerca da antropofagia.

Pelo menos aos olhos de quem por tanto tempo vai “caçando” (que nos seja permitida a metáfora, nesse contexto) tal material e se alimentando de tais leituras, é verdade que existe uma grande produção bibliográfica acerca da antropofagia/canibalismo. Grande também é a influência que as práticas antropofágicas americanas e a literatura por elas alimentadas – com destaque maior para as tupi – exerceram sobre esses estudos.⁹

Porém, o que detectamos como lacuna nesses trabalhos é a inconsistência, muitas vezes a total ausência, de uma análise do aspecto *ritual* dessa prática. Falar em ritualidade significa necessariamente abordar aquele “sagrado” que, como já evidenciado se dá não tanto como realidade sólida, objeto constituído de uma vez por todas, mas como relação historicamente determinada e nunca definitivamente dominada que necessita ser sempre culturalmente re-fundada para ser re-atualizada. Sob esse ponto de vista, a metodologia e os instrumentos teóricos da História das Religiões¹⁰ nos permitem uma abordagem inédita a essa problemática.

* * * *

Com essa metodologia de análise, que tem na comparação um de seus instrumentos privilegiados de indagação/verificação de certas

⁹ Além das obras já citadas ao longo de nosso trabalho e de mais algumas que serão incluídas neste capítulo, para uma rápida revisão dessa produção, com particular atenção ao período iluminista, veja-se o artigo de ROUSSEAU, G. S. Uma ciência do canibalismo. In: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria; MAIA, Carlos A. *História da ciência: o mapa do conhecimento*. São Paulo: Edusp, 1995, p. 607-51.

¹⁰ Metodologia e instrumentos analisados, de forma sintética, na *Introdução*.

realidades culturais, começamos por detectar os limites da comparação (extremamente superficial) que são próprios do trabalho de Viveiros de Castro,¹¹ em outros aspectos um interessante e estimulante compêndio bibliográfico e etnográfico. Essa superficialidade da comparação com o mundo grego, e com seus estudos críticos ligados principalmente à escola francesa (melhor, quase exclusivamente ao trabalho de Detienne), faz com que ele veja a cosmologia tupi-guarani propender na direção da constituição de anti-sistemas, como o dos gregos.¹² Isso, quando ele não afirma simplesmente o óbvio, como quando “descobre” que essa cosmologia tupi coloca a condição humana não só como intermediária entre a animalidade e as divindades, mas como fundamentalmente precária, como momento que deve ser superado.

¹¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Limites, em parte e por outros aspectos, já detectados anteriormente nas p. 156-57 do capítulo *Canibalismo 'bom para ser pensado'*, em relação ao artigo *Vingança e temporalidade: os tupinambás*, ali citado, escrito em colaboração com Carneiro da Cunha, e aqui analisados em relação à obra *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. [Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal de Rio de Janeiro].

¹² Segundo Detienne, assim é caracterizado o mundo grego que, em seu pensamento, colocava o espaço da condição humana, isto é, a cultura, num sistema político-religioso profundamente enraizado no sacrifício alimentar destinado às divindades. Portanto, se os homens distinguiam-se dos animais pelo fato de possuir o fogo e a lei, correlativamente, a *polis* se constituía em torno do fogo sacrificial. Dessa maneira, os movimentos de reforma ou de renúncia da vida social e religiosa da cidade, entre os séculos VI e V a.C., elaboraram a própria crítica da ideologia político-religiosa grega exatamente pondo em questão a função do fogo sacrificial e o regime alimentar da cidade. Isso torna-se evidente ao analisarmos, por um lado, o Pitagorismo e o Orfismo que – denunciando o regime carnívoro como uma modalidade da antropofagia e querendo instaurar, ao contrário, uma ascese vegetariana – propunham-se sair da condição humana (grega) “em direção do alto”. Por outro lado, o Dionisismo e o Cinismo que – demonstrando querer sair da condição humana e política “em direção do baixo”, isto é, em direção da animalidade – propõem, o primeiro, o sacrifício dionisíaco como a devoração selvagem da carne crua, e assume, o segundo, a crítica radical e individualista do fogo prometico, como tendo um caráter abertamente animalesco. Cf.: DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*, op. cit. A propósito de Dioniso, Cf.: SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Ateneo, 1965. p. 51.

Por conseqüência, o espaço da cultura se constituiria como um ponto de passagem, lugar equívoco e ambivalente. A conclusão desse autor é um tanto problemática, na medida em que se constitui num plano filosófico (grego) e não num plano propriamente histórico (tupi). É dessa forma que, sem devidamente problematizar certas categorias (instrumentos da análise), como, por exemplo, a de religião, de profetismo, ou a *ritualidade* das práticas antropofágicas que se referem à cultura tupi-guarani, ele chega a afirmar que, mesmo conhecendo pouco sobre religião tupinambá, o profetismo e o canibalismo parecem configurar-se como uma síntese da procura da superação da condição humana, “em direção de cima” ou “em direção de baixo.”¹³

Já propusemos (na Introdução e no item *Mediações Simbólicas e Cultura Indígena...*) uma análise crítica da categoria de religião e igualmente analisamos (no item *O Bom e o Mau Selvagem...*) a de profetismo (tupi-guarani), principalmente através dos trabalhos histórico-religiosos de Pompa e Mazzoleni. Levando em consideração os resultados dessa revisão crítica, iremos, agora, verificar os limites da obra do antropólogo brasileiro.

Os rituais de captura, de “construção” da afinidade (do prisioneiro com a sociedade que o recebia), de execução, de restauração do equilíbrio da cosmologia indígena tupi (através do mecanismo da vingança), de renomeação do executor mostram a complexa elaboração simbólica do ato de comer da prática canibalesca tupi. A esse propósito, desvendam-se os limites da procura dos paralelos gregos, que parecem revelar, ao referido autor, o “paradoxo”¹⁴ da religião tupinambá, que se configuraria como uma “ortodoxia dionisíaca,”¹⁵ uma antropofagia apresentada como uma negação da sociedade – e

¹³ DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *Araweté...*, op. cit., p. 699.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 627. Mas tal definição tem algum sentido referindo-se a uma religião? Não na perspectiva histórico-religiosa.

¹⁵ Idem, *ibidem*.

a esse respeito torna-se evidente a influência de Hélène e de Pierre Clastres¹⁶ – ao mesmo tempo em que representa o seu principal rito político-religioso. Uma sociedade, a tupinambá, que, frente a um Ocidente que *exclui* as povoações marginais¹⁷ – relegando-as a uma dimensão ‘barbárica’, selvagem e canibalesca¹⁸ – destaca-se pelo fato de *incluir* os próprios inimigos, uma sociedade que não existe fora da relação com o “outro”, que necessita dos mortos alheios e da morte em mãos de outrem. Encontra-se, assim, um regime social fundado na “troca dos mortos”, ao invés de na [ou, não seria melhor dizer, de forma correlativa e complementar à] “troca das esposas”. A execução ritual do inimigo *fundava*, então, a sempre lábil unidade da aldeia. Até aqui, em síntese, a indicação de alguns pontos obscuros e, parafraseando o texto, muitas vezes paradoxais do trabalho de nosso autor.

Ora, parece-nos que a esquematização exclusão/inclusão é muito simplista e não dá conta da realidade que tenta explicar. Até mesmo o escritor Elias Canetti – depois de ter detectado como a forma mais segura de conservação daquela que (com evidente referência a seu aspecto aglutinante) denomina de massa se constrói em *relação constante* (institucionalizada?) com uma segunda massa, constituindo-se, assim, as *massas duplas* (homens e mulheres, vivos e mortos) –, vendo na caça e na guerra (por ele aproximadas, na certeza da vítima ser morta) as formas mais “naturais e genuínas” da malta que constroem essas massas, individualiza na *partilha* fortemente regrada o processo oposto ao da formação da malta. E isso, apesar de o próprio autor detectar como “a massa beligerante

¹⁶ Já citado o segundo, veja-se: CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil, 1975.

¹⁷ Demasiadamente simplista aparece, também, esta definição que não leva em consideração a característica, talvez mais representativa do próprio Ocidente, isto é, seu ecumenismo e, querendo continuar a lista dos “paralelos gregos”, não leva em consideração as análises das margens do mundo grego conduzidas por Heródoto (entre outros).

¹⁸ Essa não é toda a “alteridade” para o Ocidente! Veja-se, a esse respeito: AA.VV., *En marge: l’Occident et ses “autres”*, Paris. Aubier Montaigne, 1978.

age sempre como se fosse *morte* tudo quanto lhe é *exterior*” e apesar de perceber que, para a massa, o “*desvio da* [de sua própria] *morte* é o *inimigo*, e que, portanto, tudo quanto têm a fazer é antecipar-se a ele.”¹⁹ “Agora, cada um quer a sua parte, e que ela seja a maior possível. Não possuísse a partilha regras precisas; não houvesse algo como uma antiga lei a regulá-la, e homens experientes a velar por seu cumprimento, ela haveria de terminar em assassinato e morte. A lei da *partilha* é a *mais antiga* das leis.”²⁰ Assim, mais para adiante, o autor sublinha a importância da refeição conjunta, denominando esse rito de incorporação de *comunhão*.²¹ Apesar de sua visão fortemente psicológica a respeito desses fenômenos sociais, ele não pode não levar em consideração – lembrando os rituais de desperdício e destruição do *powlatch* dos índios do Noroeste americano – o fato de que “tudo o que se come é objeto do poder” e que existe uma evidente “relação entre digestão e poder.”²²

No Ocidente, como entre os tupinambá, é a própria relação com o outro que sustenta suas identidades: só que essa relação é construída de modo diferenciado. E se é sempre a colocação do inimigo na sociedade a constituir o fundamento da identidade cultural, este tipo de identidade parece corresponder perfeitamente a uma prática antropofágica propriamente ocidental, disciplinada (“cozida”) pela Antropologia, que procura, e muitas vezes produz, não tanto as necessidades alimentares protéicas de que fala Harris, mas as proteínas

¹⁹ CANETTI, Elias. *Masse und macht*. Hamburg: Claassen Verlag GmbH, 1960. Trad. port. de S. Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 71-72.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 98.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 123. Observar, a esse respeito, como a descrição que Canetti propõe é significativamente ligada aos rituais dos povos caçadores.

²² Idem, *ibidem*, p. 218. Vê-se também, nas páginas 219-23, a relação evidenciada entre posição hierárquica e partilha da refeição, a relação de “desfrutar” a vítima em *pro* de um respeitar-se recíproco e, enfim, a relação entre a ação de rir e de comer (“é a comida que nos escapa que estimula o riso”) que revelaria o processo completo da incorporação por um ato simbólico, propriamente humano.

culturais e simbólicas que respondem à necessidade de auto-identificação ocidental. É quase como se a especulação do pensamento humanístico-anropológico, surgida em resposta à descoberta destes novos selvagens, tenha de alguma forma absorvido as características alimentares, transformando-as dentro do próprio aparato cultural.²³

* * * *

Colhendo a proposta de Viveiros de Castro, tentaremos analisar, de fato, os paralelos gregos (e principalmente as diferenças) na perspectiva rigorosamente histórico-religiosa proposta pelo trabalho *Saggio sul misticismo greco* de Sabbatucci,²⁴ não recente mas, a esse respeito, mais do que nunca atual. Verdadeiro exemplo metodológico de historicização de conceitos, instrumentais à pesquisa,²⁵ o livro tem como centro de indagação aquele mesmo termo “misticismo” usado por tantos antropólogos, historiadores e cientistas sociais, na abordagem de “fenômenos religiosos”²⁶ e – no trabalho de historicização do termo, assim como da cultura grega que o produziu e o criou – vem esclarecendo a relevância das diferentes maneiras de comer carne em relação à cultura grega e à instituição (fundamental para ela) do sacrifício. Diferentemente do que em *Araweté*, encontramos aqui uma verdadeira lição de comparativismo.

²³ As proteínas culturais e simbólicas são ocultadas pelos valores de troca e uso que fundam a economia política da sociedade ocidental. Assim, o conceito de “utilidade”, usado pelo materialismo antropológico, resulta reduutivo do código cultural que determina essa utilidade.

²⁴ SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Ateneo, 1965.

²⁵ Ver a Introdução de nosso trabalho.

²⁶ E, no caso, usado também, em várias oportunidades, pelo próprio Viveiros de Castro em *Araweté...*, op. cit.

A fim de esclarecer o conceito, num primeiro momento,²⁷ Sabbatucci distingue uma experiência pseudo-mística de uma experiência propriamente mística. A primeira é tal enquanto – no caso do índio norte-americano tomado como exemplo – se dá só como *salvação relativa*, sendo que o indígena procura ser salvo do fato de *não poder viver uma vida humana*. Ao contrário, a salvação dos místicos delinea-se como uma *salvação absoluta* enquanto se configura como salvação do fato de *dever viver como homens*.²⁸ Essa esquematização inicial leva, portanto, a um primeiro dado, isto é: “a maneira de entrar em relação com a alteridade a fim de abandonar o ‘impedimento’ humano é igual seja para o pseudo-místico americano quanto para o verdadeiro místico, mas o que para o primeiro é, de fato, uma ‘maneira’, e tal permanece, para o segundo torna-se até mesmo um ‘fim’.”. Segunda conseqüência: “por um lado a sociedade, ou seja a expressão mais propriamente histórica e concreta do conceito de humanidade, compreende institucionalmente, sugere e, aliás, prescreve o comportamento pseudo-místico, enquanto, por outro lado, o verdadeiro místico, que tende a superar a condição humana ou o mundano, igualmente expresso por uma dada sociedade, não só não encontra instituições que o guiem, mas é obrigado a se colocar contra a própria sociedade e as instituições que a sustentam.”²⁹

²⁷ Tomando como exemplo a “procura dos espíritos” dos índios do Estreito de Puget.

²⁸ SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*, op. cit., p. 21. [O itálico é do próprio autor].

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 22. [“Il modo di entrare in rapporto con l’alterità per abbandono dell’ ‘impedimento’ umano è uguale sia per lo pseudo-mistico americano che per il vero mistico, ma ciò che per il primo è appunto un ‘modo’ e tale resta, per il secondo diventa addirittura un ‘fine’. (...) Da un lato la società, ossia l’espressione più propriamente storica e concreta del concetto di umanità, comprende istituzionalmente, suggerisce e, anzi, prescrive il comportamento pseudo-mistico, mentre dall’altro il vero mistico, tendente a superare la condizione umana o il mondano, ugualmente espresso da una data società, non solo non trova istituzioni che lo guidino, ma è anzi costretto a porsi contro la società stessa e le istituzioni che la sorreggono.”].

Além do mais, como já havíamos relevado na Introdução, se os conceitos se formam *a posteriori* com respeito às concretas experiências históricas, não existe a interiorização de um modelo que se proporia como “escolha mística” e, portanto, só existe uma primária necessidade (historicamente traduzida) de cortar as relações com uma determinada ordem de coisas. Conseqüentemente, cada misticismo parte de uma “libertação” relativa a um determinado “mundo”, o qual lhe oferece (quando oferece) também o caminho para atuar em tal direção. Assim, por exemplo, falando de misticismo órfico, Sabbatucci evidencia que enquanto Orfeu aparece ligado a operações de cura ou preocupa-se em dar respostas oraculares, nada de novo havia na religião grega, porém, quando não é mais reconhecida a positividade da ordem que reina no mundo (grego, no caso), é procurado e encontrado (ou construído?) no pré-cósmico “um ideal de vida a ser contraposto ao atual”. Tratar-se-á, portanto, de uma “reviravolta de valores, de que se serve tipicamente um misticismo na sua polêmica anti-mundana.”³⁰

O complexo órfico *devia*, portanto, ser visto como estrangeiro: isto para conotá-lo como substancialmente estranho ao sistema grego que, como qualquer sistema cultural, se funda em pressupostos etnocêntricos. Aceitando esse complexo se desiste, de fato, do mundo, isto é, da nacionalidade grega (que é todo o mundo possível para um grego). Dessa maneira, o orfismo assume uma característica que, entre aspas, chamaremos de “mística”, mas não representa nenhuma praxe ou teoria mística.

Partindo de tais pressupostos, propriamente histórico-religiosos, Sabbatucci passa à consideração das duas expressões mais significativas dessa prática, trata-se do entusiasmo (instrumento psicótico de

³⁰ SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*, op. cit., p. 48. [“Un ideale di vita da contrapporre all’attuale”. (...) “Rovesciamento di valori, di cui si serve tipicamente un misticismo nella sua polemica anti-mondana.”].

uma experiência mística) e do vegetarianismo (instrumento ascético). O segundo aspecto interessa particularmente à nossa análise.

Antes de mais nada, é importante evidenciar que também no caso das interdições elas já existem antes de surgir o movimento místico. Se, por um lado, este utiliza interdições significativas que já encontra na religião grega, por outro as coloca numa exasperação dialética própria de cada misticismo.³¹ No caso grego existiam as técnicas catártico-apatropáicas que se referiam ao entusiasmo e que previam como tratamento religioso da epilepsia (psicose ou nevrose que realizava a possessão), entre outras coisas, as interdições. Esse tratamento religioso, constituído também por interdições, se tornará o modelo formal do comportamento místico.

Nesse contexto, se a prática vegetariana é considerada, por todas as fontes, pela sua capacidade de conferir pureza, é importante relevar a sua natureza ritualística. É este último aspecto que nos interessa particularmente e, em referência a ele, devemos sublinhar que “a proibição de comer carne – como rito (ou seja, a interdição ritual das carnes) – encontra na Grécia o termo de confronto no típico sacrifício aos deuses, a *thysia*, que comporta a *obrigação* de comer carne. [Em conseqüência] [...] para a compreensão de uma realidade religiosa não devemos fazer questão de dieta vegetariana e de dieta cárnea, no sentido profano, mas, ao invés, de abstenção ritual e de consumação ritual das carnes.”³²

³¹ Relewa o autor que, não encontrando essas interdições, “encontra uma dialética onde certos elementos (uma comida, uma roupa, uma cor) são assumidos como símbolos de seus pólos; inserindo-se nesta dialética, o movimento místico, com a habitual exasperação (aqui: polarização), elimina um seu pólo, e com ele os símbolos que o representam, que se tornam, então, outras tantas interdições religiosas; transfere todo o ‘mal’ naqueles símbolos, que se tornam, por isso, interditados.” (op. cit., p. 70).

³² SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*, op. cit., p. 74. [“Il divieto di mangiare carne - come rito (ossia, l’interdizione rituale delle carni) - trova in Grecia il termine di confronto nel tipico sacrificio agli dèi, la *thysia*, che comportava l’obbligo di mangiare carne. (...) per la comprensione di una realtà religiosa non dobbiamo

Tendo em consideração esse fato, se o objetivo (efeito) do sacrifício cruento era constituído pelo estabelecimento de uma relação cultural com as divindades – que caracterizava uma relação entre fraudadores-punidos (os homens) e fraudados-punidores (os deuses) –, interditando este tipo de relação, os órficos quebram, em sua aspiração à ‘santidade’, “as barreiras entre os dois modos de existência”³³ e, combatendo a perpetuação, do sacrifício, de fato lutam contra a perpetuação das condições de vida que este alimenta.

Portanto, se no ritual do sacrifício se torna manifesto como a necessidade de comer (as carnes sacrificiais) caracteriza os homens, enquanto a não necessidade de comer caracteriza os deuses, podemos concluir, de acordo com Sabbatucci, que “os mortais *vivem*, enquanto os outros, os imortais, *são* [...]”. Frente a esta situação, que o sacrifício cruento delinea sacralmente, o vegetarianismo órfico pode significar: os homens, querendo ser como os deuses, devem comportar-se como eles e, como eles, não comer carne.”³⁴ Em conclusão, tratar-se-ia aqui de uma “rejeição deste ‘direito à carne’, rejeição que se torna, segundo a acepção mística, uma figura emblemática da *renúncia ao mundo* assim como é ‘dado’ por eventos míticos que não podem ser

fare questione di dieta vegetariana e di dieta carnea, in senso profano, ma piuttosto di astensione rituale e di consumazione rituale delle carni.”].

³³ Bem evidentes, por exemplo, no mito de Hesíodo acerca do episódio de Prometeu, que estabelece tanto as barreiras (condições existenciais) quanto as formas rituais em que se torna possível uma *determinada* relação com os deuses. Fundadas por uma tradição cultural que encontra em Hesíodo a sua elaboração teogônica, os órficos esboçam uma saída às barreiras dessa ordem.

³⁴ SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*, op. cit., p. 77. [“I mortali, *vivono*, mentre gli altri, gli immortali, *sono* (...). Di fronte a questa situazione che il sacrificio cruento delinea sacralmente, il vegetarianesimo orfico può significare: gli uomini se vogliono essere come dèi debbono comportarsi come loro e, come loro, non mangiare carne.”].

repetidos. Em outras palavras: o sistema oferecia a chave para sair do sistema.”³⁵

* * * *

Justificar a nutrição à base de carne sem, com isso, dever identificar-se com os animais carnívoros: este é o problema que cada cultura colocou-se, para poder absorver essas importantes proteínas que trazem consigo, necessariamente, sua contribuição cultural e identitária. Tornando-se rito expiatório por excelência nos politeísmos antigos, o sacrifício, que envolve os deuses na ação humana, *funda* uma cultura. Eventualmente, como vimos no caso grego, este fundamento da condição humana pode ser rejeitado em bloco (mas sempre em uma relação dialética com aquela cultura) e, então, o vegetarianismo se constitui como rejeição da condição humana.

Outras culturas resolveram o problema reservando-se uma interdição alimentar em relação a determinados animais³⁶ ou, construindo uma equiparação entre (ou seria melhor dizer “trocando”) ceifa e matança, *fazendo* da matança uma coleta. Sobretudo, se o animal é colhido em seu valor “outro” ou “sagrado”, a caça se configura, por isso, como um sacrilégio,³⁷ “como apropriação não devida de alguma coisa que se coloca na dimensão do extra-humano,”³⁸

³⁵ Idem, ibidem, p. 79. Veja-se, também, a síntese desse capítulo até a p. 83. [“Rifiuto di questo ‘diritto alla carne’, il quale rifiuto diventa nell’accezione mistica una figura emblematica della *rinuncia al mondo* così come è ‘dato’ da irripetibili eventi mitici. In altre parole: il sistema offriva la chiave per uscire dal sistema.”].

³⁶ Cf.: DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*, op. cit., principalmente o cap. III “As abominações do Levítico”, p. 57-74. TAMBIAH, Stanley J. *Culture, thought, and social action*, op. cit., cap. IV “Tabù alimentari e schemi di classificazione degli animali”, p. 195-250.

³⁷ LANTERNARI, Vittorio. *La grande festa*, op. cit., p. 469.

³⁸ MASSENZIO, Marcello. *Sacro e identità etnica: senso del mondo e linea di confine*. op. cit., p. 82. [“Come appropriazione indebita di qualcosa che si colloca nella dimensione dell’extraumano.”].

muitas vezes a presa da caça sendo denotada como pertencendo a uma figura sobre-humana: “Senhor” ou, mais freqüentemente, “Senhora dos animais” – que se configura como proprietária e garantidora da realidade animal, e à qual a presa capturada deve ser restituída, em forma de “oferta primicial,”³⁹ espécie de contra-dádiva à qual não se pode fugir sem correr o risco de comprometer as relações com essa realidade animal.

As precauções dos caçadores durante a caça, isto é, a ritualização de tal operação tão fundamental e tão perigosa para o homem; os rituais de purificação na volta à aldeia que, enquanto permitem romper as ligações estabelecidas com essa outra dimensão extra-humana (a da floresta) por outro lado têm o objetivo de reprimir as ligações sociais dentro da dimensão humana (o vilarejo);⁴⁰ a necessidade de recorrer, em determinadas ocasiões ou em relação à morte de determinados animais, a ritos expiatórios; todos esses aspectos demonstram o quanto é percebida como perigosa essa incursão nesta específica esfera extra-humana e, em conseqüência, o quanto é importante a função intermediária e protetora do ritual que, unicamente, pode oferecer-se como instrumento cultural fundamentalmente apto a construir e administrar aquela relação ao mesmo tempo “sacrílega” e, contudo, tão fundamental para o homem.

* * * *

Uma interessante afirmação do índio tupinambá Cunhambebe feita a Hans Staden, e por este último relatada, é destaque na parte final da etnografia sobre os arawetés proposta por Viveiros de

³⁹ BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 45-46.

⁴⁰ LOT-FALCK, E. *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris, 1953, p. 170-218.

Castro.⁴¹ Sem a pretensão de julgar criticamente como um todo sua complexa obra, gostaríamos de acompanhar e rever alguns pontos da sua análise conclusiva sobre a cultura tupinambá.

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: ‘Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?’. Mordeu-a então e disse : ‘Jauára ichê’. Sou um jaguar. Está gostoso.⁴²

Tenha sido ou não uma tirada humorística tupinambá, como sugeriu Viveiros de Castro, essa resposta de Cunhambebe resulta significativa, segundo o autor, da diferente ótica cultural dos dois protagonistas do episódio. Falando da própria ação canibalesca, o guerreiro determinou a perspectiva cultural da própria ação. Ele era um jaguar enquanto o próprio alimento era um homem. Se a perna que estava comendo pertencia a um inimigo, a boca que a devorava devia ser aquela do inimigo por excelência, o jaguar, “canibal” não comestível.

Naturalmente, diz-nos Viveiros de Castro, tratava-se de um jaguar que possuía o fogo (sacrificial), um “jaguar civilizado”: comia carne cozida (moqueada). Dessa forma, a antropofagia de Cunhambebe não era uma alelofagia (devoração do semelhante), como pensava Staden, nem uma omofagia (comer cru).⁴³ A sua

⁴¹ O relato de Hans Staden, encontrado na p. 621 do trabalho de E. V. Castro, constitui-se como base da análise que será desenvolvida em seu trabalho no cap. VII, às p. 623-700.

⁴² STADEN, *Duas viagens...*, op. cit. [Relevamos, de passagem, que a resposta tupi ‘Jauára ichê’, significa simplesmente uma identidade, traduzindo literalmente “eu (sou) jaguar”, constituindo-se, evidentemente, como um complemento a segunda parte da tradução do viajante.].

⁴³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté...*, op. cit., p.625; o “vocabulário do canibalismo grego” é pedido em empréstimo a: DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*, op. cit., p. 235.

antropofagia era um “tornar-se fera”, mas com a posse e o domínio do fogo. “O ‘modo de falar’ de Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era modo de pensar”; tornar-se jaguar, além disso, parece, mais “uma qualidade do ato, não do sujeito.”⁴⁴

Sem dúvida, de acordo com o autor, esta linguagem torna-se metáfora para nós, assim como foi para Staden. Ao mesmo tempo ela nos oferece também a oportuna confirmação de que o canibalismo tupinambá implicava, pelas próprias pessoas que o praticavam, um comportamento de animal selvagem e feroz: o do jaguar. Mas é nesse ponto que não conseguimos entender em que medida tudo isso se configura como um “questionamento da Cultura” e o que explica (se é que pode “explicar” algo!) a constatação de que neste fenômeno eminentemente cultural, trata-se de uma colocação em discussão da cultura, de sua problematização, de uma maneira “de transcendê-la ‘por baixo’: pela natureza.”⁴⁵

Se, como para o autor em consideração, uma análise antropológica da cultura indígena não pode parar frente a uma constatação da metáfora lingüística, é importante, para nós, perguntarmos o que significa “jaguar” na cultura mitopoética tupinambá. Para fazer isso, não podemos utilizar a nossa significação de “jaguar”, mas devemos tentar alcançar essa significação (até onde for possível) dentro do “fazer mitológico” próprio da cultura tupi. Portanto, devemos, eventualmente, analisar quais são as versões míticas em que encontramos descrita (de modo performativo para as culturas indígenas) a função mitológica do jaguar (*panthera* [*Jaguarius*] onça) – e com ele da antropofagia – para os tupinambá.

Não será possível propor uma indagação nem minimamente exaustiva das numerosíssimas versões míticas onde se inscreve a ação mítica desse precioso instrumento cultural tupi que é o jaguar.

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, *ibidem*, p. 626

⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, *ibidem*, p. 627.

Por outro lado, a sua marcante presença, a sua importância e suas importantes funções culturais podem ser encontradas ao longo de toda a obra antropológica de Lévi-Strauss.⁴⁶ O que podemos fazer aqui é destacar, entre essas numerosas referências, algumas características que possam oferecer algumas trilhas que nos permitam seguir as pegadas do jaguar em sua função de instrumento cultural tupi e procurar, através desse instrumento, algumas possibilidades de melhor entender o significado da prática antropofágica *para* a cultura Tupi.

Começamos esse breve caminho – simples indicação de alguns significados que o jaguar pode adquirir para essas culturas indígenas – estabelecendo uma comparação que nos leva para outra área cultural americana, em companhia de um outro animal: o coioote (*canis latrans*). Na América do Norte, Lévi-Strauss encontrou esse animal como protagonista de vários mitos, assumindo as características de um modelo intermediário entre herbívoros e carnívoros⁴⁷

⁴⁶ Sublinhamos, sem querer sermos exaustivos – nem nesse ponto –, alguns significativos exemplos tirados de duas obras nas quais é dedicado grande espaço a essa análise. Já que de uma não existe a tradução portuguesa, a consultamos na edição francesa e visto que, em relação à outra nossa pesquisa foi feita na edição italiana, é a essas edições que se referem as páginas indicadas. Em *Le cru et le cuit*, [Trad. it. de A. Bonomi. Milão: Mondadori, 1991] encontramos: o jaguar como origem do fogo (p. 96-106, 108-10); jaguar e homem como termos polares (pp. 117-20); troca da esposa (humana) pelo fogo (do jaguar) (p. 129); jaguar como manifestação da natureza *versus* cultura (p. 132-33); origem do jaguar (mito M22, p. 138); relação tabaco/jaguar (p. 138-40, 146-47); comunicação das artes da civilização (p. 150); relação com o rir (p. 164-79); cru/cozido, cru/pútrido como relação natureza/cultura (p. 190-91, 231-35); vida breve como função da origem do fogo de cozinha (criador) (p. 246-55); aspecto alimentar e sexual (p. 350-51); alimentação, canibalismo e fogo (p. 377-78, 388 e seg., 410-11). Em *Du miel aux cendres*. op. cit. [na edição francesa], encontramos: jaguar como senhor do fogo (p. 17-30, 35-47) – veja-se também, a respeito dessa temática, a síntese de *Le cru et le cuit*); cru/fermentado, em relação a pútrido/cozido; jaguar canibal (p. 274 e seg.); jaguar e esposa humana que torna-se fera canibal (p. 35-36).

⁴⁷ Pois, é um carnívoro que não mata para comer (carne), portanto é caracterizado pela atitude própria dos herbívoros, mas se alimenta de carniça (carne-vítima morta por outros). LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 259-60.

e desempenhando a função de mediador (mito-)lógico entre duas maneiras de se alimentar, entre dois modelos de vida. Neste caso, porém, o coioote dos mitos representa um modelo ridículo e negativo que serve para valorizar a capacidade (cultural) do homem de transformar os bisões em alimento cárneo.

Às vezes, a contraposição entre esses dois regimes alimentares se constitui na contraposição (correlação) entre os dois sexos; assim, se a contribuição econômica do sexo feminino está baseada na coleta e a do masculino na caça, os homens são representados (isto é, “construídos” nos mitos) como carnívoros e as mulheres como herbívoras, independentemente da complexidade do sistema econômico-cultural.

Portanto, a sintaxe dessa classificação dos regimes alimentares evidencia como a distinção entre animais que matam (carnívoros) e que são mortos (herbívoros) estabelece uma apreciação comparativa dos dois regimes alimentares que encontram seu significado (e ao mesmo tempo contribui para dar-lhe significação) naquele sistema de valores que se chama cultura.⁴⁸

⁴⁸ Cf. a análise – das noções de comestibilidade e das relações com animais domésticos – desencadeada por: BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957. [Trad. port. de Rita Buongiorno e P. de Souza. 5. ed. São Paulo: Difel, 1982.]; _____ . Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine. *Annales*, XVI, 1961, p. 977-86; LEACH, Edmund. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse. In: LENNEBERG, E. H. (Org.). *New directions in the study of language*. Cambridge: Mass, 1964; DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: na analysis of concepts of pollution and taboo*. Harmondsworth, 1966. [Trad. port. Mônica S. L. de Barros e Zilda Z. Pinto. São Paulo: Perspectiva, 1976]; SAHLINS, Marshall. *La pensée bourgeoise. Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago, 1976. [Trad. it. de Bruno Amato. Milão: Anabasi, 1994, p. 184-222]; VALERI, Renée. [vocabulo:] *Alimentazione*. In: *Enciclopedia Einaudi*. Turim 1977, v. I, p. 344-61; BONNASSIE, Pierre. Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du Haut Moyen Age. *Annales ESC*, set.-out., 1989, n. 5, p. 1035-1056.

Partindo de algumas páginas do livro de Curt Nimuendaju sobre os sherente, na parte final do seu *Le jaguar et le tamanoir*, Bernard Arcand propõe uma leitura estruturalista⁴⁹ de determinados mitos e rituais que envolvem essas duas figuras. Essa análise obtém uma contraposição muito significativa – para os sherente, como para nosso trabalho – entre o jaguar e o tamanduá. Este último come muito pouco e pode sobreviver por muito tempo sem alimento; a sua boca não é uma verdadeira boca (é, aliás, um animal sem dentes) e, na outra extremidade, seu ânus é protegido por lábios que o escondem completamente: em consequência ele aparece como um animal “tapado” (nada entra nele, nada sai dele); os lábios que escondem o ânus, ocultam também o pequeno pênis assim como os testículos: por esse motivo ele se mostra, ainda, como animal assexuado; sendo um animal de hábitos solitários, o seu aspecto exterior faz dele um símbolo da velhice, donde deriva a crença de que ele seja um animal imortal. Em síntese, sua falta de necessidade alimentar, a sua descaracterização sexual, o seu ser solitário, fazem do tamanduá um ser a-social. Por outro lado, enquanto símbolo da velhice e da imortalidade, ele evoca os antepassados.

Em contraposição ao tamanduá, o jaguar é o carnívoro por excelência. Grande caçador, ele come muito e não tem o hábito de ficar por longo tempo sem comer. Ele é grande caçador de (faminto por) sexo, também: em todos os mitos aparece essa sua forte caracterização sexual. Contrariamente ao tamanduá, a sua propensão pela caça, seu apetite e sua sexualidade fazem do jaguar um ser fortemente social.

Ora, “os sherente definem, em primeiro lugar, com clareza, [esses] dois modelos de vida, depois declaram abertamente querer viver como os jaguares. De fato esse animal se parece tanto com eles que chega a constituir um ideal de vida ativa e produtiva: todo caçador

⁴⁹ Ele mesmo declara a inspiração por parte de Lévi-Strauss, em particular da obra *Du miel aux cendres*.

quer possuir a sua habilidade; se diz que toda mulher o deseja para marido e que cada xamã deve ser capaz de se transformar em jaguar para poder cumprir seus milagres. O tamanduá, ao contrário, está associado aos antepassados e os anciãos. Oferece a imagem de um modo de vida tranqüilo, sem apetite, a não ser quanto às formigas; uma vida com poucas exigências, durante a qual ele não pede nada aos outros e não queria fazer mal a ninguém.”⁵⁰ A cultura sherente escolheu, portanto, explicitamente entre um *aut-aut*: “quem deseja ser um grande caçador, provido de bom apetite, sexuado e social tem que renunciar à longa vida (se não à imortalidade) tranqüila do tamanduá.”⁵¹ Dessa maneira, para os sherente, a única esperança de escapar da morte se realiza somente através da reprodução, motivo pelo qual o jaguar é obcecado pelo sexo, enquanto o tamanduá precisa tão pouco dele.

Todavia, como evidenciado por Lévi-Strauss, “o jaguar e o homem são termos polares, cuja oposição é duplamente formulada na linguagem comum: um come comida crua; e, sobretudo, o jaguar come o homem, mas o homem não come o jaguar. O contraste não é somente absoluto, mas implica, além do mais, que entre os dois termos intercorra uma relação fundada sobre a reciprocidade nula. Porque os bens de hoje do homem (que o jaguar não possui mais)

⁵⁰ ARCAND, Bernard. *Le jaguar et le tamanoir*. Toronto: Les éditions du Boréal, 1991. [Trad. it. de C. Béguin. Milão: Garzanti, 1995, p. 293-94]. [“I sherente definiscono prima con chiarezza due tipi di vita, poi dichiarano apertamente di voler vivere come i giaguari. Infatti questo animale ci assomiglia tanto da costituire un ideale di vita attiva e produttiva: ogni cacciatore vorrebbe possedere la sua abilità, si dice che ogni donna lo desidererebbe in sposo e che ogni sciamano deve essere capace di trasformarsi in giaguaro per poter compiere i suoi miracoli. Invece il formichiere assomiglia agli antenati e ai vegliardi. Offre l’immagine di un vivacchiare tranquillo, senza appetito tranne che per le formiche, una vita con poche esigenze durante la quale egli non chiede niente agli altri e non vorrebbe fare del male a nessuno.”].

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 295. [“Chi desidera essere un grande cacciatore munito di buon appetito, sessuato e socievole deve rinunciare alla lunga vita (se non all’immortalità) tranquilla del formichiere.”].

possam vir do jaguar (que os possuía no passado, quando o homem era desprovido), é portanto necessário que entre o homem e o jaguar apareça um termo mediador: é, de fato, esta a função da esposa (humana) do jaguar.”⁵²

Em *Caminhos e fronteiras*, Sérgio Buarque de Hollanda releva o perigo que o jaguar representava, tanto para os sertanistas quanto para os índios, e afirma que “até pelo porte e aspecto, muitas delas [onças] parecem denunciar suas predileções antropofágicas. Assim, a magreza num jaguar passava geralmente por indício quase certo de antropofagia.”⁵³ Mas é de extrema importância observar, de acordo com o nosso autor, que, como relata Gabriel Soares de Souza,⁵⁴ “entre esses índios [os antigos tupis do litoral], o modo ordinário de caçar a onça era, ao que parece, por meio de mundéus ou fojos. Uma vez aprisionada é que a fera podia ser morta a frechadas. Em certos casos *acabavam-nas em terreiro, como aos contrários, tomando nome e fazendo todas as cerimônias da antropofagia ritual.*”⁵⁵ E tudo isso complementado pelo fato de que a carne do jaguar “não seria apetecida dos índios pelo seu sabor, mas antes pelo poder que lhe atribuíam muitos, de comunicar força e coragem a quem a consumisse;”⁵⁶ levando em consideração também o fato de que as próprias unhas e

⁵² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le cru et le cuit*. op. cit., p. 86-87. O autor se refere aqui a um mito opaié-chavante do Mato Grosso do Sul, classificado como M14. Na mesma obra, numa série de mitos classificados como M143-145 e M150-158, o autor constata uma correlação de significados entre o aspecto alimentar e sexual, relevando como, da mesma forma que em outras partes do mundo, as línguas sul-americanas denotam uma estrita ligação entre os dois aspectos (parte final da obra). Veja-se, a esse respeito, o que foi observado no capítulo *O código alimentar: sintaxe alimentar e sistemas simbólicos*.

⁵³ HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. (1956). São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 92.

⁵⁴ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Edusp, 1971. Citado na 3. ed. São Paulo, 1938, p. 288.

⁵⁵ HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. op. cit., p. 94. [Grifo nosso, note-se, de passagem, que o termo ‘frechadas’ é do próprio Sérgio Buarque].

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 95.

dentes do jaguretê, como dentes e ossos humanos, eram usados como “amuleto” a fim de afastar o portador de qualquer perigo.

Falando a respeito da necessidade de um homem (índio guayaki) superar um determinado estado (“que atrai os seres”, assim chamado estado de *bajja*), realizando-se como caçador ao arrancar caça da floresta, Clastres observa que, caso não consiga, “será ele mesmo a se tornar caça para esse outro caçador que é o jaguar.”⁵⁷ Assim, essa fera se configura como um concorrente do homem (pois mata os mesmos animais) e, além do mais, representa um animal que torna o homem, ao mesmo tempo, caçador e caça. O jaguar constitui uma ameaça à “humanidade do homem”. Este último, para conservar a própria humanidade – nós diríamos, para “renová-la ritualmente” – “deve afirmar-se como caçador, como matador de animais.”⁵⁸ E se o jaguar vinga “a quase todos os animais, quando os caçadores os flecharam,”⁵⁹ ele parece configurar-se com o estatuto que é próprio do “Senhor dos animais” (mais frequentemente da “Senhora dos animais”) das sociedades caçadoras.⁶⁰

⁵⁷ CLASTRES, Pierre. *Chronique des indiens guayaki*. Paris: Plon, 1972. Trad. port. de Tânia S. Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 22.

⁵⁸ *Idem, ibidem*. Veja aqui o que dizíamos no capítulo *O código alimentar: cozinha e sacrifício* a respeito da cozinha e do sacrifício. É interessante que, sucessivamente, o próprio Clastre afirma o que tínhamos acima afirmado, isto é, em relação a esse exemplo, ele diz que “o ritual é o meio de transformar, socializando-o, um dado bruto imediato em um sistema simbólico mediatizado; ou, para dizê-lo de outro modo, é no e pelo espaço do ritual que a ordem natural se converte em ordem cultural.” (p. 24). O fato de que matar um jaguar não representa a matança de qualquer caça – e que, portanto, assume as características próprias do ritual – é representado pelo fato de que o caçador (do jaguar) “é friccionado também com uma grossa concha de caracol, para que não encontre outros jaguares, desejosos de vingar seu congêneres.” (p. 183).

⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 196.

⁶⁰ Ver a esse respeito: BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 19-20 e p. 45. LANTERNARI, Vittorio. *La grande festa*, op. cit. Ver, ainda, MASSENZIO, Marcello. *Sacro e identità etnica*, op. cit., p. 82 e seguintes.

Enfim, “há de algum modo um parentesco entre os mortos e essa metáfora de tudo que o mundo em volta contém de perigos mortais [...]: o jaguar”. Por isso, se “os mortos são jaguares” eles “não somente são excluídos da comunidade dos vivos, mas esses os expulsam mesmo do mundo social da cultura, transformando-os em jaguares, rejeitando-os para o lado da natureza.”⁶¹

Completando este breve *excursus*, encontramos a prova dessa posição singular que o jaguar ocupa no sistema tupinambá logo numa nota de rodapé do artigo *Vingança e temporalidade*, de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, sobre o qual já falamos mais acima. Na página 66 desse artigo, os autores referem como, além da frase de Cunhambebe (*eu sou onça*) referida por Thevet, em sua “Relação da Província do Brasil” o jesuíta Jácome Monteiro disse que os índios pensavam que aquele animal houvesse sido gente, em outros tempos.⁶² Da mesma forma constatamos, através da obra de Cardim,⁶³ o fato de que o jaguar podia ser morto em terreiro – com conseqüente tomada de nome – e, através da obra de Thevet,⁶⁴ que havia o costume de o animal, depois de ter sido morto (quando preso na armadilha), ser trazido para o terreiro e paramentado “como um prisioneiro que irá ser comido”. A respeito desse relato é, aliás, de extremo interesse a observação de que, endereçando-lhe um discurso que é o inverso do diálogo do cativo, pede-se-lhe que desculpe uma morte que não foi

⁶¹ CLASTRES, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki*, op. cit., p. 218.

⁶² MONTEIRO, Jácome. *Relação da Província do Brasil*. (1610). “História da Cia. de Jesus no Brasil LEITE, Serafim. (Org.). v. VIII: p. 393-425. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro 1949; citação p. 418.

⁶³ CARDIM, Fernão. Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil e de Seus Costumes, Adoração e Cerimônias. *Tratados da terra e gente do Brasil* (1618). São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980, p. 26.

⁶⁴ THEVET, André. Histoire d’André Thevet, Angoumoisain, cosmographe du roi, de deux voyages par lui faits aux Indes Australes et Occidentales. *Le Brésil et les brésiliens*, op. cit., à p. 156 [da edição original francês].

intencional e que, portanto, esquecendo essa morte, não queira se vingar dos homens. Para obter um “efeito de realidade” na constituição desta *pia fraus* e a fim de não se tornar vítimas da onça, mais uma vez, os tupi se abstêm da devoração de suas carnes.

Ora, essa relação cultural estabelecida com o jaguar – longe de representar um “questionamento da Cultura”, que seria uma maneira “de transcendê-la ‘por baixo’” (pela natureza), como quereria Viveiros de Castro – nos parece ser uma maneira de construir a cultura (humana), diferenciando-a de uma “natureza” que é sempre culturalmente construída e, na qual, portanto, até mesmo os mortos podem ser transformados. Enfim, desde o momento em que a natureza é simbolicamente transformada, interpretada (e, gostaríamos de dizer, *produzida*, no contexto cultural), ela confunde suas características ‘naturais’, materiais, com as do processo cultural que a interpreta.⁶⁵ Assim, como no caso do “fenômeno cultural” da religião (à compreensão do qual nos convida Brelich), podemos dizer que a natureza, também, “não foi [...] – nunca e em nenhuma lugar – um ‘dado de fato’ [...], mas sempre e onde quer que seja, [ela é] como a própria cultura, criação contínua”. E se a conservação de determinados fundamentos de seus aspectos constitui um *continuum*, isso se deve, substancialmente ao fato de que “nenhuma civilização cria *ex nihilo*, enquanto, por outro lado, a ‘pura’ conservação requer sempre novo empenho na contínua mutação das condições.”⁶⁶

⁶⁵ Veja-se, a esse respeito, o capítulo *O código alimentar: sintaxe alimentar e sistemas simbólicos*, na análise da crise da noção de totemismo e da “descoberta” (decorrente dessa crise) da função realizada por plantas e animais dentro dos sistemas de significados que, através dos fenômenos naturais, permitiam a interpretação do universo das relações sociais; e na distinção entre “sentido” e “referência” de Frege retomada por Saussure.

⁶⁶ BRELICH, Angelo. *Paidés e parthenoi*, op. cit., p. 09 (Prefácio). [“Non è stata (...) – mai e in nessun luogo – un ‘dato di fatto’ (...), ma sempre e dovunque, come la cultura stessa, creazione continua. (...) Nessuna civiltà crea *ex nihilo*, mentre d’altra parte anche la ‘pura’ conservazione richiede sempre nuovo impegno nel continuo mutare delle condizioni.”].

* * * *

A análise da função (mito-)lógica do jaguar para as culturas tupi⁶⁷ pode se tornar um útil instrumento de indagação tanto em relação à problemática da antropofagia, quanto no que se refere a essa relação natureza/cultura. Isso, na medida em que “existe, de fato, um ‘plano animal’ na guerra [tupi]; os guerreiros inimigos colocam-se, muitas vezes, nas emboscadas, nas ciladas, tanto quanto nas cerimônias antropofágicas, em relações do tipo presa-caçador.”⁶⁸

⁶⁷ Que, longe de ser completa, neste breve esboço proposto, só quer ressaltar algumas características para uma colocação do problema.

⁶⁸ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira, (1952) 1970, p. 44-45.

A BOA MORTE DO HOMEM ADULTO

A prática antropofágica constituía o momento culminante do processo cultural tupi que tinha na guerra e na execução ritual dos prisioneiros a meta e o motivo fundamental da própria identidade cultural.

Desde o momento da captura do prisioneiro – pela qual era suficiente que o capturador batesse sua mão nos seus ombros para vê-lo submisso, seguindo-o e servindo-o em toda fidelidade – as testemunhas dos viajantes, recolhidas por Metraux,¹ evidenciam uma dócil, e no mínimo curiosa, aceitação de um destino que, portanto, configura-se como culturalmente previsto.

Apesar de Montaigne evidenciar uma apreciação estética a respeito da guerra tupinambá (exaltando sua “beleza”) devido às suas características (de “nobreza” e “generosidade”), tendo como fundamento sua exclusiva “paixão para o valor,”² nesse caso nós nos encontramos frente a um contraste/confronto (a guerra) que, mais do que uma divisão interétnica, vem representar uma fundamental

¹ METRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. op. cit.

² Ver: REMOTTI, Francesco. *Contro l'identità*. Roma/Bari: Laterza, 1996, p. 70; citação de Montaigne (1982), p. 278.

“condição” de um modelo cultural fundamentalmente unitário.³ E, é justamente o fato de tratar-se de um modelo que – por ser unitário e (conseqüentemente/necessariamente) compartilhado – alimenta um sistema de reciprocidade, o que torna inutilizável, hoje, determinadas categorias históricas ocidentais que dão como pressuposto um espaço de decisão, de liberdade, de escolha, como as categorias utilizadas (mesmo que por razões nobres e generosas, em relação à sua época) por Montaigne.

Tendo criticado a abordagem do trabalho de Viveiros de Castro, queremos ressaltar que, no presente capítulo, nossa tentativa será a de responder ao paradoxo de um “questionamento da Cultura” – que desvenda os limites e o não-sentido antropológico da análise proposta – através da “recuperação” do trabalho do próprio Fernandes cuja contribuição, em vários tópicos de *Araweté*, foi pouco reconhecida, acabando por ser bastante adulterado em seus resultados mais significativos.

Isso sem querer ocultar determinados limites (funcionalistas) da obra de Fernandes que, com objetivos e instrumentos teóricos próprios, permanece, contudo, como um marco muito importante para qualquer etnografia tupi. É com *A Organização Social dos Tupinambá e A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*⁴ que o sociólogo brasileiro se propõe a reconstruir a articulação funcional do complexo sistema da sociedade tupinambá, baseando-se no material deixado pelos cronistas.

Herdeiro de uma tradição de estudos fundada no (e, segundo o nosso ponto de vista, limitada pelo) funcionalismo, o referido autor analisa cada instituição ou ‘costume’ com particular atenção voltada

³ Rever sobre esse propósito, o conceito de identidade contrastiva proposto (e indicado mais acima) por Cardoso de Oliveira.

⁴ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambá*. São Paulo (1948): Huicitec/UnB ed., 1989. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, op. cit.

para seus múltiplos aspectos funcionais, porque procura demonstrar a subordinação, tanto da “organização ecológica” quanto do “sistema organizatório” tupinambá, ao “sistema religioso” que constituía a fisionomia e a dinâmica de todo o sistema social. O funcionalismo dos diferentes aspectos culturais desta sociedade seria, portanto, subordinado à religião, fundada no culto dos antepassados e fundamento da guerra tupinambá. Assim, o prisioneiro, antes de ser conduzido à aldeia, era levado ao túmulo da família de seu dono e era obrigado a “renová-la”, “como se se tratasse de uma vítima que devia ser sacrificada em memória deles.”⁵

Para o autor, então, os tupinambá não se beneficiavam tanto das energias do prisioneiro, e sim da substância do parente que aquele havia (eventualmente) comido e do qual eles buscavam a reapropriação. Tratar-se-ia, pois, nos termos sociológicos caros a Fernandes, da recuperação da integridade da coletividade, projetada num plano religioso através da representação (tal como aparece para nós ocidentais, hoje) de uma exigência (feita pelos próprios espíritos) das vítimas e de seu sacrifício. “O sacrifício não era causado pela ação dos inimigos, mas por necessidades do ‘espírito’ do parente morto por eles”.

Em conseqüência, ele “nascia da interpretação, por meios xamanísticos, da vontade dos ‘espíritos’ dos antepassados e dos ancestrais míticos [...]. O sacrifício humano tupinambá possuía, por sua vez, a sua ‘dialética interna’, a qual [...] constituía, do ponto de vista das relações com as entidades sobrenaturais, uma espécie de cadeia fechada, posta em movimento continuamente, por meio do massacre de vítimas sucessivas aos mesmos *espíritos*.”⁶ E, mais para frente, sublinha: “enquanto o desejo canibalístico das divindades ou ancestrais míticos não fosse satisfeito, as parentelas sobre as quais

⁵ THEVET, André. *La cosmographie universelle*, op. cit., p. 193.

⁶ FERNANDES, F. *A função social da guerra...*, op. cit., p. 319.

caíam tais obrigações se viam sujeitas a perigos que só podiam ser evitados através da consumação do sacrifício sangrento”; concluindo que se criava uma “cadeia circular de obrigações impostas imperativamente pela necessidade de estabelecer a relação sacrificial.”⁷ Isso também explicaria a relevância, para essa cultura, da figura dos pajés, os quais seriam, sobretudo, “intérpretes da vontade dos espíritos dos antepassados.”⁸

Se a prática antropofágica constituía “um drama ritual de profunda importância religiosa e social,”⁹ ela configurava-se – em decorrência disso e ao mesmo tempo – como *instrumentum religionis*.¹⁰ A guerra é, portanto, interpretada como o mecanismo central da reprodução social e da manutenção do equilíbrio cultural tupinambá, sobretudo no que se refere ao valor ambivalente da morte.¹¹

* * * *

Concebida na base proposta pelo modelo do sacrifício de Mauss, a análise de Fernandes sobre o sistema da vingança e sobre o significado da execução ritual ressalta a função e a importância da “representação” do espírito do morto dentro do grupo que, no sistema “bélico-sacrificial”, deve ser vingado. Finalmente, o autor coloca o complexo ritual numa função principalmente funerária dentro da qual o ritual antropofágico assumia uma função positiva: a morte do inimigo impedia a possível morte do grupo e, simultaneamente,

⁷ Idem, *ibidem*, p. 331.

⁸ FERNANDES, F. *A organização social...* op. cit., p. 286.

⁹ MÉTRAUX, L'antropofagia rituale dei tupinambá. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, op. cit., p. 52. [“Un dramma rituale di profonda portata religiosa e sociale.”].

¹⁰ Cf.: FERNANDES, F. *A função social...*, op. cit., p. 160.

¹¹ Idem, *ibidem*.

constituía a única possibilidade de acesso dos executores ao *status* de pessoa, enquanto “adulto-matador”.

De fato, o longo processo de ordem ritual, que subtende a guerra, a captura de prisioneiros e seu sacrifício, manifesta claramente um “princípio de reciprocidade” que perpassa a cultura tupi e dá base ao fundamento da prática antropofágica. Nessa perspectiva, tanto a “indiferença” ostentada, quanto a “resignação” do prisioneiro à própria sorte, mais do que nas categorias ocidentais “coragem”, “nobreza” ou “generosidade” – que levam para a concepção estética de “beleza”, proposta por Montaigne –, têm seus fundamentos no compartilhar (por parte dos grupos antagônicos) esse princípio de reciprocidade sobre o qual se sustenta a segurança de serem, sucessivamente, vingados pelos próprios “parentes”. E, nesse sentido, a capacidade de se vingar significaria a capacidade de reafirmar a própria identidade contra o inimigo. Portanto, nas culturas Tupi, “o ‘caçador’ e o ‘guerreiro’ coexistiam de fato nos tipos de personalidade masculina cujo *status* fosse de ‘homem adulto’ (*avá* ou *tujúá*).”¹²

Nesse ponto, é interessante observar que, dentro deste “princípio de reciprocidade”, assume um valor extremamente significativo o fato de o cumprimento, digno e glorioso, da vida de um guerreiro consistir em ser assimilado pelo corpo vivente do inimigo. A própria documentação de viajantes e exploradores europeus dos séculos XVI e XVII evidenciava como o estômago do inimigo representaria o único túmulo digno de um guerreiro tupinambá: sem a morte em mãos de outrem ter-se-ia paralisado o mecanismo interminável da vingança que constituía, aliás, a garantia da reprodução social, determinando a possibilidade do acesso ao *status* de pessoa na cultura tupi.

“E não pensem que o prisioneiro se abale por causa dessas notícias [de ser devorado em breve], tem-se a opinião de que sua morte é honrosa, e que lhe vale muito melhor morrer assim, do que

¹² FERNANDES, F. *A função social...*, op. cit., p. 46.

em sua casa por causa de uma morte contagiosa qualquer: porque, dizem eles, não se pode vingar a morte, que ofende e mata os homens, mas se pode muito bem vingar aquele que foi morto e massacrado em proeza de guerra (...).”¹³

Se a morte se configurava como destino comum, de outro lado distinguia-se uma morte “boa” de uma “ruim” (em guerra ou em casa) assim como assumia grande importância a condição individual do morto (homicida ou não). Na primeira série de termos entrevemos uma apropriação cultural da morte, motivo fundamental do ordenamento cultural, contraposta a uma morte natural desonrosa.

Uma das funções centrais do canibalismo era, então, a de adquirir uma condição humana justamente através de um controle e de uma conquista cultural da morte, criados em torno da representação do inimigo, dos ritos sacrificais e das práticas alimentares antropofágicas. Controle da morte que opera em direção de uma construção/afirmação da identidade. Contudo, entre os tupi, a morte pode configurar-se como culturalmente administrável só à condição de uma “representação” que envolve uma oposição, da qual a guerra e a vingança marcam os limites/confins, definindo, dessa forma, os “nós” e os “outros” em que, é importante observar, o canibalismo não envolve as unidades particulares numa recíproca unidade sem solução de continuidade.¹⁴

¹³ THEVET, André. Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe. Siecle. *Le Brésil et les brésiliens*. Paris, 1953, p. 196. [“(...) et ne pensez pas, que le prisonnier s’estonne de ces nouvelles (...), ains a opinion que sa mort est honorable, et qu’il luy vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car, disent-ils, on ne se peut venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont esté occis et massacrez en fait de guerre (...)”].

¹⁴ Por conseguinte, “enquanto os ritos funerários tinham por objetivo assegurar a integridade do ser (...), os ritos antropofágicos visavam expressamente o contrário. (...) As ações canibalísticas pertenciam a uma categoria especial de manipulações, que dava aos agentes vivos a possibilidade de aplicar em benefício próprio às alterações da integridade do ser na pessoa da vítima.”. FERNANDES, F. *A função social...*, op. cit., p. 30. E, mais adiante, “a conexão do sacrifício humano como ritual funerário resulta da própria função

Isso porque se tratava de uma atividade profundamente ritualizada. Assim como no ritual antropofágico, “o ‘ciclo de guerra’ na sociedade tupinambá era dotado de ritmo regular: os ritos estabeleciam com precisão o que os indivíduos deviam fazer no curso dos acontecimentos e situações sociais, que se desenrolassem entre a determinação do ataque e a consumação do sacrifício dos inimigos aprisionados. A rigor, todas as atividades guerreiras faziam parte de um conjunto de ritos, organicamente integrados e interdependentes. Nele também se integravam os ritos de sacrifício do inimigo, de antropofagia e de renomação.”¹⁵

A identidade cultural Tupi é sempre, continuamente, posta em jogo pela alteridade – ritualmente determinada e controlada – a qual, por conseqüência, constitui necessariamente o próprio núcleo da identidade. Assumir essa “identidade na alteridade” delinea, portanto, a característica que responde, de forma plena, ao modelo cultural indígena. É assim que somente os “guerreiros” tinham acesso ao mundo dos mortos, com as divindades e os heróis civilizadores. Interessante é a caracterização lingüística indígena: os mortais comuns (mortos de morte natural) são “verdes”, “crianças”, afinal “crus”. É necessária a morte (ritual) e o cozimento (sacrificial) para que amadureçam, cresçam e se completem. E, antes disso, os “vivos” tornavam-se “homens” (*avá*) só quando tivessem conseguido aprisionar um inimigo e sacrificá-lo ritualmente: isso constituía o pressuposto que criava “o direito de passar pelos rituais que dariam acesso ao

mágico-religiosa que os ritos de ‘destruição’ do inimigo possuíam quando consagrados ao ‘espírito’ de um parente morto recentemente. O sacrifício sangrento de uma vítima removia o agente de perturbação, que impedia o estabelecimento de relações normais entre o morto e a coletividade”, em conseqüência, a restauração deste equilíbrio se dava “por meio da exclusão do morto do círculo social dos vivos e de sua concomitante integração à sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados.” (idem, *ibidem*, p. 333).

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 67. Uma seqüência desses rituais é apresentada pelo autor na mesma obra, nas páginas 67-88.

status de ‘homem,’”¹⁶ que se configurava, claramente, como *status condicional*.

E nessa relação, cultural e ritualmente determinada, conseguia-se uma continuidade da função cultural também na perspectiva da vítima. Portanto, se no olhar de um europeu as evasões eram desencorajadas porque, “se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por ‘cuave eim’, isto é, poltrão, covarde, e morto pelos seus, entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e a morte junto dos inimigos, como se os da sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo;”¹⁷ por outro lado, da forma já relevada acima, do ponto de vista indígena, como não se pode tratar de nobreza ou generosidade no caso da “aceitação” de seu destino, assim, no caso contrário, não se pode tratar de covardia. Não existiria, de fato, uma aceitação (ou uma rejeição), não existindo uma alternativa para o prisioneiro, que via na própria morte a sua única forma de vingança/afirmação-de-identidade. Na perspectiva antropológica, a única alternativa que se determinaria seria aquela de um simples “não ser” (eventualmente, homem).

Logo, desse ponto de vista é absolutamente compreensível que, “como estes cativos vêm chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que já estavam vingados de quem os há de matar (...):”¹⁸ isso porque já tinham matado e comido muitos inimigos e, além disso, teriam sido

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 149. É interessante observar como o sacrifício adquire a possibilidade de representar e sintetizar (ou seja, de *produzir*) todo o processo cultural. Isto é confirmado pelo fato que “graças às relações e às obrigações de parentesco, alguns jovens não se submetiam às provas ‘militares’; limitavam-se a sacrificar um inimigo, recebido de ‘presente’ do seu *pai*, ou do marido da irmã, e a passar pelos ritos subseqüentes de renomação.” (p. 149-50).

¹⁷ ABBEVILLE, Claude d’. *História da missão dos padres capuchinhos*, op. cit., p. 230-31.

¹⁸ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Edusp, 1971, p. 326.

vingados pelos seus parentes vivos. A morte da vítima representava, portanto, a única possibilidade de se vingar da morte, através de uma absoluta cumplicidade entre vítimas e executores, que garantia a constituição da identidade (cultu-r-al) tupi. E se a morte representava essa garantia para a vítima, através de sua “vingança da morte”, para os executores, de fato, matar e devorar um inimigo representava, por um lado, a vingança (cúmplice da primeira), e, por outro, tornava seguro aos jovens o acesso à condição de guerreiro (homicida), isto é, de pessoa completa, madura (iniciada).

E os dois processos significavam, no fundo, a mesma coisa: a construção da identidade através da atribuição do *status social* de adulto. Esse aspecto vem colocando em cena o fato de que, sem ter antes matado um inimigo, o homem (cultural) não existia! Isso significa que a execução ritual se configurava como uma autêntica cerimônia iniciática masculina. As iniciações, “se fundam sobre uma *norma social*: a comunidade tem a intenção de transformar, através das iniciações, indivíduos ainda não ‘normais’ em indivíduos ‘normais’, isto é, que correspondem à sua norma [...]. [Por conseqüência] ser ‘adultos’ não somente não é um fato fisiológico, [...] entretanto não é nem mesmo somente um fato social, mas é sim um fato *cultural*.”¹⁹ Nessa direção, o sacrifício ritual tupi assume as características que são próprias dos rituais iniciáticos: constituir o *homem como produto cultural*.

Dessa maneira somente aquele que tinha antes matado um inimigo poderia se casar e ter filhos. Isso explica porque, entre os tupinambá, a função de matar, própria dos guerreiros, e a reprodutiva,

¹⁹ BRELICH, Angelo. *Paides e parthenoi*, op. cit., p. 24. [“Si fondano su una *norma sociale*: la comunità intende trasformare, mediante le iniziazioni, individui ancora non ‘normali’ in individui ‘normali’, cioè rispondenti alla sua norma. (...) L’essere ‘adulti’ non soltanto non è un semplice fatto fisiologico, (...) ma non è neppure soltanto un fatto sociale, bensì anche un fatto *culturale*.”].

das mulheres, eram estritamente correlatas,²⁰ como destacou o próprio Thevet, falando sobre os ritos iniciáticos. Por isso, as viúvas cujos maridos tinham sido mortos em guerra não podiam se casar de novo antes que aqueles não tivessem sido vingados; porém, podiam ser cedidas como companheiras ao prisioneiro para “recompensar a perda do próprio defunto marido [...] isto tira elas da tristeza e do tédio.”²¹

Esta correlação entre função homicida e função reprodutiva torna manifesta uma exigência própria do “pensamento mítico”. Como ressalta o próprio Lévi-Strauss,²² uma vez evidenciada a existência de determinadas oposições de significado verifica-se a tentativa de estabelecer uma “mediação progressiva”. Assim, se para dois termos (como por exemplo “vida” e “morte”) não é possível estabelecer uma correlação, porque impossível parece a “passagem” conceitual, podemos substituir os termos polares com dois outros equivalentes (a “agricultura” e a “guerra”) que admitam um intermediário comum (a “caça”).²³ Eis que na mitologia dos povos norte-americanos “a ‘filosofia’ da caça às cabeças sugere uma afinidade entre os troféus e o sexo feminino. Os escalpos passavam de imediato às mãos das mulheres, ou dos homens aparentados através das mulheres com o conquistador do troféu,”²⁴ e ainda “o pensamento mítico assimila a caça às cabeças à caça às mulheres (entre os índios das planícies, a guerra servia tanto para um, como para outro objetivo).”²⁵ Por este

²⁰ Não se trataria, então, da alternativa de uma sociedade fundada na “troca dos mortos”, ao invés que na “troca das esposas”, como quereria E. V. de Castro. Cf. *supra*, o capítulo *Antropofagia: a semântica do canibalismo Tupinambá*.

²¹ THEVET, André. Histoire d’André Thèvet, Angoumoisain, cosmographe du roy, de deux voyages par lui faits aux Indes australes et occidentales. *Le Brésil et les brésiliens*, op. cit., p. 283.

²² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*, op. cit.

²³ Idem, *ibidem*, p. 259-60.

²⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *L’origine des manières de table*, op. cit., p. 328-29.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 330.

caminho o escalpeador chega a estabelecer uma equivalência entre guerra e matrimônio que corresponde de forma plena à estabelecida pela cultura tupinambá.

Do ponto de vista da vítima, a execução, o cozimento e a devoração representavam operações que, libertando-a da putrefação, a subtraía ao desaparecimento na natureza, para assumi-la (assimilá-la) na dimensão cultural.²⁶ Além disso, sempre do mesmo ponto de vista, a sua morte constituía a sua própria vingança, contra os que deviam matá-la e comê-la, seja porque teriam tido que assimilar (indiretamente) seus próprios “parentes” mortos por ela, seja porque os parentes vivos da vítima a teriam, por sua vez, vingada. Reencontramos, pois, intacta a oposição levistraussiana entre cru e cozido, que opera no eixo da cultura, e entre fresco e pútrido, que opera no eixo da natureza. E se, geralmente, o cozimento cumpre a função de transformar (culturalmente) o cru, assim como a putrefação tem a de transformá-lo (naturalmente), a estrutura vale como indicador de máxima, levando em consideração que “os tupinambá diferiam dos guarani e da maior parte dos outros tupi do mesmo modo que os outros jê diferem dos apinajé, isto é, situando o problema da vida breve numa perspectiva sociológica e não cultural.”²⁷

Nesta “lógica das qualidades sensíveis” tornamos, portanto, a falar sobre as proteínas simbólicas dos valores culinários – representadas por Lévi-Strauss através das modalidades de assumir os alimentos (cru/cozido, fresco/pútrido...)²⁸ –, da articulação e

²⁶ Cf.: capítulo *Sintaxe alimentar e sistemas simbólicos*.

²⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Cru et le cuit*, op. cit., p. 184.

²⁸ De fato, como sublinha Lévi-Strauss, os mitos acerca da origem do fogo tanto entre os gê quanto entre os tupi-guarani “operam por meio de uma dupla oposição: entre cru e cozido por um lado, entre fresco e corrompido por outro. O eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, aquele que une o cru e o pútrido o é da natureza, isto porque o cozimento atua na transformação cultural do cru, como a putrefação é a sua transformação natural”. Partindo desses pressupostos, o autor conclui que “o limite entre natureza e cultura encontra-se contudo deslocado, dependendo de nós considerarmos os gê ou os

determinação social e cosmológica estabelecida por esses valores simbólicos – articulação entre afins/inimigos, homens/divindades... – para, enfim, entre termos que não têm uma correlação possível de significados – visto que parece impossível a ‘passagem’ conceitual entre vida/morte, identidade/alteridade... – tentar estabelecer uma “mediação progressiva” que na intermediação (cultura) permita a reapropriação das oposições de significados.

* * * *

A transformação do prisioneiro em alimento representa uma cosmologia indígena que diz respeito a uma descontinuidade no processo de aproximação das duas sociedades. Isso porque:

1) *A alteridade não se come “crua”*. O outro nunca pode ser absolutamente outro. “Introduzindo-se cada vez mais na sociedade que o ‘hospeda’, muda a atitude dos vencedores: das iniciais explosões de ódio e de desejo de vingança (sobretudo por parte das mulheres) [essa ‘outra alteridade’ dentro da sociedade tupi] se passa a manifestações de benevolência, senso de hospitalidade e até mesmo de afeto e intimidade”²⁹ para com o prisioneiro. Veja-se a disposição, por parte do dono, na doação de uma irmã sua, de uma filha ou de uma mulher secundária ao seu escravo, ou sua disponibilidade em se sacrificar para mantê-lo. De fato, “as ligações que uniam um homem a um prisioneiro eram julgadas motivo de honra.”³⁰ Gozando de uma

tupi. Para os primeiros ele passa entre o cru e o cozido; para os segundos entre o cru e o pútrido. Os *gê* fazem portanto do conjunto (cru + pútrido) uma categoria natural; os tupi fazem do conjunto (cru + cozido) uma categoria cultural.” (*Idem, ibidem*).

²⁹ REMOTTI, Francesco. *Contro l'identità*, op. cit., p. 77. [“Introducendosi sempre più nella società ‘ospitante’, muta l’atteggiamento dei vincitori: dalle iniziali esplosioni di odio e desiderio di vendetta (soprattutto da parte delle donne) si passa a manifestazioni di benevolenza, senso di ospitalità e addirittura affetto e intimità.”].

³⁰ METRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, op. cit., p. 56-57. [“I legami che univano un uomo a un prigioniero erano giudicati onorevoli.”].

liberdade relativa e sendo-lhe entregues os bens que foram de um guerreiro morto, o prisioneiro é introduzido na sociedade vencedora, colmando, assim, os vazios produzidos pela guerra. Desde esta fase ele alimenta a identidade, parcialmente corrompida, da sociedade que o hospeda. A alteridade do outro já não é mais uma alteridade totalmente “crua”, ele não é mais (não pode ser) totalmente outro, mas se configura como “uma alteridade domesticada, introduzida, assimilada, representada por um prisioneiro que, pela liberdade da qual goza, pelos bens de que usufrui, pelas atividades que desenvolve, é ‘quase como se fosse’ um de ‘nós’.”³¹ Não podendo comer uma alteridade totalmente crua, as passagens rituais ao longo do tempo atuam como uma transformação do inimigo que representa um verdadeiro cozimento (domesticação) desta sua alteridade.

2) *A assimilação do prisioneiro representa um risco constante*, na medida em que a operação de domesticação corre o risco de apagar a sua diferença. A fim de evitar esse perigo, assumem uma relevante significação os periódicos rituais redefinidores de sua condição de inimigo, destinado ao sacrifício. Metraux lembra a esse propósito, através de Thevet,³² os rituais durante os quais “cada um indicava sobre a pessoa os pedaços aos quais aspirava”, ou as ocasiões nas quais “era também obrigado a passar em parada pela aldeia, suntuosamente decorado de ornamentos de plumas, enquanto jogavam contra ele plumas de papagaio, rito que, parece, significava que a sua morte era inelutável”, ou a mesma função reservada aos “colares que

³¹ REMOTTI, Francesco, *Contro l'identità*, op. cit., p. 78. [“Un’alterità addomesticata, introdotta, assimilata, rappresentata da un prigioniero che, per la libertà di cui gode, per i beni di cui fruisce, per le attività che svolge, è ‘quasi come se fosse’ uno di ‘noi’.”]

³² THEVET, André. *Histoire de deux voyages...*, op. cit. Veja-se, a esse respeito, todo o processo ritual de “conversão do cativo em vítima [e como] promovia a sua integração à comunidade dos captos”. FERNANDES, F. *A função social da guerra*, op. cit., p. 276-91; torna-se evidente, assim como através deste processo se atuasse um atento controle ritual.

os prisioneiros eram obrigados a usar [e que] indicavam a duração de tempo que ainda tinham para viver.”³³

Este “princípio de reciprocidade” faz com que os inimigos não sejam simplesmente os outros ou, parece possível dizer-se (sem, com isso, querer criar um jogo de palavras) que os outros não se configuram simplesmente como inimigos. De fato, eles representam também “aqueles entre os quais é honroso morrer, pelos quais é um bem ser assimilado e incorporado, nos quais é coisa prestigiosa e plena de valor ser sepultado.”³⁴ E, como dizíamos anteriormente, tratar-se-ia menos de um valor individual do que social representativo de uma característica cultural de construir a própria identidade.

Na ação final de assimilação antropofágica, através dos procedimentos rituais, manifesta-se de modo evidente a bipolarização identidade/alteridade que acaba reforçando a alteridade do inimigo que se torna, enfim, comida para os outros. Falamos da descontinuidade do processo ritual e agora podemos, de fato, verificar que “o prisioneiro B é comido num momento em que a sua assimilação a A [o grupo que o capturou] foi levada até um ponto crítico que, se fosse superado, teria tornado impossível matá-lo [...]. O ponto crítico é aquele no qual ao prisioneiro foram consentidas ou impostas quase todas as experiências culturais e sociais de A.”³⁵

³³ METRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes...*, op. cit., p. 58. [“Ognuno indicava sulla persona i pezzetti ai quali aspirava. (...) (Il prigioniero) era anche costretto a passare in parata per il villaggio, sontuosamente decorato di ornamenti di piume, mentre gli si gettavano piume di pappagallo, rito che sembra significasse che la sua morte era ineluttabile. (...) Collane che i prigionieri erano costretti a portare (e che) indicavano la durata di tempo che avevano ancora da vivere.”].

³⁴ REMOTTI, Francesco. *Contro l'identità*, op. cit., p. 81. [“Coloro presso cui è glorioso morire, da cui è bene essere assimilati e incorporati, in cui è cosa prestigiosa e piena di valore essere sepolti.”].

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 84. [“Il prigioniero B viene mangiato in un momento in cui la sua assimilazione ad A è stata spinta fino a un punto critico, superato il quale sarebbe divenuto forse impossibile farlo fuori (o meglio 'dentro'). Il punto critico è quello in cui

Podemos perceber, portanto, que as práticas alimentares ameríndias, assim como as ocidentais, mais do que movidas por necessidades alimentares (nutricionais), são caracterizadas por determinações culturais. Tornam-se, então, operadores lógicos que têm a finalidade de organizar e determinar (e, assim, de discriminar também) a realidade cultural. Dessa forma, o canibalismo também adquire um significado peculiar em relação à determinação cultural de sujeitos, culturalmente, determinados.

Por isso, se “a festa e o rito funerário produzem, exibem e controlam aquilo que a vida quotidiana se esforça por ocultar ou ignorar: a aliança e a diferença, a impossibilidade de uma perfeita autonomia”, por outro lado “quem come [...] é sempre um outro, que se constitui como outro exatamente no ato de comer; mas o que é comido é, por este ato mesmo, produzido como um outro. [...] O que se come aqui é sempre *relação*; relações comendo (relacionando) relações.”³⁶

Esse fato determina a configuração do exo-canibalismo tupi-nambá, tanto como opressão e destruição do outro, quanto como assimilação e conservação da alteridade. De fato, “os ossos [o que “sobrava” do inimigo feito alimento] eram conservados como troféus ou transformados em flautas e em assobios. E os crânios plantados sobre paus na frente da cabana do matador eram prova do seu valor.”³⁷ Além do mais, alimentar-se dessa alteridade não significava a sua destruição literal, mas representava significativamente a sua transformação: quem comia adquiria a substância da alteridade que, por

al prigioniero sono state consentite o imposte un po' tutte le esperienze culturali e sociali di A.”].

³⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Apresentação* do livro de: VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente*. Rio de Janeiro: Edit. da UFRJ, 1992, p. XVIII.

³⁷ METRAX, Alfred. *Religions e magies indiennes...*, op. cit., p. 77. [“Le ossa erano conservate come trofei o trasformate in flauti e in fischietti. I crani piantati su picche davanti alla capanna del boia erano prova del suo valore.”].

outro lado, ia configurar-se, por sua vez, como o túmulo (cultural) que lhe teria permitido subtrair-se a uma desonrosa morte na natureza.

Esse processo vem, portanto, constituir uma recíproca transformação, tanto de quem  assimilado, quanto de quem assimila, levando o guerreiro Tupi a se aproximar da condição de antepassado³⁸ (a outra alteridade na dimensão temporal) através do estrangeiro.

Em conseqncia, assim como sugeriu de maneira interessante a esse respeito a análise proposta por Viveiros de Castro,³⁹ embora tendo retomado o que Fernandes já havia evidenciado,⁴⁰ a prática

³⁸ “Em torno das obrigações dos vivos para com os mortos, da vingança dos antepassados, e da satisfação dos desejos antropofágicos dos espíritos,  que se polarizavam as vivências masculinas e os núcleos de condenso e de intensificao da vida social, especialmente dos homens. A conquista do novo *nome*, que condicionava socialmente a transformao da personalidade masculina, segundo as concepes tribais, e que daria lugar  ‘promoo’ para o status de *homem*, através dos rituais de sacrifício do inimigo e de renomao, se processava graças s relaes que se estabeleciam entre o matador e o espírito do ancestral ou do parente morto de modo sangrento, vingado publicamente.”. FERNANDES, F. *A função social da guerra...*, op. cit., p. 153. Por outro lado, “após os rituais de execuo, quando o matador ia entrando em sua maloca, os companheiros arremessavam-se aos objetos de seu uso pessoal [citando Gabriel Soares, Cardim e Thevet]. Se tinha ‘alguma coisa boa, quem primeiro anda lha toma até ficar sem nada’ [Cardim]. Ele, por sua vez, nada devia fazer, deixando que levassem ‘tudo sem falar palavra’ [Gabriel Soares]. As ligações destes comportamentos com ritos de morte e de renascimento são evidentes, pois mais tarde o matador adquiria um novo nome e outra personalidade. O outro exemplo  relatado por Thevet, e tem grande valor, porque nos informa sobre a única situao em que os objetos pertencentes a um morto podiam ser alienados de sua pessoa. No outro caso, assim que os tupinambá entravam no grupo local, conduzindo um prisioneiro, levavam-no  maloca do defunto cuja sepultura devia ser renovada. Diante do escravo punham o arco, as flechas, a rede, etc., objetos que tinham pertencido em vida ao defunto. Ele devia servir-se destes objetos enquanto vivesse.”. FERNANDES, F. *A organizao social dos tupinambá*. op. cit., p. 127-28. E, mais para a frente, o autor, descartando a hipótese que o matador adquirisse novas qualidades ou “poderes vitais” da vítima, pelo simples fato que lhe  expressamente proibida a participao ao repasto coletivo, indica de “ter encontrado essa fonte nas relações estabelecidas pelo matador com os seus antepassados, na fase mais crítica dos ritos de renomao.”. *Ibidem*, p. 237.

³⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté...*, op. cit., p. 650.

⁴⁰ FERNANDES, Florestan. *A organizao...* op. cit., p. 105-08, onde afirma que “a revindita abrangia três coisas distintas (...). Em primeiro lugar, o grupo precisava

antropofágica inscreve-se em diferentes registros culturais. Parece delinear-se, em primeiro lugar, um canibalismo *restaurador* que anula a “heteronomia” produzida pela morte dentro da sociedade e que resgata a relação do grupo com seu passado. Em segundo lugar, se configura um canibalismo *produtor* do movimento da “máquina social” na direção do futuro, determinando a espiral da vingança, que produz o homem cultural (pessoa completa, não “crua”). Por fim, o canibalismo assume uma função *funerária*, os inimigos canibais tornam-se o instrumento privilegiado para a transformação do morto em “bom morto”.

No interior dessas funções culturais, o canibalismo tupinambá caracteriza-se como um autêntico rito sacrificial. Se o executor, assim como a vítima, entra no “estado liminal” (está momentaneamente sem nome, morto, na espera da renomeação ritual), a sociedade está, por mérito dele, em pleno funcionamento.⁴¹

De forma análoga, como por exemplo entre os mundurucus, caçadores de cabeças da Amazônia central, o guerreiro que tinha conseguido uma cabeça, tinha o privilégio de convocar uma festa que podia demorar por três estações de chuva sucessivas. Tal festa, completamente centralizada no tratamento da cabeça, tem para nós grande importância pelas normas que, por toda a duração, regulavam a vida do caçador de cabeças e a de sua mulher. Durante todo aquele tempo eles não podiam ter relações sexuais e ele não podia, também, participar das refeições comuns, das conversas (a não ser a respeito de argumentos particularmente sérios). Além disso, participava de forma

redefinir suas relações com o morto, atribuindo-lhe a posição compatível com seu novo *status* (...). Em segundo lugar, o grupo devia renovar as anormalidades acarretadas pelo desaparecimento de um membro (...). O morto devia ser substituído e o seu grupo social compensado pela perda de um membro (...). Em terceiro lugar, tornava-se necessário restabelecer os laços intragrúpicos e intratribais de compromissos recíprocos e de solidariedade social”. Eis aqui os elementos que Viveiros redefinirá como os três diferentes registros culturais.

⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté...*, op. cit., p. 694.

especial das empresas coletivas de caça: só presenciando (não podia caçar), junto a seu próprio “troféu” – que servia para assegurar o sucesso da empresa –, devendo retirar-se para sua casa depois dos primeiros animais terem sido abatidos. Naquela temporada também sua esposa assumia um poder particular, podendo mandar em todas as outras mulheres e sendo preservada de qualquer trabalho.⁴² A respeito dessa analogia (que havíamos anteriormente relevado), recentemente lemos um trabalho que confirma nossa análise. Nele se destaca que “o estatuto da cabeça enfeitada [entre os mundurucus] lembra o do cativo tupinambá; a relação entre o matador e o troféu evoca também o par matador/vítima entre aqueles tupi quinhentistas. A situação do matador [...] apresenta mais um paralelo com o matador tupinambá na hora do festim final: ele é submetido a uma rigorosa abstinência sexual. [...] Os dois outros reguardos típicos da *couvade* também se verificam: proibição de caçar (para o matador) e cozinhar (para sua esposa).”⁴³

É, com efeito, a mesma “liminalidade” e identificação entre vítima e capturador que encontramos, por exemplo, na prática ritual-sacrificial asteca em que o banquete, com as carnes da vítima, era ritualmente oferecido pelo capturador que, igualmente neste caso, não participava da refeição canibalesca. Esse fato podia eventualmente se configurar como um verdadeiro e próprio incesto. “A identificação entre capturador e vítima é destacada por vários fatos, entre os quais: na fórmula da captura, o vencedor se declarava ‘pai’ do vencido; o capturador não participava à refeição canibalesca (‘deveria comer a mim mesmo?’; perguntava); o capturador era pranteado como se

⁴² Ver: BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 102-03.

⁴³ MENGET, Patrick. *Notas sobre as cabeças mundurucu*. In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, FAPESP, 1993, p. 315. Observe-se, aqui de passagem, a correlação, de que já falamos, entre sexo, caça e cozinha.

fosse ele mesmo a dever morrer, e ornado dos paramentos próprios da vítima.”⁴⁴

Se o executor do sacrifício é aquele que sustenta o processo da “reprodução” da sociedade,⁴⁵ do ponto de vista histórico-religioso é difícil aceitar a simples constatação de que a “liminalidade” do executor e a morte da vítima, coloquem ambos os protagonistas (simplesmente) fora da sociedade, tal como sugere Viveiros de Castro – e isso seria feito de modo inverso do que ocorre, ao contrário, com a ferocidade homicida que coloca, decididamente, o indivíduo dentro da cultura do grupo. Da mesma forma não tem sentido a afirmação de que “a cerimônia cria um duplo afastamento da Cultura.”⁴⁶ Tanto para um antropólogo, quanto para um historiador das religiões, essa afirmação resulta sem sentido, tanto mais na medida em que é posta como conclusão de uma, contudo, bela etnografia, elaborada, porém, juntamente a uma comparação cujos limites tentamos sinteticamente apontar no capítulo anterior.

Pelo contrário, esse processo cultural demonstra um operar através dos instrumentos mítico-rituais, dentro dos quais só o cristianismo fez “aparecer a consciência do tempo e da história” e, nessa direção, “um processo escatológico que se atua no tempo, [o qual] não somente abre espaço de fato à história humana, mas levanta o véu sobre a historicidade da condição humana e funda *de jure* na perspectiva da fé, o sentido da obra, a consciência da tensão entre ‘situação’ e ‘valor’. [E] se a civilização ocidental conquistou por si, no curso de sua história, uma hegemonia fundada sobre a potência do operar

⁴⁴ BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*, op. cit., p. 252-53. [“L’identificazione tra catturatore e vittima è rilevata da vari fatti tra cui: nella formula di cattura, il vincitore si dichiarava ‘padre’ del vinto; il catturatore non partecipava al pasto cannibalesco (‘dovrei mangiare me stesso?, chiedeva); il catturatore veniva pianto come se fosse lui a dover morire, e ornato dei paramenti propri della vittima.”].

⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté...*, op. cit., p. 695.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 696.

mundano, [...] a relação subsiste e confere à história do Ocidente a sua fisionomia que não pode ser confundida.”⁴⁷ Esses aspectos não são levados em consideração, numa parte importante da análise de Viveiros de Castro, que muitas vezes parece aludir a uma, do nosso ponto de vista – histórico-religioso –, paradoxal, escatologia tupi.

A esse respeito, vale repetir ainda a afirmação do próprio De Martino, que dizia que “a função do etnólogo está em regenerar [...] o ‘passo para trás’ [...], a *fobia* da iniciativa histórica reconhecida como tal e a *filia* da repetição cerimonial de modelos meta-históricos de fundação e de autenticação. [...] A verdadeira pesquisa começa com a identificação dos momentos críticos em um dado regime existencial, na medição dos riscos de crise a eles ligados, e na individuação das modalidades com as quais o simbolismo mítico-ritual retoma e controla a crise e torna possível, nas condições dadas, a reintegração.”⁴⁸ Se, portanto, nas sociedades tradicionais, a necessidade de “criação de formas institucionais aptas a proteger a presença do risco de não ser no mundo [...] constitui a origem da vida religiosa como ordem mítico-ritual,”⁴⁹ esta simbologia religiosa se caracteriza por

⁴⁷ DE MARTINO, Ernesto. *Furore, simbolo, valore*. (1. ed. Il Saggiatore, 1962), Milão: Feltrinelli, 1980, p. 117. [“(Il cristianesimo fece) apparire la coscienza del tempo e della storia (...) (e) un processo escatologico che si attua nel tempo, (il quale) non soltanto dischiude di fatto la storia umana, ma alza il velo sulla storicità della condizione umana e fonda *de jure* nella prospettiva della *fede*, il senso dell’*opera*, la coscienza della tensione fra ‘situazione’ e ‘valore’. (E) se la civiltà occidentale si è guadagnata nel corso della sua storia una egemonia fondata sulla potenza del mondano operare, (...) il rapporto sussiste e conferisce alla storia dell’Occidente la sua fisionomia inconfondibile.”].

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 147. [“Il compito dell’etnologo sta nel rigenerare (...) il ‘passo indietro’ (...), la *fobia* della iniziativa storica riconosciuta come tale e la *filia* della ripetizione cerimoniale di modelli metastorici di fondazione e di autenticação. (...) La vera ricerca comincia coll’identificare i momenti critici in un dato regime esistenziale, nel misurare i rischi di crisi che vi sono connessi, e nell’individuare le modalità con le quali il simbolismo mitico-rituale riprende e controlla la crisi e rende possibile, nelle condizioni date, la reintegrazione ”].

⁴⁹ DE MARTINO, Ernesto, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Turim: Boringhieri (1958), 1975, p. 37.

uma, periódica ou institucional, *des-historificação do devir*, e pela instauração de um *regime protegido*, um “estar na história como se aí não se estivesse”, que é de fato “um modelo meta-histórico de um já decidido *in illo tempore*, no qual, através desta *pia fraus* ocultadora, se abre o mundo das inevitáveis iniciativas culturais.”⁵⁰ Trata-se, de fato, daquela que o autor define como uma mediação da recuperação do tempo do homem e, com ele, de sua realidade profana.

De fato, “o símbolo mítico-ritual assume a função de instrumento técnico que, em dadas condições culturais, funciona como dispositivo para apontar o risco, para dar um horizonte figurativo às alienações recorrentes e para transformar o retorno repetido e servil do passado numa repetição ativa e resolutiva, aberta às regras humanas e aos valores culturais. [...] O símbolo mítico-ritual funciona [também] como um plano meta-histórico de reabsorção da proliferação histórica do devir.”. Situações críticas e riscos de crise, frente a um determinado regime existencial, são reconduzidos à “repetição de um idêntico símbolo inaugural de fundação meta-histórica [...]”⁵¹ E, com relação à colocação que estamos criticando, é importante levar em consideração o fato de que, se este aspecto do símbolo mítico-ritual responde à função técnica de *des-historificação do devir*, a fim de se garantir um “regime de existência protegida”, no qual o novo possível da existência histórica encontre um acontecimento mítico fundante e autenticatório, constituindo-se como “um contínuo *refoulement*, isto é,

⁵⁰ DE MARTINO, E. *Furore, simbolo, valore*, op. cit., p. 148. [“Un modello metastorico, di un già deciso *in illo tempore*, onde poi, attraverso questa *pia fraus* occultatrice, si ridischiede il mondo delle inevitabili iniziative culturali.”].

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 112. [“Il simbolo mitico-rituale si atpeggia come strumento tecnico che, in date condizioni culturali, funziona da dispositivo per segnalare il rischio, per dare un orizzonte figurativo alle alienazioni ricorrenti e per trasformare il ritorno irrelato e servile del passato in una ripetizione attiva e risolutiva, aperta alle regole umane e ai valori culturali. (...) Il simbolo mitico-rituale funziona come un piano metastorico di riassorbimento della proliferazione storica del divenire (...)”. “(Situazioni critiche e rischio di crisi sono ricondotti alla) ripetizione di un idêntico simbolo inaugural di fondazione metastorica (...)”].

um ocultamento à consciência”, se – dizíamos – essas se constituem como as características do símbolo mítico-ritual, por outro lado é importante observar que é justamente “através desta ‘pia fraus’, [que] se abrem *de fato* as obras e os dias que são ligados ao viver civil, e podem também *de jure* começar a ser reconhecidos como dádivas divinas e enfim em sua qualidade mundana.”⁵²

Em relação a este momento da “reprodução da sociedade” – que, do ponto de vista histórico-religioso, só pode se dar num espaço e tempo ritualmente determinados – e em relação a esta ligação do executor do sacrifício com a condição de ‘liminalidade’, assim como da morte da vítima – que coloca, ambos os protagonistas fora da sociedade, mas somente dentro de um mecanismo operativo mítico-ritual que tem a função de readquirir, através desta dialética com a dimensão extra-humana, a possibilidade operativa para agir na história, novamente “autenticada”, isto é, recuperada à cultura humana, através dos instrumentos rituais – torna-se interessante a análise do ritual do sacrifício tupinambá proposta por Fernandes.

O autor ressalta como, “após o sacrifício de sua primeira vítima, o jovem devia observar um complexo conjunto de ritos”⁵³ que iam desde aqueles destinados a resguardar tanto o sacrificante quanto a comunidade das possíveis represálias do espírito da vítima, até os destinados à atribuição de um novo nome ao sacrificante. Estando o jovem, depois desses ritos, em condições de se casar, sucessivamente se abria espaço para as cerimônias de casamento.

Determinados por suas funções de expressar o reconhecimento da maturidade social dos indivíduos e de promover sua integração

⁵² Idem, *ibidem*, p. 112-13. “Attraverso questa ‘pia fraus’, si dischiudono *di fatto* le opere e i giorni che sono connessi al viver civile, e possono anche *de jure* cominciare ad essere riconosciuti come doni divini e infine nella loro qualità mundana.”].

⁵³ FERNANDES, F. *A função social da guerra...*, op. cit., p. 201.

ao círculo social dos adultos, tais ritos se configuram pela função característica dos ritos de passagem.

Estes últimos estruturam a atuação social (produzem, ou melhor, reproduzem a sociedade tradicional) que, no caso tupinambá, é assim sintetizada por Fernandes: “o casamento, que tanto podia implicar a agregação temporária em outro grupo doméstico (matrilocalidade transitória), quanto ser realizado segundo as regras da patrilocalidade (quando as mulheres eram obtidas por meio de compensações entre parentelas); a admissão à categoria social dos ‘avá’, que ocorria de forma pública (através de uma cerimônia incorporada aos rituais de casamento) e que era expressa simbolicamente por meio das incisões que indicavam a aquisição do ‘nome’; a participação das atividades guerreiras, na qualidade de combatente, e de outras atividades sagradas geralmente acessíveis aos adultos de sexo masculino, como as reuniões dos homens para a consagração dos maracás ou para a deliberação da guerra; a faculdade de comportar-se como ‘avá’, regulamentada pelo código ético tribal, a qual se refletia nitidamente no tratamento que deviam dispensar e receber no convívio social. O acesso aos demais papéis, como o de ‘marido polígino’, os de ‘principal’ – ‘chefe’ de maloca, de grupo local, de bando guerreiro ou ‘líder guerreiro’ – e os de ‘pajé’, que eventualmente também podiam abranger os de ‘principal’, era conquistado lentamente, por meio da evidência de qualidades pessoais (...).”⁵⁴

E se é notório o fato de que tanto o sacrificante, como provavelmente também as demais pessoas que adquiriam “nomes” e, passando pelos ritos de purificação,⁵⁵ não ingeriam carne da vítima, torna-se evidente o fato de que “o carisma não se transferia da pessoa do sacrificado para a do sacrificante, mas provinha das relações estabelecidas

⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 203.

⁵⁵ Trata-se, além do captor (ou captores) da vítima, dos guerreiros (os sacrificadores), que subjugavam a vítima na fuga simbólica, tanto por meio da execução das vítimas, quanto por meio do esfacelamento de caveiras. Idem, *ibidem*, p. 205.

com os espíritos ‘vingados’ ou ‘obedecidos’.”. Por conseqüência, “o sacrificante se transformava socialmente em um ‘travesti’ dos espíritos ou divindades tribais.”⁵⁶

Enfim, as “proteínas simbólicas” que eram trocadas, não estavam tanto contidas nas carnes do inimigo/vítima, mas emanavam propriamente do *ritual* sacrificial, no qual a vítima (humana – ou o jaguar, o único outro exemplo conhecido nessa cultura) representava o instrumento de abertura privilegiado, na cultura tupi, para interagir, ritualmente, com a realidade extra-humana a fim de reforçar e atuar em favor de uma dimensão cultural que somente pode fundar a ação histórica de uma cultura tradicional.

Aqui vale lembrar a oposição entre “*deus otiosus*” (do mito) *versus* “ser supremo ativo” (do rito), constituintes da oposição do meta-histórico (não sujeito ao devir histórico) *versus* o histórico (possibilidade de interação como abertura à possibilidade de mutação do real), desvendada por Sabbatucci através da obra de Pettazzoni.⁵⁷ Essa oposição coloca realmente a relação ritual/sacrificial como possibilidade de uma ação propriamente humana (histórica) dentro de uma realidade cultural que tem, necessariamente, um “plano de existência protegida”, através de uma des-historificação do devir. Essa existência protegida se põe, porém, em um plano meta-histórico que não se configura como um absoluto, mas como um momento do “reabsorção da proliferação histórica”, que tem a finalidade de permitir ao homem re-apropriar-se da possibilidade de sua ação *na* história.

Além disso, em relação às características evidenciadas por Fernandes – que fazem do sacrifício tupinambá um “ritual de passagem” –, vale a pena lembrar, de acordo com Brelich, que se o segundo nascimento (as transformações das iniciações rituais) cria o

⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 211.

⁵⁷ Ver começo do capítulo *O código alimentar: cozinha e sacrificio*.

homem cultural, este é o único, verdadeiro *homem* que uma cultura pode reconhecer. Esse fato implica a ‘morte’ do iniciando qual ele era antes da sua iniciação. E se, em consequência disso, “morte e nascimento ‘rituais’ não significam uma substituição alegórica da morte e do nascimento reais [...], o nascimento e a morte fisiológicos não têm, para as sociedades primitivas, uma realidade completa até que não sejam ritualizadas, porque os fatos puramente naturais não são unanimemente significativos. A morte do iniciando deve ser completa, e é o rito que a realiza; e a mesma coisa acontece com o nascimento do iniciado: a realidade fisiológica que está à base – isto é, que é sempre a mesma pessoa que sofre a morte e o nascimento iniciáticos – é negada pelo rito, como aparecerá, além do mais, também nos casos em que o indivíduo assumirá um novo nome, pois será outra pessoa.”⁵⁸

O estatuto diferencial e liminar, tanto do executor quanto da vítima, permite o funcionamento da sociedade realizando uma mediação que se apresenta logicamente articulada e que está na base do ordenamento cultural indígena. A “boa morte” será então constituída por uma morte mediada culturalmente, “digerida” através da captura em guerra e do cozimento sacrificial. Essa morte será tanto mais significativa se a vítima tiver contribuído, por sua vez, para alimentar o mecanismo da vingança. A morte “natural” de quem não tenha provocado a matança de pelo menos um inimigo representa a ameaça constante – tanto para o indivíduo quanto para o grupo – da ausência

⁵⁸ BRELICH, Angelo. *Paidés e parthenoi*, op. cit., p. 33. [“Morte e nascita ‘rituali’ non significano una sostituzione allegorica della morte e della nascita reali (...). La nascita e la morte fisiologiche non hanno, per le società primitive, una realtà completa finché non vengono ritualizzate, perché i fatti puramente naturali non sono umanamente significativi. La morte dell’iniziando dev’essere completa, ed è il rito che la realizza; ed altrettanto avviene con la nascita dell’iniziato: la sottostante realtà fisiologica - cioè che è sempre la stessa persona che subisce la morte e la nascita iniziatiche - viene negata dal rito, come apparirà, tra l’altro, anche dai casi in cui l’individuo assumerà un nuovo nome, quindi sarà un’altra persona.”].

de um termo mediador (a cultura) e da impossibilidade de exercer um controle cultural sobre uma morte que será, por isso, “ruim”.

A TROCA DOS MORTOS

Segundo a análise proposta por Fernandes, a guerra intervinha na integração da estrutura social sendo o “instrumento por excelência da dominação gerontocrática e xamanística”, definindo tarefas e funções de xamãs e velhos chefes. “Pelo menos uma esfera da sociedade tupinambá, a que abrangia todos os *homens*, era constituída e parcialmente conduzida por guerreiros, pois cabia a personalidades extraídas entre eles liderar socialmente as atividades rotineiras masculinas.”¹

Ora, assim como a guerra, a utilização das vítimas se configurava como uma técnica do sistema religioso tribal. Por outro lado, não podemos deixar de levar em consideração o fato de que estas instituições eram subordinadas ao sacrifício humano. E isso, sob dois aspectos: “a) enquanto condição do sistema tribal de posições sociais, graças às vinculações de sacrifício humano com os mecanismos tribais de determinação do *status* e papéis; b) enquanto fator do equilíbrio social, em virtude da função social que desempenhava.”²

A circulação das vítimas era uma espécie de sistema de ajustamento das parentelas. A troca dos mortos criava o sistema da mobilidade das vítimas, cuja circulação era garantida pelas obrigações e direitos recíprocos existentes dentro do grupo doméstico ou

¹ FERNANDES, F. *A função social da guerra...*, op. cit., p. 227.

² Idem, *ibidem*, p. 269.

entre grupos locais distintos, mas solidários. Os dados dos cronistas, sintetizados por Fernandes, chegam a evidenciar que “as trocas de escravos [as vítimas] se processavam:

- a) entre ‘irmãos’ presumivelmente, irmãos reais e classificatórios;
- b) entre pessoas ligadas umas às outras como os filhos do irmão com seus pais classificatórios;
- c) entre ‘amigos’ (ou seja, entre pessoas pertencentes a parentelas solidárias e, provavelmente, ligadas por afinidade). Além disso, o marido da irmã se obrigava a presentear o irmão da mulher com seus prisioneiros de guerra; e o pai real podia presentear o filho com seus prisioneiros, visando antecipar as cerimônias de sacrifício da primeira vítima.”³

Como podemos constatar, o sistema de reciprocidade transforma o processo de ‘presenteamento’ em um sistema de *troca* e *circulação* das vítimas, cujo objetivo era a constituição de um mecanismo de alianças entre os agentes da troca.

Alimentos prezados, dizíamos, pelos valores que representam concretamente no plano simbólico, e que alimentam a competição (feroz, por si mesma, além da auto-representação tupi da ferocidade) na contra-oferta desses alimentos. *Valor de ligação* que funda, caracteriza e sustenta as sociedades de linhagens na *obrigação* da dádiva: alimentando a ligação através da transformação de seus protagonistas (a “criação” do inimigo, a fim de abatê-lo antes que se torne um parente).

O prisioneiro tupi, constituído como alimento, torna-se uma dádiva e, por conseqüência, uma linguagem do implícito e do não dito. Tanto para os tupi, quanto para os cronistas que deles falam, a antropofagia é uma *simples* questão de vingança, mas que, mesmo assim, *obriga* à restituição de uma dádiva que nunca é gratuita. São

³ Idem, *ibidem*, p. 270.

verdadeiras flechas envenenadas – paralelas ao *gift* de Mauss – esses prisioneiros tupi, trocados numa guerra feroz – antes de mais nada – simbólica, fundamento daquela real.

A esse respeito, torna-se difícil aceitar a definição de ‘sociedade primitiva’ proposta pela visão igualitária/anarquista de um antropólogo que escreve, nos anos 70, que “na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem em interesse próprio, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com o seu produto. Tudo se desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial, quando, em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*.”⁴

Aparece, desde já, um equívoco, uma imposição ideológica extremamente evidente, na breve citação desse antropólogo: a troca dos bens não mediatiza a relação do homem com o seu produto (interpretação que se presta, evidentemente, para uma análise marxista do sistema de produção), mas, como acreditamos ter até aqui deixado claro, o bem da troca representa um instrumento, um termo mediador da relação homem/divindades (instituído pelo sistema do sacrifício), do homem dentro de seu sistema tribal (construção de hierarquias e ajustamento das parentelas), e do homem para fora do seu sistema tribal (constituindo-se como mecanismo de diferenciação/aliança).

Entretanto, é bom evidenciar que, antes de Clastres, é no domínio do político que o assim chamado “primitivismo da idade clássica” chega às suas posições mais radicais. Se nessa época as sociedades indígenas não podem se apresentar senão como um paradoxo aos

⁴ CLASTRES, Pierre. *La société contre l'état: recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit, 1974. Trad. port. de T. Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 138.

olhos dos europeus, são principalmente as instituições políticas que o sintetizam. Assim, como temos visto no capítulo *O canibalismo 'bom para ser pensado'*, as transformações da imagem do selvagem – que na segunda metade do século XVIII é vestido dos ideais e valores da Revolução e investido de novas bases para uma nova moralidade política –, em concomitância com o processo de assimilação dos gregos, detectando, entre os primeiros observadores, algumas figuras (características) de chefes, começavam a trazer material para as análises que, posteriormente, Pierre Clastres realizará.

O selvagem, caracterizado por sua eloquência e por sua retórica – instrumentos que o chefe indígena deve possuir a fim de exercer a própria função – é precisamente o ponto de partida de onde Pierre Clastres começa a tecer sua própria análise/teoria. Segundo ele, a sociedade “primitiva” não designa o lugar do poder a não ser para excluí-lo da própria realidade. Se ela atribui a um dos seus membros, simbolicamente, uma posição privilegiada lá onde estruturalmente se correria o risco do surgimento do poder, é porque ninguém, de fato, pode ter acesso a ele. O poder do chefe torna-se simplesmente o simulacro daquilo que esta sociedade rejeita e, ao por esse simulacro na frente de todos, ela rejeita a sua possibilidade efetiva.

* * * *

É a constituição de uma “*éloquence naturelle*” por parte dos selvagens que tornava o “selvagem” clássico um orador, e sua sociedade, a realização de um perpétuo debate do qual todos participam como iguais. Contudo, fora do esquema rígido e redutivo que o constituía como simples assimilação dos gregos, se, efetivamente, o prisioneiro tupi transformado em alimento se torna uma dádiva, o fato de tratar-se de uma linguagem implícita não impede que a *palavra* adquira uma relevante significação e, também, se configure como um dom.

Se, por conseqüência, na síntese do percurso histórico de uma conceituação das sociedades indígenas inseridas numa ideologia própria da Europa do século XVIII, são criados os elementos que serão os da antropologia militante de Pierre Clastres, isto se torna possível na medida em que não se leva em consideração o fato de que, ao invés de uma “sociedade contra o Estado”, trata-se de uma sociedade caracterizada por uma ausência da “conquista cultural” que foi a do Estado por parte do Ocidente.⁵ Levando em consideração esse importante fato, a palavra (como o dom) adquire, de imediato, todo seu significado de “fato social total.”⁶

Essa nova contextualização da palavra ilumina algumas situações já analisadas. Doa-se a palavra ao prisioneiro antes de ele ser morto. Em seu discurso ritual, como, por exemplo, naquele relatado por Montaigne,⁷ com o “dom da palavra” que lhe é concedido, ele pode apontar para o implícito, delineando as características de ligação que se desdobram para além do sistema da vingança. Por outro lado, esse “dom da palavra” define outro processo (que gostaríamos de definir, provisoriamente) da *areté*⁸ cultural tupi, mas que, melhor, precisaria encontrar uma própria expressão lingüístico-cultural,

⁵ Cf. SABBATUCCI, Dario. *Lo stato come conquista culturale*, op. cit.

⁶ E, como relevava Lévi-Strauss, “que o fato social é total não significa apenas que tudo o que é observado faz parte da observação, mas também, e principalmente, que em uma ciência em que o observador é da mesma natureza que o seu objeto, o observador é, ele mesmo, parte de sua observação”. LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 16.

⁷ A saber: “Que se aproximem todos com coragem e se juntem para comê-lo; em o fazendo, comerão seus pais e seus avós, que já serviram de alimento a ele próprio e deles seu corpo se constituiu. Estes músculos, esta carne, estas veias, diz-lhes, são vossas, pobres loucos. Não reconheceis a substância dos membros de vossos antepassados que, no entanto, ainda se encontram em mim? Saboreai-os atentamente, sentireis o gosto de vossa própria carne”. Montaigne, Michel de. *Essais*, op. cit., v. 1, p. 265.

⁸ Será que podemos nos permitir o termo grego, para definir o comprimento de o que é próprio, neste caso, do processo cultural tupi?

mais próxima, talvez, ao *ñande rekõ* ('nosso modo de ser') guarani, estudado por Meliá.⁹

Paralelamente e para além da guerra, trata-se do sistema que se refere à função cultural específica do *caraíba*. Ele “se subtrai programaticamente às regras do viver social, caracterizando com o excesso ou com o defeito as próprias relações em *nível lingüístico* (é silencioso/exprime-se com voz de criança, canta), *social* (é solitário/ é, às vezes, polígamo) e *alimentar* (não produz, não consome/recebe bens em excesso). A negação das regras da troca o põe num plano ‘outro’ daquele da comunidade social, e é de fato fora dela que ele vive.”¹⁰

Excesso ou defeito em relação a um cotidiano nos seus estatutos, lingüístico, social e alimentar, peculiares, o *caraíba*, com seu “dom da palavra” e com sua “vocação itinerante”, se constitui, ele mesmo, quase que como verdadeiro *kula* físico que assume e distribui valor cultural através de sua circulação, tornando significativas as relações sociais tupi. Em consequência disso, e levando em consideração a palavra como fato social total, ele não poderá assumir, de forma alguma, aquela conotação política, extremamente restrita e (funcionalmente) eurocêntrica, delineada por Clastres.

⁹ MELIÁ, Bartomeu. El “modo de ser” guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). In: Revista de Antropologia, v. 24, p. 01-24, 1981.

¹⁰ POMPA, Cristina. Il mito della ‘Terra senza Male’: aspetti del profetismo tupi-guarani. POMPA, C.; MAZZOLENI, G.; SANTIEMMA, A. (Orgs.). *L’America rifondata: analisi di tre risposte indigene all’Occidente*. op. cit., p. 62. [“Si sottrae programmaticamente alle regole del vivere sociale, caratterizzando con l’eccesso o con il difetto le proprie relazioni a livello linguistico (è silenzioso/si esprime con voce di bambino, canta), sociale (è solitario/è saltuariamente polígamo), alimentare (non produce, non consuma/ricive beni in eccesso). La negazione delle regole dello scambio lo pone su un piano ‘altro’ da quello della comunità sociale, ed è infatti fuori da essa che egli vive.”]. A respeito da problemática do profetismo indígena, veja-se todo o artigo da autora, às páginas 7-120.

* * * *

As informações que chegaram até nós, a respeito da prática propriamente alimentar, dentro do ritual sacrificial tupi, são muito escassas. Mesmo assim, se a função das escolhas e dos comportamentos alimentares, nos sistemas sociais humanos, visam à homogeneização interna da cultura e, em conseqüência, à separação do externo, esses dois processos nunca se constituem por si só. O *externo* contribui substancialmente para a construção do *interno*, com todas as proteínas simbólicas.

A esse propósito, nós já vimos como o gosto individual (interno) não deixa de ser reconhecido pela, e ligado à, estratificação social (externa), criando, portanto, uma homologia termo a termo entre grupos sociais (de reconhecimento) e condutas (de preferências); vimos como o ato de comer (tanto em sua conotação alimentar, quanto sexual) diz respeito a um desejo íntimo (interno) voltado para um objeto (reconhecimento) exterior, que é quase uma “projeção da devoração” que, na assimilação do que é externo ao organismo, transforma o sujeito em relação a seu ato; vimos, sobretudo, como as duas oralidades, emissão de palavras e absorção de alimentos, estão fortemente ligadas, desvendando uma profunda analogia entre a relação do homem com a alimentação – um externo que transforma o estado (interno) do indivíduo – e a sua relação com a linguagem, que impõe uma forma específica à substância de um conteúdo, *a priori*, indiferenciado.¹¹

Ao que tudo indica, tanto a linguagem quanto a alimentação assumem seu significado mais profundo devido à sua função necessariamente mediadora.

¹¹ Cf. o capítulo *O código alimentar: sintaxe alimentar e sistemas simbólicos*.

Ora, se em nossa sociedade essa complexa relação interno/externo serve à determinação do que se constitui, historicamente,¹² como ‘civilização’, na cultura tupinambá esse fato determina e funda, ao mesmo tempo, as características que fazem de um tupi um “bom” tupi,¹³ em sentido propriamente antropológico (antropofágico?), “apetecível” pela sua capacidade de entregar-se a (e alimentar) um modelo cultural que lhe garanta o fundamento de sua identidade e o espaço de sua ação cultural.

Vale a pena pensar, nesse ponto, com relação a um instigante estudo de Sabbatucci que, se a sua análise evidencia “o mito por si, enquanto *genesis*; o mito em relação/oposição à história, por sua capacidade de fundar uma realidade meta-histórica; o mito em relação-oposição à cultura, por sua capacidade de fundar uma realidade natural [...]”; por outro lado, esse instrumento cultural pode se abrir “à relação/oposição técnica que ele tem com o rito.”¹⁴ Nesse caso obteríamos um resultado teórico-fenomenológico e outro prático-historiográfico.

Como dissemos, em nossa *Introdução*, transcrevendo as palavras de Sabbatucci, “a teoria-fenomenologia seria redutível à fórmula *mito: rito = imutável: mutável*; o imutável sendo o não passível de intervenção (humana) e o mutável passível de intervenção. Em outros termos: em uma cultura, tudo quanto é objeto de mito é incluído na área do imutável e subtraído à intervenção humana (ou seja, se *quer* que seja subtraído a ela), enquanto aquilo que não se quer que seja

¹² Isto é, segundo o que temos visto, como processo em perpétua transformação.

¹³ Não em sentido moral ou, perto desse, em sentido ocidental relativamente à distinção entre bom e mau selvagem, como visto no capítulo *Mundus Novus: o bom e o mau selvagem*.

¹⁴ SABBATUCCI, D. *Il mito, il rito e la storia*, op. cit., p. 79. [“Il mito di per sé, in quanto *genesis*; il mito in relazione-opposizione alla storia, per la sua capacità di fondare una realtà metastorica; il mito in relazione-opposizione alla cultura, per la sua capacità di fondare una realtà naturale. (...) (riportare il mito) alla relazione-opposizione tecnica che esso ha con il rito.”].

subtraído à intervenção humana torna-se objeto de rito.”¹⁵ Partindo desse resultado, vale a pena pensar que, se essa relação entre mito e rito se coloca de modo diferenciado,¹⁶ da mesma forma, nas várias culturas e nos sistemas sociais humanos, parece se constituir como um “dado” – que necessariamente tem que aparecer como imutável – a função das escolhas e dos comportamentos alimentares que visam à homogeneização interna da cultura e, em consequência, à separação do externo. Mas, se esses dois processos nunca se constituem por si só, e, se o externo contribui substancialmente à produção do interno – dando vida, por exemplo, ao que num determinado período da história do Ocidente foi chamado de ‘civilização’¹⁷ –, a cultura tupinambá também determina e funda em suas *manières de table* míticas¹⁸ as características imutáveis do “bom” tupi que lhe garantem

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 236. [“La teoria-fenomenologia sarebbe ridicibile alla formula mito : rito = immutabile : mutabile; l’immutabile essendo il non passibile d’intervento (umano) e il mutabile passibile d’intervento. In altri termini: in una cultura quanto è oggetto di mito viene incluso nella zona dell’immutabile e sottratto all’intervento umano (ossia, si vuole che ne sia sottratto), mentre ciò che non si vuole che sia sottratto all’intervento umano diviene oggetto di rito.”].

¹⁶ Sabbatucci evidenciou esse aspecto com uma análise histórica de riqueza exemplar. A diferente configuração histórica na qual é representada esta relação é colhida entre, por exemplo, a função do “Criador Supremo” africano Nvidi Mukulu, dos lúlua – população bantu do Kasai – e a concepção genética da Grécia antiga, ligada ao instituto mítico-ritual da regalidade [do lat. regale, que diz respeito aos reis] e passando pela grande transformação da “revolução gentílica” – a alternativa mítico-lógica (via tragédia) frente à qual se colocou a cultura ateniense; de modo que, se “a função de um mito é a de fundar uma realidade que se apresenta, ou se quer, como ‘dada’: o dado natural no qual, mas não sobre o qual, operam os homens (...)”, (por outro lado) a tragédia funda a realidade político-social ateniense, que, dependendo das capacidades do poeta é colhida e representada como ‘querida’: a conquista cultural que os atenienses são chamados a defender, ou a reconquistar à consciência, cada vez que é problematizada (...)” [Ibidem, p. 157].

¹⁷ Cf. a análise – do processo de civilização e, juntamente, a obra citada de Norbert Elias – desenvolvida no capítulo *O código alimentar: Hierarquias sociais e práticas alimentares*.

¹⁸ Nas quais, como vimos, se destaca principalmente a figura do jaguar numa dimensão (característica dos mitos) na qual ainda não é dada uma nítida divisão entre os reinos vegetal, animal e humano, enquanto é mostrada em seu definir-se.

o fundamento de sua identidade e, em suas *manières de table* rituais – nas quais, juntamente com a *cauinagem*, se destaca o sacrifício humano –, o espaço de sua ação cultural. Nesse sentido, a ritualidade da prática antropofágica configuraria os “selvagens” canibais, não como relegados ao estado de natureza, ou a seu próprio desejo, mas operando através do ritual, e compelidos pelo seu canibalismo, em sua fundamental necessidade (real e culturalmente protéica) de viver em sociedade, continuando a alimentar a própria cultura em seus fundamentos míticos, através de sua ação ritual.

* * * *

Como vimos,¹⁹ tanto a perspectiva cultural bíblica quanto a grega mostravam a centralidade da prática sacrificial humana num tempo mítico (tempo des-historificado), apesar de sua remoção/substituição no ritual (tempo histórico); a cultura tupi desvenda a centralidade, no tempo mítico, de um jaguar em *illo tempore* “senhor do fogo”, cedido ao homem, em troca da esposa humana.

A esse respeito, nos parece que as divergentes interpretações de Lévi-Strauss e Pierre Clastres, sobre a função da guerra para as sociedades tupi, que evidenciamos anteriormente,²⁰ podem encontrar um ponto de convergência.

Se a reprodução simbólica da comunidade Tupi surge por causa da exigência de neutralizar a ameaça do estranho através de sua incorporação, os bens da troca (fogo e esposa humana)

¹⁹ No começo do capítulo *O código alimentar: cozinha e sacrifício*.

²⁰ No capítulo *Canibalismo “boa para ser pensado”*. No qual mostramos como Lévi-Strauss deduzia que comércio e casamento teriam a função de criar uma aproximação entre homens (que, de outra forma, seriam estrangeiros), ao contrário de Clastres que – partindo do pressuposto de que se trata de comunidades (tupi) que partilham uma mesma cultura e portanto precisam refundar constantemente a identidade da comunidade territorial – acredita que a guerra não nasce por causa da alteridade, mas serve a criar a alteridade.

se caracterizam como termos de uma mediação que é, ao mesmo tempo, diferenciação e assimilação. O homem adquire um bem, que ele transformará em instrumento cultural de um jaguar, que obtém um bem, o qual, por sua vez, ele transformará em fera canibal, do homem. O jaguar “animaliza” a mulher. O homem “culturaliza” o fogo. Dessa maneira, parece que a assimilação se constitui como uma “alteridade culturalizada”, enquanto a diferenciação se apresenta como uma “alteridade animalizada”. Mas o que se torna significativo na análise do ritual sacrificial tupi é o fato de que é graças à mulher que a alteridade do inimigo/vítima pode ser introduzida e, até um certo ponto, assimilada na vida da aldeia. Isso porque a mulher que assume tal função evidencia um vazio que fala através dela: é a voz do(s) morto(s) e de suas exigências. E se, como vimos anteriormente, “os mortos são os jaguares”, a mulher serve como a mediação dessa dupla alteridade da cultura Tupi.

Qualquer que seja a alternativa – a alteridade que é *produzida pela*, ou que *produz a*, guerra – é sempre essa alteridade que se configura como essencial à reprodução da comunidade. Segundo o que outrora afirmamos, a troca das mulheres, que assegurava a reprodução social efetiva, estava estritamente associada à troca das cabeças (à troca dos mortos, no caso tupi) que, enquanto reprodução social simbólica é, na perspectiva das atividades rituais, igualmente efetiva.

Ora, é pelo menos curioso observar um paralelo grego evidenciado por Hartog, que observa: “Para os gregos, existe uma polaridade, isto é, ao mesmo tempo uma disjunção e uma complementariedade entre a guerra e o casamento: uma é o destino dos homens; o outro, o das mulheres. A guerra e o casamento marcam a realização, respectivamente, do rapaz e da moça (...).”²¹

²¹ HARTOG, F. *Le miroir d'hérodote*, op. cit., p. 232.

Produz-se, dessa forma, uma correlação, que torna evidente:

1) uma *polaridade* guerra/casamento que significa, na obra de Heródoto [de forma bem diferente que naquelas de Estrabão e de Diodoro Sículo] “não ou guerra ou casamento, mas guerra e casamento” (grifo nosso); 2) e uma *conjunção*: “com mulheres não se faz a guerra e sim crianças”. Nessa conjunção entre fazer a guerra e fazer amor, a guerra (matar um inimigo para levar-lhe o escalpo) se torna algo que (ritualmente) qualifica *para* o casamento.²²

Torna-se assim evidente um paralelismo que, se no caso dos gregos e, em parte, dos citas (analisados por Hartog), destaca uma correlação entre função de matar (dos guerreiros) e função reprodutiva (das mulheres), por outro lado ecoa o paralelo e a correlação analisada na sociedade tupi como uma “troca dos mortos” correlativa a uma “troca das esposas.”²³ A respeito dessa sociedade, devemos observar que, tanto nas obras de Fernandes, quanto no artigo *Vingança e temporalidade*, de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, existe, de fato, um acordo comum – quanto à análise e interpretação dos testemunhos – sobre a relação entre o feito guerreiro – que enquanto fonte de prestígio político, permite, por decorrência, a existência da poligamia – e a aquisição de mulheres.

E se trata-se de uma correlação entre função homicida e função reprodutiva que, segundo Lévi-Strauss, torna manifesta uma exigência própria do “pensamento mítico”, por outro lado, essa é uma correlação que determina (e é determinada profundamente, e ao mesmo tempo, por) um processo ritual que não é mera recriação daquele pensamento mítico.

No mito, de fato, ao jaguar, caçador que não pode ser caçado, se substitui o homem (caçador e caça ao mesmo tempo), obtendo em troca o fogo, que unicamente pode dar fundamento à instituição

²² Idem, *ibidem*, p. 235.

²³ Cf.: capítulo *Antropofagia: a semântica do canibalismo tupinambá*.

do sacrifício (ritual), através de uma mulher (a caça que não pode caçar), enquanto instrumento de dádiva e troca que garante a reprodução social.

No rito, ao contrário, é posto em cena um prisioneiro – que representa a caça que (antes) era também caçador – e um capturador – caçador, mas que pode (sucessivamente) tornar-se, também, caça – que compartilham e asseguram, através da mulher, uma reprodução social efetiva e, por meio do rito (sacrificial), uma reprodução social simbólica, porém não menos efetiva.

À alteridade não-humana do mito (o jaguar), à qual *deve* ser subtraído o bem necessário para *fundar*, num tempo des-historificado, a cultura realmente humana (o fogo sacrificial), é substituído, no rito, a alteridade humana²⁴ com a qual se pode e se deve (mas só ritualmente) interagir a fim de *alimentar* o processo cultural no tempo histórico.

* * * *

No entanto, apesar das poucas informações sobre essa prática alimentar, e levando em consideração o fato de que estas duas representações (o interno e o externo) nunca se constituem por si só, podemos ter certeza de que a hierarquia, que se inscreve ao longo desse percurso, determina também a constituição de uma hierarquia interna que – fundada pelo sacrifício ritual na sua específica forma de dividir as carnes (seu simbolismo) do corpo da vítima em relação ao *corpus* social, como no modelo grego – decalca também, a fim de uma discriminação culturalmente significativa, a relação do percurso interno/externo, fundando e definindo, ao mesmo tempo, os diferentes níveis sociais internos, “organizados” hierarquicamente.

²⁴ Que é um “quase jaguar”, mas não é completamente assim na medida em que pode se tornar, também, caça.

A organização (nunca estática) é forma cultu(r)al e se dá numa dimensão em que a cultura desvenda sua ligação – não só semântica – com o culto, isto é, uma alimentação dos deuses que sustentam a ordem cultural (cósmica).²⁵

Se, portanto, a mesa se configura como “une *machine sociale*, compliquée, efficace...,”²⁶ o rito sacrificial também significa, diz, produz, como qualquer rito, uma ordem (humana) do mundo. É a ação sacrificial (ritual) que postula (deve postular) a inscrição de tal ordem como conseqüência dessa ação, tornando assim o ritual (sacrificial) o momento de fundação da comunidade.²⁷

No caso tupi, pode-se falar de solidariedade social alimentada por um sistema de *cooperação competitiva das parentelas nas atividades guerreiras e cerimônias*. E se o aprisionamento de “escravos” “constituía um produto da guerra, à medida que o modo de apropriação de escravos encontrava nas atividades guerreiras a sua fonte material e a sua origem imediata [...], reciprocamente ela [a escravidão] se tornava uma condição permanente da guerra. Em segundo lugar [...] os rituais de aprisionamento e de integração

²⁵ Como releva Brelich, de fato, “por várias concepções religiosas (...) são os seres sobre-humanos a exigir um culto: trata-se da forma mais perfeita da projeção da necessidade que tem o homem da existência desses mesmos seres e de ver por eles determinado o próprio comportamento. Só raramente aparece a ideia (particularmente significativa) de que ‘Deus precisa dos homens’, isto é, por exemplo, que os seres sobre-humanos morreriam de ‘fome’ sem os sacrifícios, ou, mais simplesmente, cessariam de existir, na ausência do culto. Esta ideia se afirma em certos comportamentos religiosos (‘reza-ameaça’, altares revirados, supressão dos cultos), portando ao nível da consciência o fato, que se quer ignorado, de que os seres sobre-humanos não existem a não ser à medida em que o homem os faz existir, os sustenta, os cultiva (colit, cultus).” BRELICH, Angelo. Prolegomeni a una storia delle religioni. *Storia delle religioni: perché?*, op. cit., p. 157. Veja-se, também, o capítulo I (“Colônia, culto e cultura”), da obra de BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, op. cit., p. 11-63.

²⁶ GIARD, Luce. *Faire-la-cuisine. L'invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*, op. cit., p. 278.

²⁷ Veja-se, a esse respeito, a análise introdutiva do capítulo *O código alimentar: cozinha e sacrifício*.

à comunidade dos captadores não determinavam o fim do estado de guerra, mas a sua continuação sob outra forma. Era como inimigo que o escravo realizava o seu destino de vítima e o fazia, dentro de suas possibilidades, de modo agonístico, vivendo o sacrifício como uma situação de luta à mão armada.”²⁸

Para entendermos plenamente este processo cultural tupi, temos que lê-lo e interpretá-lo conforme as afirmações feitas na introdução do nosso trabalho. Pela pesquisa de um historiador ou de um antropólogo, a *realidade* não tem, e não pode ter, por objeto exclusivo a qualidade dos poderes (em referência ao “mundo mágico” de E. De Martino) ou das práticas (por exemplo, a antropofagia) – que por si mesmos, freqüentemente, já transformamos em categorias do real – mas deve, antes de mais nada, ter como “objeto” de análise o nosso próprio conceito de realidade, no qual o sujeito de juízo e o conceito de realidade se encontram envolvidos.

É este último tipo de análise será possível apenas quando – deixando de lado o pressuposto dogmático de um “mundo decidido e garantido” como o único possível, e de um *ser dado* deste mundo como a única forma de realidade que a presença possa experimentar, e, ainda, percebendo a extrema violência desses pressupostos – conseguiremos tornar, os dados, um problema a fim de “superar radicalmente as instâncias polêmicas que limitam o nosso horizonte historiográfico e que nos impedem de ‘compreender’ o mundo mágico.”²⁹ Dessa forma, é possível começarmos a colher o problema desse mundo mágico que, segundo De Martino escapa até mesmo à compreensão de Hegel, que contrapõe a indiscriminada unidade do homem à “liberdade do espírito”, reconduzindo a magia à “condição servil do mero simpatetismo”. Poderemos começar a entender que os

²⁸ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra...*, op. cit., p. 271-72.

²⁹ DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, op. cit., p. 248-49. [“Superare radicalmente le istanze polemiche che limitano il nostro orizzonte storiografico e che ci impediscono di ‘comprendere’ il mondo magico.”].

poderes mágicos assim como os instrumentos mítico-rituais “longe de ser expressão de uma indiscriminada coínonia [de *coine*], devem, pelo contrário, ser entendidos dentro do drama de uma presença exposta ao risco de não *ser-no-lugar* (*esserci*), e que está em ação a fim de se defender daquele risco: uma situação existencial historicamente determinada, da qual brotam formas de realidade que são estranhas a uma situação histórica na qual a presença está garantida frente a um mundo afastado e recebido como um *d a d o*.”³⁰

Dessa maneira conseguiremos entender que, se a morte não representa outra coisa a não ser a linha de demarcação social que separa os vivos dos mortos (qualquer interferência cultural na relação com a alteridade que está além da linha interferindo necessariamente na contraparte), mesmo na sua diferença – ou melhor, justamente por causa dela – os mortos *podem* permanecer *partners* dos vivos em numerosas formas de trocas. E se “a morte subtraída à vida é a própria operação do econômico – é a vida *residual*, doravante legível em termos operacionais de cálculo e valor [...]. A vida entregue à morte – essa é a operação do simbólico.”³¹

Num mundo envolto no drama de uma presença continuamente exposta ao risco de não *ser (estar) no lugar* (*esserci*), que age através de seus instrumentos mítico-rituais para se defender desse risco, enfim, em um mundo definido como “selvagem”, o “conceito” de morte – assim como o de nascimento, doença etc. – não é um conceito biológico, pois nesse espaço a morte se configura como “contexto de uma troca recíproca/antagônica entre os ancestrais e os vivos e,

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 258. [“Lungi dall’essere espressione di una indiscriminata coínonia, sono piuttosto da intendersi per entro il dramma di una presenza esposta al rischio di non esserci, e che è in atto di difendersi da questo rischio: una situazione esistenziale storicamente determinata, da cui rampollano forme di realtà che sono estranee a una situazione storica in cui la presenza sta garantita in cospetto di un mondo allontanato e ricevuto come *d a t o*.”].

³¹ BAUDRILLARD, Jean. *L’échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976. Trad. port. de M. Stela Gonçalves e A. U. Sobral. São Paulo: Loyola, 1996, p. 177.

em lugar de uma separação, instaura-se uma relação social entre os parceiros, uma circulação de dádivas e de contradádivas tão intensa quanto a circulação de bens preciosos e de mulheres – jogo incessante de respostas em que a morte já não pode instalar-se como fim ou como instância. [...] Por meio do alimento, o morto é incluído na vida do grupo. Mas a troca é recíproca. O morto dá sua mulher, a terra do clã, a um vivo de sua família, a fim de reviver ao assimilar-se a ele e de fazê-lo reviver assimilando-o a si.”³²

³² Idem, *ibidem*, p. 180.



CONCLUSÕES (necessariamente) PROVISÓRIAS

“[...] subito salsero in me due cose: paura e desidèrio; paura per la minacciante e scura spilonca, desidèrio per vedere se là entro fusse alcuna miracolosa cosa.

Naturalmente li omini desiderano sapere.”

*(L'uomo e la natura, Leonardo da Vinci,
1452/1519)*

“Não há documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie. E como tal documento não está livre da barbárie, também não está o processo de transmissão pelo qual o documento passa das mãos de um para outro.”

*(Teses sobre a Filosofia da História,
W. Benjamin)*

“O homem vivia em um mundo objetivo muito antes de viver em um mundo científico. Mesmo antes de se endereçar para a ciência, a sua experiência não era constituída de uma massa amorfa de dados sensoriais. Era uma experiência organizada e articulada, com uma estrutura definida.”

(Essay on man, E. Cassirer)

ANTROPOLOGIA E ANTROPOFAGIA

Se, como temos observado, nem todas as escolhas alimentares são redutíveis a motivações práticas, e nem tudo pode ser atribuído a razões ideológicas, é verdade que o “fenômeno universal não é a antropofagia mas, antes disso, a ideia que os ‘outros’ sejam canibais.”¹ Esse particular aspecto de um sistema de pensamento global representa, contudo, a constatação da fundamental presença do etnocentrismo entre as diferentes culturas humanas. Esse fato, sozinho, não nega a existência de uma tal prática sacrificial, mas eventualmente a redimensiona. Desencovilar razões práticas com o objetivo de rebater e explicar a existência de um costume não diretamente observável ou evidenciar as razões ideológicas que subentendem a “invenção” de um fenômeno nos permite, enfim, compreender somente algumas características da cultura humana em geral, mas não compreender, ao contrário, as específicas características das culturas humanas consideradas singularmente, resultado de seu determinado percurso histórico.

Dessa forma, o canibalismo sustentado como objeto de estudo por razões alimentares de caráter prático ou, pelo contrário, denunciado como “invenção” sustentada por razões ideológicas

¹ ARENS, William. *The man-eating myth*, op. cit, p. 144.

etnocêntricas, permanece, de fato, enquanto um rito alimentar que responde tanto mais ao apetite da Antropologia, quanto mais esta disciplina, às vezes, des-historifica (na medida em que “inventa” – cria) os objetos da sua indagação. Num caso como no outro, aliás, o juízo da Antropologia não prescinde (por não poder prescindir) da cultura (ocidental), no interior da qual opera.

Por esse motivo e para nos encaminharmos em direção à compreensão de um determinado percurso histórico – que unicamente pode dar conta das específicas características de uma cultura (e de suas práticas) – devemos levar em consideração, conforme Foucault, que a Antropologia “se radica numa possibilidade que pertence intimamente à história” da cultura ocidental. Ela se encontra estritamente ligada à “soberania histórica do pensamento europeu e da relação que pode colocá-la frente a todas as outras culturas.”²

Falar de “racionalidade” de um sistema econômico significa, na verdade, evocar um determinismo das culturas que se contrapõe à análise do seu constituir-se histórico, ou seja, das escolhas pelas quais, dentro de certas condições materiais dadas, o grupo humano pode optar, pelas ordens e finalidades que, em cada cultura, determina o conceito de utilidade.

Dentro dessa perspectiva, entretanto, dois conceitos vêm assumindo um importante papel operativo: o de ordem e o de identidade. Tais conceitos mudam profundamente de uma cultura para outra enquanto cada uma é fundamentalmente um sistema de valores. Assim, não existem valores absolutos abstraíveis de um determinado sistema cultural, motivo pelo qual é impossível emitir um julgamento de valor objetivo sobre uma cultura qualquer. “A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque,

² FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, op. cit., p. 388.

em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.”³ Portanto, “as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas.”⁴

As ciências históricas demonstram, então, o quanto a percepção cultural está longe de uma configuração objetiva da realidade. Os instrumentos de conhecimento mudam, mas permanece uma “realidade” que se entrega a nós como construção de significados. Colocar essa realidade de modo determinístico e objetivo, da mesma maneira em que se interpreta de forma unívoca o conceito de utilidade, significa determinar a liderança cultural (hegemonia) do Ocidente que cria essas realidades (outras) através do próprio juízo (ocidental). Essa atitude acaba gerando, assim, uma própria identidade cultural (o nós), que se contrasta com todos “aqueles” não-europeus que assumem um significado próprio em função da hegemonia ocidental.

O processo de constituição da própria cultura ocidental é colhido no esforço interpretativo das imagens, num jogo de espelhos recíprocos no qual a própria Antropologia se encontra envolvida. Trata-se, como dizia Lévi-Strauss, de mitos decodificando mitos ou, poderíamos dizer, de discursos decodificando discursos. Assim, se “aquilo que é contingente se torna plenamente histórico quando é significativo,”⁵ as significações das coisas mudam de cultura para cultura e, portanto, a história é realmente diferente nas diferentes culturas.

Por isso, quando falamos sobre valores, devemos sempre entendê-los como valores históricos, isto é, que se formam dentro de (e respondem a) uma particular dinâmica histórica. Muitas vezes, porém, a cultura ocidental – e a Antropologia, que representa sua

³ SAHLINS, Marshall. *Islands of history* Chicago: University of Chicago Press, 1987. Trad. port. de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 7.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 11.

⁵ Idem, *ibidem*, p. 144.

expressão mais significativa – falou de valores e os constituiu de forma absoluta, naturalizando e reificando, de fato, fenômenos eminentemente históricos.

Assim, fora da dialética interpretativa do *outro* antropológico, em função de uma autodefinição do “si mesmo ocidental”, a própria cultura europeia naturalizou, para si, fenômenos de caráter histórico. A imagem do “selvagem” torna-se, por isso, funcional à nossa cultura ocidental, que “funciona” através das contraditórias ficções em que, na sua estrutura complexa e articulada, pesquisa histórica e mitopoesis coexistem interagindo numa singular complementaridade.⁶

E se o discurso sobre o “outro” se configura, paralelamente, como um discurso sobre si, é evidente que o processo vale tanto para o etnógrafo quanto para o nativo. Esse fato prepara um “efeito de retorno” do discurso sobre o “outro” (seja este o nativo ou o antropólogo) que fomenta uma contínua reinvenção da cultura daquele que “observa”. Se, como dissemos acima, os outros são “inventados”, ao mesmo tempo, através deste mesmo processo, necessariamente é “reinventado” o universo cultural do “nós”.

Porém, “reconhecer a contemporaneidade do Nós e do Outro não elimina os problemas da diferença ontológica, isto é, aqueles que derivam do fato de que o Nós percebe o Outro como tal. Problemas que nem o relativismo extremo nem o objetivismo logocêntrico podem anular. O primeiro enquanto conduz à anulação da diferença colocando tudo no mesmo plano; o segundo porque reconduz essa diferença a uma variação da maneira de ser do observador.”⁷ E, portanto,

⁶ Ver: MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale*, op. cit.

⁷ FABIETTI, Ugo. Tempo e modello in antropologia. In FABIETTI, Ugo (Org.). *Il sapere dell'antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro* (Milão: Mursia, 1993, p. 279). [“Riconoscere la contemporaneità del Noi e dell'Altro non elimina i problemi della differenza ontologica, quelli che derivano cioè dal fatto che il Noi percepisce l'Altro come tale. Problemi che né il relativismo estremo né l'oggettivismo logocentrico possono annullare. Il primo in quanto porta all'annullamento della differenza mettendo

acaba fazendo com que, como dizia Bourdieu, em algum lugar, “o camponês é mais falado do que fala”. Temos aqui uma relação análoga à do índio (antropófago), e se, como dizia Lestringant “plus qu’il ne mange, il parle, plus qu’il n’ingère, il profère,”⁸ é sempre, de fato, a cultura ocidental que o põe em cena e, através dele, fala (fala *por* ele, que não pode falar enquanto está de boca cheia).

Dessa forma, “na ‘América vista e imaginada’ pela sua invasão, gerações de viajantes, de alqueivadores, de colonos, de administradores, de missionários e cientistas têm construído o índio ou, mais exatamente, o seu índio sem verdadeiramente ouvi-lo. Os índios serviram de pretexto para a luta política, serviram aos sonhos de evasão e de exotismo, à criação artística, à evangelização, aos ímpetos de emancipação sexual, aos discursos antropológicos. Houve o índio do missionário, o índio do filósofo, o índio do revolucionário, o índio do político, o índio do utopista.”⁹

Contudo, essa relação com a alteridade diz respeito às potencialidades e aos instrumentos que se encontram no patrimônio cultural europeu. Trata-se, de fato, das possibilidades que estão inscritas na *estrutura aberta* e na *auto-referencialidade* próprias do sistema cultural ocidental. Por força de governo (administração) das coisas e dos

tutto sullo stesso piano; il secondo perché riconduce quella differenza a una variazione del modo di essere dell’osservatore.”]. Cf. também, do mesmo autor, Relativismo e ragione antropológica FABIETTI, Ugo. *La costruzione della giovinezza e altri saggi di antropologia* Milão: Guerini & Associati, 1992, p. 73-74.

⁸ LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale...* op. cit., p. 180 [do original francês].

⁹ KILANI, Mondher. Campo, narrazione, sapere nel discorso antropológico. In: FABIETTI, Ugo (Org.). *Il sapere dell’antropologia*, op. cit., p. 38. [“Nell’‘America vista e immaginata’ dalla sua invasione, generazioni di viaggiatori, di dissodatori, di coloni, di amministratori, di missionari e scienziati hanno costruito l’Indiano o, più precisamente, il loro Indiano senza ascoltarlo veramente. Gli indiani sono serviti da pretesto per la lotta politica, sono serviti ai sogni di evasione e di esotismo, alla creazione artistica, all’evangelizzazione, agli slanci di emancipazione sessuale, ai discorsi antropológicos. C’è stato l’Indiano del missionario, l’Indiano del filosofo, l’Indiano del rivoluzionario, l’Indiano del politico, l’Indiano dell’utopista.”].

homens, a primeira característica funda e alimenta a segunda, que permite administrar a produção semântica e a organização social. O Humanismo, que impõe uma subjetividade histórica e cultural, constitui o princípio da exegese e da transformação dos textos; a comparação das diferenças faz emergir semelhanças que se inscrevem na ordem racional da natureza. Cria-se, portanto, uma “razão natural” que se torna princípio fundante e essencial da nova semântica do sistema auto-referencial.¹⁰

Esse fato histórico configura a modernidade como complexo de comparação entre sistemas de valores e modelos de comportamento, evidenciando compatibilidades ou incompatibilidades estruturais que se traduzem em eventos de encontro e de choque. Partindo da consciência das diferenças entre culturas, a Antropologia relativista, muitas vezes, se esquece de que se trata de um dado histórico contingente que tem uma formação e um desenvolvimento próprios, e acaba fazendo dele um valor necessário e meta-histórico. Oculta-se, assim, o fato de que a igualdade não é uma característica congênita à humanidade, mas uma conquista histórico-cultural. Nessa direção pode se falar de “êxito paradoxal da antropologia relativista. [...] O julgamento meta-histórico aplicado à história conduz, inevitavelmente, a uma nova intolerância. [...] Ainda mais grave é o completo esquecimento da diversidade como descoberta, antes, e como problema cultural, depois, das origens da idade moderna até os nossos dias.”¹¹

Exigência semântica da transformação social e do nascimento cultural do mundo moderno, a igualdade, enquanto conquista histórica e cultural, tende a desnaturalizar as diferenças para poder

¹⁰ Cf.: GASBARRO, Nicola. 1492: “... apparve la terra”, op. cit., p. 33-35.

¹¹ GASBARRO, Nicola. 1492: “... apparve la terra”, op. cit., p. 15-16. [“Esito paradossale dell’antropologia relativistica. (...) Il giudizio metastorico applicato alla storia conduce inevitabilmente ad una nuova intolleranza. (...) Ancora più grave è la completa dimenticanza della diversità come scoperta prima e come problema culturale poi dalle origini dell’età moderna ai nostri giorni.”].

torná-las objeto de história. Essas diferenças, subtraídas à natureza – à qual, como vimos, ficaram subordinadas desde a Antigüidade até o fim da Idade Média –, foram, de fato, entregues à cultura durante a Renascença, que se constitui, dessa forma, como o momento do nascimento de uma *igualdade natural* que – depois de encontrar sua resolução científica e definitiva com *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss – abre a perspectiva (e a possibilidade do entendimento) da *diferença cultural* ao método comparativo e impõe, para si mesma, o problema da especificidade histórica e relacional (não absoluta) do Ocidente. Nesta nova perspectiva, a Antropologia torna-se, por consequência e inevitavelmente, Antropologia histórica.

A Antropologia não tem outro caminho a não ser o de partir desta historicidade – além de sua própria historicidade – para nela (e através dela) encontrar suas raízes e seus limites que, conscientes, tornam-se suas potencialidades. E se, nesse percurso, o discurso antropológico acaba encontrando em si mesmo a expressão de uma relação eurocêntrica, hoje, pelo menos, parecem ser duas as alternativas frente às quais se encontra.

Uma é a da Antropologia pós-moderna que, estabelecendo a equivalência das culturas e de suas vozes, querendo reconhecer (seria, talvez, melhor dizer “impondo”) uma igualdade na diferença, acaba ocultando as relações de força que interligam as diferentes culturas. Além disso, o fato de não reconhecer esta hierarquização faz com que a Antropologia pós-moderna oculte, ao mesmo tempo, a hierarquia que fundamenta, constitui e institui seu próprio discurso.

Se, “de fato, qualquer que seja a possibilidade do outro no discurso antropológico, este é sempre reconhecido a partir da representação que está em curso no seio da comunidade dos antropólogos num momento determinado de sua história”¹², a alternativa – a

¹² KILANI, Mondher. Campo, narrazione, sapere nel discorso antropologico. In: FABIETTI, Ugo (Org.). *Il sapere dell'antropologia*, op. cit., p. 40. [“In effetti,

segunda alternativa para a Antropologia – é a de admitir a (e partir da) historicidade que desvenda a verdadeira natureza do trabalho antropológico. Trata-se, no fundo, de reconhecer a característica *hermenêutica* do campo de estudos da Antropologia – como de outras ciências sociais – que ganhou espaço no debate antropológico com a obra de Geertz,¹³ mas que encontra bem antes suas raízes, tanto na obra de Weber, quanto na tradição própria e peculiar das Ciências Humanas italianas e, especificamente, na obra de De Martino.

Max Weber, quanto aos estudos sociológicos, contrariamente a uma análise marxista – que apresentava as religiões como *instrumenta regni* das classes dominantes e, portanto, as concebia relacionadas, mais ou menos diretamente, a contextos econômico-sociais – apontou para a possibilidade de um processo oposto reivindicando para uma forma religiosa (o calvinismo) a origem de um sistema econômico-social (o capitalismo).¹⁴ Dessa maneira, em contraposição ao marxismo, negou a possibilidade de que a religião representasse a ideologia, ou o reflexo, de uma determinada camada social, procurando, assim, alcançar a dinâmica, e uma hermenêutica, específica de cada fenômeno analisado.

Essa análise de Weber se oferece somente como um exemplo de uma perspectiva teórica mais abrangente do autor que – procurando, justamente, a compreensão de uma dinâmica e de uma hermenêutica específicas em relação a cada fenômeno estudado –,

qualunque sia la possibilità dell'altro nel discorso antropologico, questo è sempre ricostruito a partire dalla rappresentazione che è in corso nel seno della comunità degli antropologi in un momento determinato della sua storia.”].

¹³ GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. Nova Iorque: Basic Books, 1973. [Trad. port.: Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.]; _____. *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. Nova Iorque: Basic Books, 1983; _____. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1988. [Trad. it.: Bolonha: Il Mulino, 1990.].

¹⁴ WEBER, Max. *Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus*, (1904-5). [Ed. inglesa: Londres, Allen & Unwin, 1974.].

negando a possibilidade de princípios estruturantes universais, por ele rejeitados, afirma, ao contrário, existirem somente determinações parciais referentes a casos empíricos concretos.

Por outro lado, Ernesto de Martino, relendo na linguagem de Husserl a distinção entre naturalismo e historicismo, afirmava que a ciência natural assume como próprio horizonte de conhecimento a constituição fenomenológica de um “mundo em si”, de uma natureza como dada antes e independentemente da presença humana. O método dessa ciência se funda sobre “um ‘como se’ operativo postulante de um ‘em si’ sobre o qual se opera”, que representa, todavia, ele próprio, um produto culturalmente condicionado. Sendo que a História e a Antropologia se ocupam exatamente desse tipo de escolha cultural, tendo como seu objeto de análise a constituição fenomenológica de mundos, elas não podem dar por assentado – por adquirido como horizonte de estabilidade – este “como se”, e sim, devem assumir um horizonte mais amplo no qual, o fato de o mundo ser dado (*datità* do mundo), por assim dizer, não esteja ainda decidido.¹⁵

Enfim, tanto para De Martino quanto para Weber, o mundo não é dado, mas construído. Partindo desse pressuposto, podemos dizer, de outra forma, que o “objeto da antropologia e de outras ciências humanas não são fatos constituídos no interior de um discurso compartilhado, mas a própria diversidade dos discursos dentro dos quais os fatos se constituem.”¹⁶

Por isso, se, como dizíamos, a segunda alternativa para criar a possibilidade do “outro” no discurso antropológico é a de admitir a (e partir da) historicidade que desvenda a verdadeira natureza do

¹⁵ DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo*: contributo all’analisi delle apocalissi culturali. Turim: Einaudi, 1977, p. 646.

¹⁶ DEI, Fabio; CLEMENTE, Pietro. I fabbricanti di alieni: sul problema della descrizione in Antropologia. FABIETTI, Ugo (Org.). *Il sapere dell’antropologia*, op. cit., p. 87. [“Oggetto de ll’antropologia e di altre scienze umane non sono fatti costituiti all’interno di un discorso condiviso, ma la diversità stessa dei discorsi al cui interno i fatti si costituiscono.”].

trabalho antropológico, aqui se colocam alguns problemas característicos da Antropologia. Antes de mais nada, na maioria das vezes, essa ciência faz uso de modelos (de conhecimento) que têm como característica principal uma atemporalidade, ou seja, modelos de análise e enunciados de discursos que descuidam das relações com o elemento diacrônico. Ora, se o tempo não se configura como uma categoria *a priori* da experiência antropológica, mas assume a função de um *conferidor de significado* – tornando-se “uma forma através da qual definimos o conteúdo das relações entre o eu e o outro”¹⁷ –, de fato ele marca uma presença forte na política daquela disciplina e, juntamente com o fato de ser um dispositivo político na construção do objeto antropológico, faz com que a relação “nós”/“outros” revele todo seu caráter temporal, isto é, histórico e político, e, portanto, nos impede de ocultá-los, sobretudo quando a supressão da dimensão temporal se dá, proposital e conscientemente, a fim de agilizar os modelos de análise mas, no fundo, alterando esta última.

Se, a esse propósito, o rito se configura – desde a época de Durkheim e dos seus discípulos – como um aspecto da vida social que foi posto em relação com a dimensão temporal, é preciso sublinhar que esse rito para o referido autor, além de reificar e consolidar a ordem, se constitui, também, como possibilidade de criatividade e modificação (transformação) da própria ordem, mesmo que em sentido evolucionista. Ora, em contraposição a essa perspectiva, “é preciso observar como o rito, que desde sempre teve sublinhada sua relação com o mito, foi, muitas vezes, apresentado, frente a este último, como uma ‘máquina para anular o tempo’.”¹⁸

¹⁷ FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes it object*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983, p. IX.

¹⁸ FABIETTI, Ugo. Tempo e modello in Antropologia. In: _____. (Org.). *Il sapere dell'antropologia*, op. cit., 1993, p. 269. [“Un aspetto della vita sociale che, sin dall'epoca di Durkheim e dei suoi allievi, è stato messo in relazione con la dimensione temporale: si tratta del rito. Bisogna osservare come il rito, di cui da sempre si è sottolineato il rapporto con il mito, sia stato spesso presentato, al pari di quest'ultimo, come una ‘macchina per

O pressuposto desta conclusão foram as ideias vigentes em (e sob a ótica de) uma Antropologia do século XIX que, primeiro com Robertson Smith, e depois com Frazer, propôs a perspectiva de uma progressão do pensamento racional em detrimento do mágico-religioso. Desse ponto de vista, tão profundamente marcado por seu caráter evolucionista, enquanto os antropólogos buscavam ir no encalço do “resíduo ritual” das sociedades estudadas, é reforçada a ligação entre a imagem das “sociedades ritualistas” e a sua “ilusão arcaica”. Conseqüentemente, os conceitos de “ritualismo”, “ilusão arcaica”, “essencialismo” e “primitivismo” se configuram como características deformações ligadas à maneira de ler/interpretar a alteridade cultural como uma entidade sem-tempo, como uma categoria não temporalizada.¹⁹ Se tomarmos a Antropologia como uma ciência, é claro que suas categorias/conceitos devem ser postos em relação com a dimensão temporal. De outra forma, ela se delinaria como um mito, através do qual o Ocidente, ao mesmo tempo, conta e constrói a si mesmo através de um “outro”, herói fundador, enquanto “nós” originário (mito-lógico), de nossa identidade cultural.

* * * *

No momento em que a nossa cultura (ocidental) alargou a definição de “Humano” para além dos limites/confins da aldeia,²⁰

annulare il tempo’.”]. O autor ressalta também o fato de que o próprio Lévi-Strauss, na parte final do *L’homme nu*, se mostra crítico frente às tentativas de um estudo do ritual como parte da mitologia, vendo no rito “um abastardamento do pensamento em função das exigências da vida (...). Esta tentativa sem esperança, sempre destinada ao xeque, para restabelecer a continuidade de um vívido desmantelado sob o efeito do esquematismo que a especulação mítica colocou em seu lugar, constitui a essência do ritual.”.

¹⁹ Cf.: DOUGLAS, Mary. *I simboli naturali*. Turim: Einaudi, 1979. [Sem referência ao original inglês].

²⁰ Veja-se aqui a bela e profunda análise das origens humanistas e renascentistas na obra de: GASBARRO, Nicola. 1492: “... apparve la terra”, op. cit.

encaminhou-se em direção do reconhecimento da “Cultura” como patrimônio comum da humanidade. Se o fundamento desse percurso – o caminho que levou até a invenção cultural da igualdade na Renascença – tornou possível o reconhecimento – que abriu um espaço, dentro de nossa cultura – para uma possibilidade de entendimento da alteridade, por outro lado – conforme o que foi relevado por Baudrillard, ao reconhecer a universalidade da “humanidade” e da “cultura” – arrisca partir de uma tautologia e de um desdobramento. É, de fato, nesse momento que o “Humano” assume o valor de lei moral e, ao mesmo tempo, de princípio de exclusão. Isso “porque o ‘Humano’ é de imediato a instituição de seu duplo estrutural: o Inumano [...]. E [se] os progressos da Humanidade, da Cultura, não são senão a cadeia de discriminações sucessivas que acusam os ‘Outros’ de inumanidade,”²¹ e que, concomitantemente, solidifica a “humanidade de ‘Nós’” mesmos, resta o fato de que, muitas vezes, não nos são dadas as condições (dentro de nossa cultura e de nossa história) de entender o quanto nessas culturas outras, a condição de homem representa, sempre, um desafio e uma *condição precária*.

Nessas culturas, pois, *se pode* (não se é, automaticamente) ser homem, na medida em que se constrói de forma correta a relação cultu(r)al, de troca – e, em certas situações, de defesa – com as divindades, os antepassados, os estrangeiros, os animais, a natureza. O que nós nos garantimos como sendo *categoria*, as culturas tradicionais garantem para si como *relação*. E se, de nossa parte, não temos certeza do fato de que esse processo seja irreversível nem que possa ser total, completo, de alguma forma, desde as sociedades “selvagens” até as sociedades modernas, parece que “pouco a pouco, *os mortos deixam de existir*. Eles são rejeitados, jogados para fora da circulação simbólica do grupo. Não são seres integrais, parceiros dignos da troca, e fazemos com que se dêem conta disso ao proscrevê-los para cada

²¹ BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 171.

vez mais longe do grupo dos vivos [...]. Não se sabe mais o que fazer em relação a isso. Porque hoje *não é normal estar morto* [...]. Estar morto é uma anomalia inconcebível, todas as outras são inofensivas diante dessa. A morte é uma delinquência, um desvio incurável.”²²

Dissemos que a igualdade (natural) entre os homens é um processo que surgiu na Renascença. Essa época histórica fundou a concepção relacional e estrutural das culturas e tornou possível a exemplificação paradigmática do mais significativo exemplo da moderna Antropologia: o *pensamento selvagem*. Partindo desses pressupostos, Lévi-Strauss sentiu-se autorizado a conceber a Antropologia como uma grande forma de comunicação do homem com o homem e, fechada a longa discussão sobre a igualdade, pôde abrir as perspectivas da diversidade (cultural) à pesquisa futura. Uma vez adquirida, histórica e culturalmente – essa igualdade (natural) –, abrem-se novas perspectivas para a Antropologia histórica: uma primeira que “obriga a pensar a diversidade cultural como alteridade relacional ao Ocidente e uma [a alteridade] e outro [o Ocidente] como sistemas de complexidade variável em comunicação entre eles”; e uma segunda perspectiva que diz respeito à “transformação radical da Antropologia [...]. É preciso torná-la um problema porque não existe mais o risco do desvio naturalístico das diferenças.”²³

E isso se tornará possível na medida em que a Antropologia conseguir distinguir, claramente, categoria de relação. Já vimos como a categoria representa um instrumento de análise que se torna, frequentemente, um “objeto” e, enquanto tal, como este fato oculta o

²² Idem, *ibidem*, p. 173.

²³ GASBARRO, N. 1492: “... *apparve la terra*”, op. cit., p. 26-27. [“Obbliga a pensare la diversità culturale come alterità relazionale all’Occidente e l’una e l’altro come sistemi a complessità variabile in comunicazione tra loro. (...) Trasformazione radicale dell’antropologia (...). Occorre farla diventare un problema perché non c’è più il rischio della deriva naturalistica delle differenze.”].

processo que a constituiu. Processo tal que, ao ser levado em consideração, revela:

- as relações que se estabelecem entre Ocidente e culturas tradicionais (nos dois sentidos);
- o paralelismo e as diferenças (em ambas perspectivas culturais) de um garantir a própria identidade, constituindo-a como uma relação; e, enfim
- a necessidade de passar-se, no Ocidente, de uma filosofia do objeto (conceitual) para uma filosofia da relação, e isto, como vimos, se dá através da análise da(s) prática(s) ou do(s) discurso(s).²⁴

Nessa necessidade de romper as (e ir além das) categorias para alcançar as relações (que nelas se ocultam), encontramos o simbólico em todo seu valor. Ele não é um conceito, uma instância, uma categoria ou uma estrutura, constituindo-se propriamente como “um ato de troca e *uma relação social que leva o real ao fim*, que resolve o real e, ao mesmo tempo, a oposição entre o real e o imaginário,”²⁵ ou melhor, que *produz* um real que, apesar de toda sua precariedade, encontra sua força (sua realidade) nos instrumentos mítico-rituais que atuam em prol de um “princípio de realidade” que, ao contrário do nosso, se funda na conjunção entre os termos vivos/mortos.

Dessa maneira, “é no plano do simbólico que se põe fim a esse código da disjunção e aos termos separados. *É a utopia que leva ao fim as tópicos da alma e do corpo, do homem e da natureza, do real e do não-real, do nascimento e da morte.* [E se] na operação simbólica,

²⁴ Cf. Introdução de nosso trabalho, tanto em referência à análise de Foucault e de Veyne, quanto à proposta da História das Religiões.

²⁵ BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 181.

os dois termos perdem seu princípio de realidade, [...] [ele] nunca deixa de ser o *imaginário* do outro termo [...]. O evento real da morte refere-se [assim] ao imaginário. Onde esse imaginário cria uma desordem simbólica, a iniciação restabelece a ordem simbólica.”²⁶

É assim que, como destaca Balandier, “o imaginário, os símbolos, o rito, imprimem sua marca aos lugares, organizando uma topologia em que se opõem o ordinário e o extraordinário, o normal e o anormal ou o monstruoso, o espaço humanizado e o alhures no qual o homem se encontra em perigo, presa do ignoto [...]. É a oposição entre a selva e a aldeia ou, mais exatamente, entre o externo e o interno [...]. Esta tipologia imaginária não se reduz, todavia, a uma representação dualística da espacialidade: os dois universos têm limites indeterminados; margens mal definidas os separam; de um para o outro restam abertas algumas passagens limiaries a serem ultrapassadas cumprindo determinadas provas.” Para que isto seja possível, “a desordem, o caos não somente são colocados no espaço, mas também personificados.” E, finalmente, essas figuras acabam ocupando – em oposição à sua função (reconhecida) e com sua condição real – a periferia do sistema de representações coletivas dominantes. Tratar-se-ia, segundo o autor, de uma contradição que desvenda como esses instrumentos culturais representam, ao mesmo tempo, “os instrumentos da ordem e os agentes potenciais da desordem.”²⁷

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 182-83.

²⁷ BALANDIER, George. *Il disordine: elogio del movimento*. Bari: Dedalo, 1991, p. 123-28. [Sem referência ao original francês]. [“L’immaginario, i simboli, il rito imprimono il loro marchio ai luoghi, organizzando una topologia in cui vengono opposti l’ordinario e lo straordinario, il normale e l’anormale o il mostruoso, lo spazio umanizzato e l’altrove in cui l’uomo si trova in pericolo, preda dell’ignoto. (...) È l’opposizione fra la selva e il villaggio o, più esattamente, fra l’esterno e l’interno (...). Questa tipologia immaginaria non si riduce tuttavia ad una rappresentazione dualistica della spazialità: i due universi hanno limiti incerti; margini mal definiti li separano; dall’uno verso l’altro restano aperti dei passaggi, soglie da varcare compiendo delle prove (...). Il disordine, il caos non vengono solo collocati nello spazio, ma anche personificati. (...) (Questi

Essas colocações e tudo quanto vimos ao longo de nosso trabalho manifestam claramente o fato de que, se a alteridade não é uma característica ontológica, ela não existe de forma absoluta. Essa alteridade surge em relação a um ponto de referência que se constitui como parâmetro, o qual funda, através da alteridade, uma hierarquia de saberes, que tanto oculta quanto sustenta uma hierarquia de poderes. Isso significa que, quando – e só quando – for pensada enquanto alteridade absoluta, ela funcionará como suporte de uma legitimação do domínio.

Ora, se pensada em termos relacionais – quer internamente, quer em relação ao externo e ao Ocidente – na sua necessidade de restabelecer a ordem simbólica através de uma troca recíproca que permite ao grupo que tudo, cada evento “real” (natural), possa passar para a jurisdição do grupo, da mesma maneira que a proibição do incesto e a iniciação, a ritualidade da prática antropofágica demonstra o quanto – como já foi evidenciado no capítulo anterior –, de fato, os “selvagens” canibais “não pretendem de modo algum viver em estado de natureza, ou de acordo com seu desejo; eles pretendem simplesmente, por meio do canibalismo, *viver em sociedade*.”²⁸

Não reconhecer esse aspecto significa perpetuar uma concepção ontológica da alteridade que a constitui como totalmente excluída da humanidade, isto é, totalmente identificada com uma ferocidade que, nesse caso sim, é definida através da “visão de uma radical negatividade (na qual) a linguagem dos outros é percebida como uma não linguagem, como ruído ou, que é o mesmo, como silêncio.” Um silêncio que funda o solilóquio, o monólogo “no qual o homem ocidental [...] falou dos outros como se os tivesse ouvido, enquanto se limitou a projetar sobre eles, deformados até se tornarem irreconhecíveis, os

strumenti culturali rappresentano allo stesso tempo) gli strumenti dell'ordine e gli agenti potenziali del disordine.”].

²⁸ BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 187.

próprios tratos, as próprias fobias, os próprios desejos, as próprias elaborações fantasmagóricas.”²⁹

E uma tal concepção ontológica pode até mesmo ocultar-se atrás de intrigantes/instigantes tentativas de releitura/interpretação da (e que se propõem a problematizar a) própria Antropologia.³⁰

* * * *

O que emerge, em realidade, deste trabalho é um certo, característico e forte, sabor antropofágico do saber antropológico. E é de extremo interesse – no que diz respeito a essa relação – a comum etimologia latina (da raiz *sap*) do verbo (saber) e do substantivo (sabor). A ligação entre sensação e etiqueta lingüística evoca, de

²⁹ LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. L'altro nell'esperienza antropologica. In: FABIETTI, Ugo. *Il sapere dell'antropologia*, op. cit., p. 150-51. [“Visione di radicale negatività (nella quale) il linguaggio degli altri viene recepito come un non linguaggio, come rumore o, che è lo stesso, come silenzio. (...) in cui l'uomo occidentale (...) ha parlato degli altri come se li avesse ascoltati, mentre si era limitato a proiettare su di loro, deformati sino ad essere irrecognoscibili, i propri tratti, le proprie fobie, i propri desideri, le proprie elaborazioni fantasmatiche.”].

³⁰ É nessa perspectiva que, analisando a cultura ocidental em seu constituir-se através deste apetite antropofágico (que se alimenta do outro na medida em que fala acerca deste outro) são pelo menos curiosas e intrigantes – não fosse o fato de que, encontrando-se no domínio da Filosofia, escaparem, de fato, de nossa perspectiva historicista – as observações de Francesco Remotti, em seu ensaio *Antropologia, eros e modernità* [*Il sapere dell'antropologia*, op. cit., p. 41-55], a respeito da relação entre o Eros (platônico) e a Antropologia (moderna). Se de fato, para o Simpósio, de Platão, Eros – enquanto brômio, desejo – é filho de Penia – que representa uma carência, uma pobreza – e de Poros – que significa a ‘passagem através’, o ‘expediente para adquirir’ –, por outro lado, a pesquisa antropológica brota de um desejo de alteridade (de saber e de conhecê-la), fundado numa penia, que é um perceber uma “falta de humanidade”. Assim “a pesquisa antropológica, antes de produzir um saber sobre o ‘outro’, denuncia uma profunda, inquietante carência do ‘nós’”. Entretanto, Eros é também filho de Poros que é um caçador habilidoso, audaz, astuto... e, por isso, os antropólogos compartilham, de alguma forma, das habilidades dos caçadores, com os quais nosso autor vê outras intrigantes semelhanças. A analogia, vale a pena repetir, é intrigante, porém, longe de nossa abordagem de estudo.

fato, um saber que se configura como lembrar; nós diríamos, hoje, um saber que se caracteriza, até em termos de sensações, como uma lembrança proustiana, mas que, já em Marcial, em um seu famoso ditado, configura o saber como um *sapere*: “*hominem pagina sapit*”.

E se no verbo saber se oculta a sua significativa configuração de “verbo de sensação”, a prática antropofágica torna-se tanto mais curiosa na medida em que oculta o próprio canibalismo – metafórico sim, mas não menos culturalmente saboroso e importante para o saber ocidental –, pois fala sobre um canibalismo (real, “concretamente saboroso”), paralelamente ao fato de que impõe um discurso sobre o “outro” que, ao mesmo tempo, é silenciado. Ao célebre mote lévi-straussiano: “fechado em baixo, aberto no alto”, é possível propormos um paralelo “de fora para dentro” (uma antropofagia efetiva), que se alterna a um “de dentro para fora” (uma antropofagia metafórica), contraposição em que, todavia, emerge a força de uma economia com seus predicados no interior do espaço do discurso que, através de sua função (para o Ocidente) de traduzir uma diferença, cria essa mesma diferença para, através dela, alimentar a própria identidade.

Ora, se a Antropologia não transformar cada *phainómenon* em *genómenon*, como diria Pettazzoni, se ela não partir da historicidade dos fatos que estuda – além de sua própria historicidade – para nela (e através dela) encontrar suas raízes e seus limites – que, uma vez conscientes, possam transformá-la em suas potencialidades –, ela corre o risco de perder de vista que, de fato, foi a nossa cultura (ocidental) que alargou a definição de “Humano” para além dos confins/limites necessariamente restritos das culturas particulares para encaminhar-se verso o reconhecimento da “Cultura” como patrimônio comum de uma humanidade que somente a tradição historiográfica ocidental poderia produzir. E se, num primeiro momento, esse “Humano” assumiu o valor de lei moral e, ao mesmo tempo, de princípio de exclusão (o “inumano”), hoje o debate entre História e Antropologia começa a despertar a consciência de que não é mais possível operar através

de tais julgamentos de valor, mas que os limites e a possibilidade de “compreender”, de alguma forma, o outro, são determinados por aquilo que se constitui como a herança cultural do percurso histórico propriamente ocidental: a possibilidade de constituir uma *comparação de processos históricos*³¹ que permita evidenciar as concretas, irrepetíveis soluções criativas de cada cultura.

Ou a Antropologia começa a trabalhar nos limites e nas possibilidades em termos relacionais que a consciência dessa herança cultural lhe abriu ou, se escolher continuar suas análises em termos de “figuras categoriais”, o sabor antropofágico do saber antropológico contradirá uma etiqueta alimentar e uma prática ritual que se funda, como sistema semântico (e, como tal, produtor de códigos), não através do(s) alimento(s) como valor (objetivo) absoluto, mas na *relação* que se determina, cultural e historicamente, entre as várias *manières de table*.

Dessa maneira, se a desumanidade dos outros foi, em certos tempos e em certas situações (como temos visto), o alimento de mais alto valor protéico de que a Antropologia se alimentou e, se para os antropófagos tupinambá matar e devorar o inimigo significava constituir a, mesmo assim, lábil unidade da aldeia e então fazer dos jovens pessoas completas (iniciadas), o *telos* da cultura antropológica continuará a se configurar como uma assimilação da humanidade diferente, que pode se constituir mais como obstáculo, do que como uma “compreensão” à própria *possibilidade* da alteridade.

E se “as ‘figuras’ categoriais da antropologia religiosa têm a mesma função que a idolatria tinha para os missionários do século XVI: [isto é] classifica, ordena, dá sentido, fixa hierarquias de valores, servindo-se da linguagem potente e reificante da representação referencial e eliminando a arbitrariedade cultural e histórico-aculturativa

³¹ Que, como já vimos anteriormente, encontra a fundação de sua possibilidade no percurso histórico humanista-renascentista.

de sua construção,”³² no entanto, não se justifica o desinteresse pela natureza e pelo valor contextualmente relacional de significantes que, tomados como categorias (ou a fim de representar o implícito religioso ou para transformá-lo em ‘universal’ antropológico) acabam operando semiologicamente como os ídolos.

Se, portanto, como demonstrou de forma exemplar a leitura humanista do Novo Mundo operada pelo jesuíta Acosta, o *libero arbitrio* – que permite abrir um espaço fundamental para a alteridade no contexto cultural ocidental – deve encontrar seu fundamento em uma estrutura moral universal que se constitui como natural na medida em que é garantida pelo “sobrenatural”, parece evidenciar-se o fato de que a etnografia, enquanto história das diferenças, “é funcional a uma filosofia das igualdades antropológicas [...]. O jogo comparativo, em nível planetário, das igualdades e das diferenças começa [...] em termos religiosos e ‘missionológicos’: os teóricos como Acosta são os primeiros antropólogos, os missionários de campo são os primeiros etnólogos.”³³

São eles que estabelecem uma cumplicidade, tanto neste como no caso tupi, uma ressemantização dos significados e das relações entre vítima e capturador nas quais a projeção ocidental do desejo de “ocidentalização” da primeira vai ao encontro da necessidade de assimilação do segundo num processo digestivo que, através do estudo, do desmembramento e, então, da transformação da cultura “caçada”

³² GASBARRO, Nicola. Il Linguaggio dell’Idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva, op. cit., p. 191. [“Le ‘figure’ categoriali dell’antropologia religiosa hanno la stessa funzione che l’idolatria aveva per i missionari del XVI secolo: classificano, ordinano, danno senso, fissano gerarchie di valori, servendosi del linguaggio potente e reificante della rappresentazione referenziale ed eliminando l’arbitrarietà culturale e storico-acculturativa della propria costruzione (...).”].

³³ Idem, ibidem, (nota de rodapé de) p. 202. [“É funzionale ad una filosofia delle uguaglianze antropologiche (...). Il gioco comparativo a livello planetario delle uguaglianze e delle differenze comincia (...) in termini religiosi e missionologici: i teorici come Acosta sono i primi antropologi, i missionari sul campo sono i primi etnologi (...).”].

e “reduzida”, torna humano o desumano; torna igual o diferente; torna ocidental o primitivo: caminho que garante a possibilidade de uma radical problematização e transformação da Antropologia que pode, finalmente, retornar, depois de sua viagem iniciática, à História.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
(Ingredientes)

FONTES DE REFERÊNCIA

ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. port. de S. Milliet. São Paulo: EDUSP, 1975 [Sem referência ao original francês.].

A CARTA de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil. Sílvio Castro (Org.), 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

ANCHIETA, Pe. José de. *O Auto de São Lourenço*. Aldeia de São Lourenço (Niterói), 10 de agosto de 1587; In: *Teatro de Anchieta*. Obras Completas, v. III. Trad., introdução e notas do Pe. Armando Cardoso S. J. São Paulo: Loyola, 1977.

ANGHIERA, Pietro Martire d'. *De Orbe Novo*. 1. ed. completa. Alcalá, 1531; *apud*: Temistocle Celotti (Org.), *Mondo Nuovo*. Milão, 1930.

BENZONI, Girolamo "Milanese". *La historia del Mondo Nuovo*. Veneza (1565); 1572 (2. ed.), Milão: Giordano Editore, 1965.

BOTERO, Giovanni. *Le "Relazioni universali" di Giovanni Botero Benese, divise in quattro parti, con le figure & due copiosissime tavole. Novamente ristampate, e corrette*. Venetia, (apresso) Agostino Angelieri. MDCVIII. Con licenza de' Superiori.

CARDANO, Girolamo. *De rerum varietate, libri XVII*. Basileae, per Henrichum Petri, 1557, lib. XVII.

CARDIM, Fernão. Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias. In: *Tratados da terra e gente do Brasil* (1618). Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980

CHARLEVOIX, Pierre François Xavier. *Histoire et description de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*. Paris, 1774.

COLOMBO, Cristoforo. *Il giornale di bordo di Cristoforo Colombo*. Milão, 1960.

CORTÉS, Hernán. *La preclara narratione di Ferdinando Cortese della Nuova Ispagna del mare oceano al sacratissimo, & invinctissimo Carlo di romani imperatore*. Venetia 1524, c. 23 r-v.

ERASMO DE ROTTERDAM. *Convivium religiosum* (1522). In: Chomarat *Oeuvres choisies*. J. (Org.), Paris: Gallimard, 1991.

GARZONI, Tommaso. *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*. Veneza, G.B. Somasco, 1587.

HERÓDOTO. *História*. Intr. e Trad. de M. G. Kury. 2. ed. Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1988.

_____. *Le nove muse di Erodoto Alicarnaseo*. Trad. e ilustr. de Andrea Mustoxidi Corcirese, Milão, 1820, tomo I.

LAFITAU, Joseph-François. *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris, 1724.

LAS CASAS, Bartolomé De. *História de las Índias* (1552-1561). México, 1951. 3 v.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait dans la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). Paris: Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 v. [Trad. port. de S. Milliet. São Paulo: EDUSP, 1980.].

LESCARBOT, Marc. *Histoire de la Nouvelle-France*. Paris, 1609.

MENOCHIO, G. S. *Stuore...*, (per) Stefano Monti, Veneza, 1724. Tomo II.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais*. (1580), Paris: Gallimard, 1950. [Trad. port. de S. Milliet. Brasília: Ed. Universidade de Brasília/Hucitec, 1987].

MONTEIRO, Jácome. *Relação da província do Brasil*. (1610). In: Serafim Leite (Org.). *História da Cia. de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949. v. VIII, p. 393-425.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, *Lettres persanes*. In: *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard Tomo I.

_____. *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1750)*. Turim, 1943. [Sem referência ao original francês.].

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. São Paulo: EDUSP, 1988.

FONTES DE REFERÊNCIA

PINELO, Antonio de Leon. *El paraíso en el Nuevo Mundo*. (1650-1655); ed. de 1943 2 v. In: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1969.

POLO, Marco. *Milione*. ou (cf. o texto francês) *Le divisament dou monde*. [Outras vezes adquire o título mais fabuloso de *Livre des merveilles*. Consultado na edição Milão: Mondadori, 1982.].

RAMUSIO, Giovanni Battista. *Navigazioni et viaggi*. Veneza, Giunti, (1563-1606) 3 v.; [Reimpressão anastática, Amsterdam, 1970-71.].

ROSÁRIO, Antonio do. *Frutas do Brasil*. Lisboa, 1702. In: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1969.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: EDUSP, (1938) 1971.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil (1557)*. São Paulo: EDUSP, 1974. [Sem referência ao original.]

THEVET de Angoulême, André. *Les singularitez de la France antarctique (1558)*. Paris: Maisonneuve & Cie, 1878. [Trad. port. de E. Amado. São Paulo: EDUSP, 1978.].

_____. *La cosmographie universelle (1575)*. Citado por Léry, op. cit.

_____. Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe. siècle, In: *Le Brésil et les brésiliens*. Paris, 1953.

_____. Histoire d'André Thèvet, angoumoisain, cosmographe du Roy, de deux voyages par lui faits aux Indes australes et occidentales, In: *Le Brésil et les brésiliens*. Paris 1953. [Trad. port. de S. Milliet. São Paulo: EDUSP, 1980].

VESPUCCI, Amerigo. *Il mondo nuovo di Amerigo Vespucci*. POZZI, M. (Org.). Milão: Serra e Riva, 1984.

_____. *Lettera di Amerigo Vespucci, delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*. [Impressão sem data e sem nome do lugar e da tipografia. Dela são conhecidas três cópias manuscritas, uma das quais no Código Riccardiano 1910, que contém, também, as três cartas para Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, e cinco ou seis cópias da primeira impressão]. Cf. VESPUCCI, Amerigo *Lettere di viaggio*. FORMISANO, Luciano (Org.). Milão: Mondadori, 1985.

VICO, Giambattista. *La Scienza Nuova (1744)*. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1977.

OUTRAS FONTES

AQUINO, Tommaso d'. *Suma theologica*. I, q. 102, art. 3. [Trad. It.: Bolonha: ESD, 1984 (v.) VI. Trad. port. São Paulo: Gráfica Siqueira, 1954.].

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1148b 19-24.

_____. *Política*. 1253 a 25-29.

BODIN, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, (1566)

_____. *Six livres de la République*, (1576).

_____. *Démonomarie des sorciers*, (1580).

_____. *Colloquium heptaplomeres*, (1593).

FICINO, Marsilio. *De sanitate tuenda*.

HESÍODO. *Teogonia*.

HOBBS. *Leviathan*.

HOMERO. *Ilíada*.

HONORII AUGUSTODUNENSIS. *De imagine mundi* 1 .9, *Patrologia latina* 172, cl. 123.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae*.

MORE, Thomas. *Utopia*.

MURATORI, Ludovico Antonio. *Il cristianesimo felice nelle missioni della compagnia di Gesù nel Paraguay*. 1743.

OVÍDIO. *Metamorfosi*. [Trad. it. de E. Oddone, Milão, Bompiani, 1988.].

PAOLO DIACONO. *Historia langobardorum*.

PLATÃO. Simposio. In: *Dialoghi filosofici*. G. Gambiano (Org.). Turim: UTET, v. II, 1981.

PLÍNIO. *Naturalis historia*.

POMPONIO MELA. *De situ orbis*.

PORFIRIO. *Tratado da abstinência*.

RABANO MOURO. *De universo*.

ROUSSEAU. *Émile*.

SANTO AGOSTINO. *De civitate Dei*.

SOLINO. *Collectanea rerum memorabilium*.

TACITUS, Publius Cornelius. *De origine et situ germanorum*.

TERTULLIANO, *Apologetica XLVII et contra Marcion*.

VIRGÍLIO. *Eneida*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFFERGAN, F. *Esotismo e alterità: saggio sui fondamenti di una critica antropologica*. Milão: Mursia, 1991.

AGNOLIN, Adone. O sonho indiano: uma metáfora iniciática na literatura de viagem dos séculos XV e XVI. In: *Imaginário – Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória* –, São Paulo: Discurso Editorial, n. 3 – (*Natureza*), p. 181-201. 1996.

_____. A razão Tênu de Montaigne. In: M. de Montaigne, *Ensaio*, vol. I, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. XXI-XXXIII.

_____. Política barroca: a arte da dissimulação. In: *Arte Sacra Colonial: Barroco Memória Viva*, Percival Tirapeli. (Org.) São Paulo, UNESP, 2001, p. 168-79.

ARCAND, Bernard. *Le jaguar et le tamanoir*. Toronto: Éditions du Boréal, 1991. [Trad. it. de C. Béguin. Milão, Garzanti, 1995].

ARENS, William. *The man-eating myth: anthropology & anthropophagy*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1979. [Trad. it. de Stella Accatino. Turim: Boringhieri, 1980].

ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (Org.) *Histoire de la vie privée*. – III. De la Renaissance aux Lumières. Paris, Seuil, 1986. [Trad. port. de H. Feist. 5. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1995].

AUGÉ, Marc. *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*. Paris, Fayard, 1994. [Trad. it. de A. Soldati. Milão, Anabasi, 1995]. Autores vários. *En marge: l'Occident et ses "autres"*, Paris: Aubier Montaigne, 1978.

BALANDIER, George. *Il disordine: elogio del movimento*. [Sem referência ao original francês]. Bari: Dedalo, 1991.

BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957. [Trad. port. de Rita Buongiorno e P. de Souza. 5. ed., São Paulo: Difel, 1982.].

_____. Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine. *Annales*, XVI, 1961.

_____. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971. [Trad. port. de M. Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1990.].

BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976. [Trad. port. de Maria Stela Gonçalves e A. U. Sobral. São Paulo: Loyola, 1996.].

BERNARD, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988. [Trad. espanhola de Diana Sánchez F. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.].

BETTINI, Maurizio (Org.). *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*. Roma/Bari: Laterza, 1992.

BONNASSIE, Pierre. Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'occident du haut Moyen Age. In: *Annales ESC*, n. 5, sept.-oct. 1989.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

_____. *O poder simbólico*. [Sem referência ao original francês]. Trad. port. de F. Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. [Sem referência ao original francês]. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Ateneo, 1966.

_____. Religione micenea: osservazioni metodologiche. In: *Congresso Internazionale di Micenologia, 1^o – Atti e Memorie*. Roma, 27 set. – 03 ott. 1967, 1967, p. 44-54.

_____. *Paides e parthenoi*. Roma: Ateneo, 1969. [Reimpressão de 1981].

_____. *Storia delle religioni: perché?*. Nápoles: Liguori, 1979.

BRESCIANI, Edda. Nourritures et boissons de l'Égypte ancienne. *Apud*: FLANDRIN, Jean-Louis et MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURKE, Peter. *Vico*. [Sem ref. ao original inglês, de 1985]. Trad. port. de R. L. Ferreira. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. *The fortunes of the courtier: the european reception of Castiglione's Cortegiano*. Londres, Polity Press & Blackwell, 1995. [Trad. port. de A. Hattmher. São Paulo: UNESP, 1997.].

BURKERT, Walter. *Homo Necans: interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin-Nova Iorque, 1972.

_____. *Sacrificio-sacrilégio: il 'trickster' fondatore*. In: GROTTANELLI e PARISE (orgs.), *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma/Bari: Laterza, 1988.

CAMPORESI, Piero. *Il pane selvaggio*. Bolonha, Il Mulino, 1980.

_____. *Il brodo indiano*. Milão: Garzanti, 1990.

_____. *Le officine dei sensi*. 2. ed. Milão: Garzanti, 1991.

CÂNDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

CANETTI, Elias. *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen Verlag GmbH, 1960. [Trad. port. de S. Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995].

CARDONA, Giorgio Raimondo. *La foresta di piume: manuale di etnoscienza*. Roma/Bari: Laterza, 1995.

CARDOSO de OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.) *Vingança e temporalidade: os tupinambás*. Trabalho apresentado no Simpósio *Etnohistoria del Amazonas*, Congresso Internacional de Americanistas, 45°. Bogotá, 01-07 de julho de 1985; publicado no *Anuário Antropológico/85*, Tempo Brasileiro, 1986, p. 56-78.

_____. (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, FAPESP, 1993.

CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. [Trad. port. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.].

_____. *La fable mystique: XVIe. – XVIIe. siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *L'invention du quotidien – 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990. [Trad. port. de E. F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.].

_____. *La culture au pluriel*. Paris: Seuil, 1993. [Trad. port. de E. A. Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995.].

_____. [em colaboração com L. Giard e P. Mayol (Org.)]. *L'invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard, 1994. [Trad. port. de E. F. Alves e Lúcia E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1996.].

CHABOD, Federico. *Scritti sul Rinascimento*. Turim: Einaudi, [1. ed.: Roma 1934].

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. port. de M. Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990. [Sem ref. ao original francês, de 1982.].

CHATELET, Noëlle. *Le corps à corps culinaire*. Paris: Seuil, 1977.

CHAUNU, Pierre. Prefácio à obra de: LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.

CHINARD, Gilbert. *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe. siècle*. Paris: Hachette, 1911.

CIORANESCU, Alexandre. Apresentação às *Oeuvres* de Cristoforo Colombo. Paris: Gallimard, 1961.

CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil, 1975. [Trad. port. de R. J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.].

CLASTRES, Pierre. *Chronique des indiens guayakí*. Paris: Plon, 1972. [Trad. port. de Tânia S. Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.].

_____. *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Éditions de Minuit, 1974. [Trad. port. de T. Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.].

_____. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris, 1980.

CLEMENTE, Pietro; DEI, Fabio. I fabbricanti di alieni: sul problema della descrizione in Antropologia. In: FABIETTI, Ugo (Org.). *Il sapere dell'antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milão: Mursia, 1993.

COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens tupi-guarani*. Paris: PUF, 1992.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COPET-ROUGIER, Elisabeth. L'altro, l'altro dell'altro e l'altro da sé: rappresentazioni della stregoneria, del cannibalismo e dell'incesto. In: BETTINI Maurizio (Org.), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*. Roma/Bari: Laterza, 1992.

DELUMEAU, Jean. *La peur en occident (XIVe.-XVIIIe. siècles): une cité assiégée*. Paris: Fayard, 1978. [Trad. port. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Schwarcz, 1993.].

DELUMEAU, Jean. *Une histoire du paradis: Le jardin des délices*. Paris: Fayard, 1992 [Trad. Port.: *Uma História do Paraíso: o jardim das delícias*, Lisboa: Terramar, s/d].

DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Einaudi, 1948. [Citada na edição: Turim: Boringhieri, (1973) 1986].

_____. *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Turim: Boringhieri (1958) 1975.

_____. *Furore, simbolo, valore*. Milão: (Il Saggiatore, 1962), Feltrinelli, 1980.

_____. (organizador). *Magia e civiltà*. Milão: Garzanti (1962) 1976. [Antologia crítica de textos comentados por E. de Martino].

_____. *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Turim: Einaudi, 1977. [Edição póstuma, organizada por C. Gallini].

DETIENNE, Marcel. *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*. Paris 1972.

_____. (Org.). *Il mito: guida storica e critica*. Roma/Bari: Laterza, (1975) 1994.

_____. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1977. [Trad. it de M. De Nonno. Roma/Bari: Laterza, 1987.].

_____. *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. (em colaboração com J.-P. Vernant) Paris 1979. [Trad. it.: Turim: Einaudi, 1982.].

_____. (em colaboração com SISSA, Giulia) *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris: Hachette, 1989. [Trad. port. de Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.].

DORNSTREICH, Mark O.; MORREN, George E. B. Does New Guinea cannibalism have nutritional value? In: *Human Ecology*. v. 2, n. 1, 1974.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966. [Trad. port. de Mônica S. L. de Barros e Zilda Z. Pinto. São Paulo: Perspectiva, 1976.].

_____. *I simboli naturali*. Turim: Einaudi, (1970) 1979. [Sem referência ao original inglês.].

_____. Les structures du culinaire. In: *La Nourriture, Communications*, n. 31, Seuil, 1979.

_____. Il n'y a pas de don gratuit: introduction à la traduction anglaise de l'Essai sur le don. In: *Revue du MAUSS*, n. 4, p. 99-115, 1989.

DUBY, Georges e ARIÈS, Philippe (Org.) *Histoire de la vie privée*. – III. De la Renaissance aux Lumières, Paris: Seuil, 1986. [Trad. port. de H. Feist. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995].

DUPONT, Florence. Un simile che la guerra 'giusta' rende 'altro': lo straniero (hostis) nella Roma arcaica. In: BETTINI Maurizio (Org.), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*. Roma/Bari: Laterza, 1992.

_____. Grammaire de l'Alimentation et des Repas Romains. *Apud*: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996.

DURKHEIM Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1^a ed. 1912.

_____. (Em colaboração com MAUSS Marcel) Algumas formas primitivas de classificação. *L'année sociologique*, 1901-1902. [Citado por Durkheim/Mauss. *Sociologia e Antropologia*. Trad. it. de E. Navarra. Roma: Newton Compton, 1976, p. 72-140.].

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa, Livros do Brasil. [Sem data e sem referência ao original francês.].

_____. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1949. [Trad. port. de F. Tomas e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993].

ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia, Haus zum Falken, 1939. v. 1. [Trad. port. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, (1990) 1994.].

EVANS-PRITCHARD. *Nuer Religion*. Oxford, 1956.

FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes it object*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FABIETTI, Ugo (Org.). Relativismo e ragione antropologica. In: FABIETTI, Ugo. *La costruzione della giovinezza e altri saggi di antropologia*. Milão: Guerini & Associati, 1992.

_____. *Il sapere dell'antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milão: Mursia, 1993.

_____. Tempo e modello in antropologia. *Apud*: FABIETTI, Ugo (Org.). *Il sapere dell'antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milão: Mursia, 1993.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe. siècle: la religion de Rabelais*. Paris (1942) 1988. [Trad. Trad. Port.: *O Problema da Descrença no século XVI: a religião de Rabelais*, Lisboa: Editorial Início, s/d].

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambá*. (1. ed. 1948), São Paulo/Brasília: Huicitec/UnB, 1989.

_____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira, (1952) 1970.

FISCHLER, Claude. *L'honnivore, le goût, la cuisine et les corps*. Paris: Odile Jacob, "Points", 1990.

_____. La "macdonaldisation" des mœurs. In: FLANDRIN, J.-L. e MONTANARI, M., *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996.

FLANDRIN, Jean-Louis. La diversité des goûts et des pratiques alimentaires en Europe du XVIe. au XVIIIe. siècle. In: *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, jan.-mar. 1983.

_____. Le goût et la nécessité. Sur l'usage des graisses dans les cuisines d'Europe occidentale (XIVe.-XVIIIe siècle), In: *Annales ESC*, mar.-abr. 1983. [Trad. it.: Milão: Il Saggiatore, 1994.].

_____. A distinção pelo gosto. In: *Histoire de la vie privée*. III. – De la Renaissance aux Lumières, Philippe Ariès e Georges Duby (orgs.), Paris: Seuil, 1986. [Trad. port. de H. Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 267-309.].

_____. *Chronique de Platine: pour une gastronomie historique*. Paris: Odile Jacob, 1992.

_____. Alimentation et christianisme. In: *Dossier: Religions et Alimentation*. *Nervure, Jornal de Psychiatrie*, t. VIII, n. 6, set. de 1995.

_____. (em colaboração com MONTANARI, Massimo) *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996. [Trad. port.: *História da Alimentação*, sob a direção de Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari, São Paulo: Estação Liberdade, 1998].

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1967. [Trad. port. de Salma T. Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981.].

FRAZER, James Georges. Vocábulo "Totemism". In: *Encyclopaedia Britannica*, 1886. *Totemism*, Edimburgo, 1887. *Totemism and exogamy*, Londres 1910. 4 v.

GASBARRO, Nicola. Religione e Civiltà. In: *Storia, antropologia e scienza del linguaggio*. v. III, p. 125-170, Roma 1988.

_____. 1492: "... apparve la terra". Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese, Giuffrè, 1992.

_____. Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 62, n.s. XX, n. 1/2, p. 189-221, 1996.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. Nova Iorque: Basic Books, 1973. [Trad. port.: Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.].

_____. *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. Nova Iorque, Basic Books, 1983.

_____. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1988. [Trad. it.: Bolonha: Il Mulino, 1990.].

GENNEP, Arnold Van. *Les rites de passage*. Paris: Émile Nourry, 1909. [Trad. it: Turim, Boringhieri, 1981.].

GERBI Antonello. *La disputa del Nuovo Mondo: storia di una polemica, 1750-1900*. Milão/Nápoles 1955. [Trad. port. – da nova edição de 1996, organizada por Alessandro Gerbi – de B. Joffily, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.].

GIARD, Luce. Faire-la-cuisine. *Apud*: CERTEAU, M. de, GIARD, L. e MAYOL, P. (Orgs.), *L'invention du quotidien: 2. Habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard, 1994. [Trad. port. de E. F. Alves e Lúcia E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1996.].

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Trad. port. de A. Narino. Lisboa, Difel, 1991. [Sem referência à edição italiana de 1989.].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1972. [Trad. port. de Martha Conceição Gambini. São Paulo/Rio de Janeiro: UNESP/Paz e Terra, 1990].

GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. Trad. de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Schwarcz, 1992. [Sem referência ao original.].

GIUSTI, Sonia. *Messianesimo in Toscana nella seconda metà dell'800*. Cassino, Garigliano, 1979.

GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il Nuovo Mondo*. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1976.

GODBOUT, Jacques T. *L'Esprit du don*. Paris/Montréal, La Découverte/Boréal, 1992. [Trad. it. de A. Salsano. Turim: Boringhieri, 1993.].

GOLDMAN, Márcio. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho, 1994.

GREENBLATT, Stephen. *Marvelous possessions*. Oxford: Oxford University Press, 1991. [Trad. port. de G. C. Cardoso de Souza. São Paulo: EDUSP, 1996.].

GRIECO, A. *Classes sociales, nourriture et imaginaire alimentaire en Italie (XVIe.-XVe. siècle)*. EHESS, Paris, 1987. [Tese datilografada].

GROTTANELLI, Cristiano. Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico. *Apud*: GROTTANELLI e PARISE (Orgs.). *Sacrificio e Società nel Mondo Antico*. Roma/Bari: Laterza, 1988.

GRUZINSKI, Serge. (em colaboração com BERNAND, Carmen) *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988. [Trad. espanhola de Diana Sánchez F. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.].

_____. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *La guerre des images: de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*. Paris: Fayard, 1990. [Trad. espanhola de J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.].

HARNER, M. The ecological basis for aztec sacrifice. In: *American Ethnologist*, v. 4, p. 117-35, 1977.

HARRIS, Marvin. *Cannibals and king: the origins of culture*. Nova Iorque, 1977. [Trad. port. de Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: edições 70, 1990.].

_____. *Good to eat: riddles of food and culture*. Nova Iorque, 1985. [Trad. it. de P. Arlorio. Turim: Einaudi, 1990.].

HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980. [Trad. Port.: *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte: UFMG, 1999].

HAVELOCK, Eric A. *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*. Princeton, Princeton University Press, 1982. [Trad. port. de O. J. Serra. São Paulo: Edit. da UNESP/Paz e Terra, 1994.].

HÉMARDINQUER, J.-J. *Pour une histoire de l'alimentation*. Paris: Armand Colin, 1970.

HENNING, Richard. *Terrae incognitae*. Leiden, 1936-1938. v. IV. *Apud: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1969.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1969.

_____. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, (1956) 1994.

HOORNAERT, Eduardo. *História da igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977. Tomo 2.

HUBERT, H. e MAUSS, M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In: *L'Année sociologique*, [v.] II, 1899.

JENSEN, A. E. *Mythos und kult bei naturvölkern*. 2. ed. Wiesbaden, 1960.

KILANI, Mondher. Campo, narrazione, sapere nel discorso antropologico. *Apud: FABIETTI, Ugo (Org.). Il sapere dell'antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milão: Mursia, 1993.

KUHN, Tomas. *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*. Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1977.

LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les conquérants*. Paris: Seuil, 1991.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas Culturais. “América Américas” – *Revista Brasileira de História* –, São Paulo: ANPUH/Marco Zero, v. 11, n. 21 – set./fev. 1990-91.

LANDES, Ruth. *Ojibwa religion and the Midéwiwin*. Madison, 1968.

LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi – 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972.

LANTERNARI, Vittorio. L'acculturazione: problemi e teoria. In: *Antropologia e Imperialismo*. Turim: Einaudi, 1974.

_____. *La grande festa: vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*. 2. ed. Bari, 1976.

LAURIOUX, Bruno. Manger l'impur: animaux et interdits alimentaires durant le haut Moyen Âge. Colóquio “*Animal et Histoire*”. Toulouse, 14-16 maio de 1987. *Atas*, Tolouse, tomo I, p. 73-88, 1988.

LEACH, Edmund. Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse. *Apud*: LENNEBERG, E. H. (Org.). *New directions in the study of language*. Cambridge, Mass, 1964.

_____. *Culture and communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

_____. *Social anthropology*. 1982. [Trad. port. de M. C. Fontes. *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.].

LEITE, Serafim, SJ. (Organização). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954 (v. I, III) 1956 (v. II).

LE GOFF, Jacques. L'occidente medievale e l'oceano indiano: orizzonte onirico. In: *Mediterraneo e Oceano Indiano*, VI Colóquio Internacional de História Marítima. *Atas*. Florença, 1970. [Agora em:] *Tempo della chiesa e tempo del mercante*. Turim: Einaudi, 1977, p. 257-77. [Trad. it. de Mariolina Romano. Turim: Einaudi, 1977.].

_____. *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard, 1985. [Trad. port. de M. Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.].

LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994; Trad. Port.: Mary Lucy Murray Del Priore, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947. [Trad. port de M. Ferreira. São Paulo: Vozes, 1976.].

_____. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. *Apud*: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie* (1950). Paris: Presses Universitaires de France, 1985, p. 145-279. [Trad. port. de L. Puccinelli. São Paulo: Ed. Pedagógica Universitaria/EDUSP, 1974, v. I, p. 01-36.].

_____. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. [Trad. port. – revista pelo autor – de W. Martins. São Paulo: Anhembi, 1957.].

_____. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. [Trad. port. de M. C. da Costa e Souza e A. de Oliveira Aguiar. São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1970.].

_____. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. [Trad. port. de M. B. Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.].

_____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1964. [Trad. port. de C. S. Katz e E. Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.].

_____. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964. [Trad. port. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1991.].

_____. *Du miel aux cendres*. Paris: Plon, 1967.

_____. *L'origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968.

_____. *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971. [Trad. it.: Milão: Il Saggiatore, 1974.].

_____. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991. [Trad. port. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.].

LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. L'altro nell'esperienza antropologica. In: FABIETTI, Ugo. *Il sapere dell'antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milão: Mursia, 1993.

LOT-FALCK, E. *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris, 1953.

MAINGUENEAU, Dominique. *Nouvelles tendances en analyse du discours*. (1987). [Trad. port. de Freda Indursky. Campinas: Unicamp, 1993.].

_____. *Le contexte de l'oeuvre littéraire: énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunod, 1993. [Trad. port. de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.].

MALINOWSKI, Bronislaw. The kula: the circulating exchange of valuables in the archipelagoes of eastern new guinea. *Man*, 1920.

_____. *Argonauts of the Western Pacific*. Nova Iorque: Dutton, 1922.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

_____. Introdução. ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el azucar* 2. ed. La Habana, 1940.

MARANO, Lou. Windigo psychosis: the anatomy of an emic-etic confusion. *Current Anthropology* v. 23, n. 4, p. 385-412, 1982.

MARGOLIN, Jean-Claude, Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance. *Coloquio de Tours*, 1979. Atas. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

MAROUBY, Christian. *Utopie et primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*. Paris: Seuil, 1990.

MASSENZIO, Marcello. *Kurangara, una apocalisse australiana*. Roma, 1976.

_____. *Progetto mitico e opera umana: contributo allo studio dei millenarismi melanesiani*. Nápoles: Liguori, 1980.

_____. *Sacro e identità etnica: senso del mondo e linea di confine*. Milão: Franco Angeli, 1994.

MAUSS, Marcel. (Em colaboração com DURKHEIM, Émile). Algumas formas primitivas de classificação. *L'année sociologique*, 1901-1902. [Citado em Durkheim/Mauss, *Sociologia e antropologia*. Trad. it. de E. Navarra. Roma: Newton Compton, 1976, p. 72-140.].

_____. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-24)*. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, nova edição 1985, p. 145-279. [Trad. port. de A. F. Marques. Lisboa: edições 70, 1988].

MAZZOLENI, Gilberto. (Org.). *Same: 1) la dimensione remota*. Roma: Bulzoni, 1981, 2 v.

_____. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986. [Trad. port. de Liliana Laganà e Hylío Laganà Fernandes. São Paulo: EDUSP, 1992].

_____. *Maghi e messia del Brasile*. Roma: Bulzoni, 1993.

MELIÀ, Bartomeu. El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia*, v. 24, p. 01-24, 1981.

_____. (Em colaboração com ALMEIDA, Saul M. V. de; MURARO, V. Francisco). *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo. Fundação Missioneira de Ensino Superior – FUNDAMES, 1987.

MENGET, Patrick. Notas sobre as cabeças Mundurucu. *Apud*: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993, p. 311-21.

MENGUCCI, Rossella. I Popoli Iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell'Alto Medioevo. In: MAZZOLENI, Gilberto (Org.). *Same: 1) la dimensione remota*. Roma: Bulzoni, 1981, p. 17-141.

MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard, 1967. [Trad. it. de R. Vigevani. Milão: Il Saggiatore, 1971].

_____. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1928. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, v. XLV. [Trad. port. de E. Pinto. São Paulo: EDUSP, 1972].

MONACO, Emanuela. *Manitu e windigo: visione e antropofagia tra gli Algonchini*. Roma: Bulzoni, 1990.

MONTALBÁN, Manuel Vásquez, *Recetas inmorales*. (1988). [Trad. it. de Hado Lyria. Milão: Feltrinelli, 1996].

MONTANARI, Massimo. *L'alimentazione contadina nell'alto medioevo*. Nápoles: Liguori, 1979.

_____. *Alimentazione e cultura nel medioevo*. Roma/Bari: Laterza, 1988.

_____. Il gusto e l'abitudine. *La Gola*, Maio de 1991.

_____. *La fame e l'abbondanza: storia dell'alimentazione in Europa*. Roma/Bari: Laterza (1993) 1994.

_____. (Em colaboração com FLANDRIN, J.-L.) *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996. [Trad. port.: *História da Alimentação*, sob a direção de Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari, São Paulo: Estação Liberdade, 1998].

_____. Modèles alimentaires et identités culturelles. FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *Histoire de l'Alimentation*. Paris: Fayard, 1996.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MONTERO, Paula. A universalidade da Missão e a particularidade das culturas. *Apud*: MONTERO, Paula (Coord.). *Entre o Mito e a História: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MOULIN, Léo. *LEurope à table: introduction à une psychosociologie des pratiques alimentaires*. Paris/Bruxelles: Elsevier Sequoia, 1975.

MÜLLER, Max. *Lectures on the science of language*: Londres, 1861.

MURRAY, Margaret. *The god of the witches*. Nova Iorque, 1970.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apapocuva-Guarani. *Zeitschrift für Ethnologie*, n. XLVI, p. 287-405, 1914.

NUNES, José Horta. *Formação do leitor brasileiro: imaginário da leitura no Brasil Colonial*. Campinas: Edit. da Unicamp, 1994.

O' GORMAN, Edmund. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987.

_____. *Discurso e leitura*. Campinas: Cortez/Edit. da Unicamp, 1988.

_____. *Terra à vista: discurso do confronto – velho e novo mundo*. Campinas, Cortez/Edit. da Unicamp, 1990.

_____. *Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade*. Campinas: Edit. da Unicamp, 1991.

_____. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 3. ed. Campinas: Edit. da Unicamp, 1995.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. 2. ed. La Habana, 1940; [Inclui os ensaios *Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Dirección de Publicaciones, Universidad Central de Las Villas, 1963; citada na edição de Caracas (Venezuela) editora Ayacucho, (1978) 1987.].

OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. 1917. [Trad. port.: *O sagrado*. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.].

PARKER, Seymour. The witiiko psychosis in the context of Ojibwa personality and culture. In: *American Anthropologist*, n. 62, p. 603-23, 1960.

PARRINDER, G. *Witchcraft: european and african*. Londres, 1963.

PÊCHEUX, Michel. *Les vérités de la palice*. (1988). [Trad. port. de Eni Orlandi. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Edit. da Unicamp: 1988.].

PERLÈS, Catherine. Les stratégies alimentaires dans les temps préhistoriques. In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Alegres trópicos: Gonneville, Thevet e Léry. *Revista da USP*, Coordenadoria de Comunicação Social, São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 1, p. 84-93, mar./mai. 1989.

PETTAZZONI, Raffaele. *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Turim, 1957.

_____. Gli Ultimi Appunti. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 31, 1960.

PLEBANI, Tiziana. *Ciocolata: la bevanda degli dèi forestieri*. Veneza: Centro Internazionale della Grafica, 1991.

POMPA, Cristina. Il mito della “terra senza male”: aspetti del profetismo tupi-guaraní. *Apud*: POMPA, C.; MAZZOLENI, G.; SANTIEMMA, A. (Orgs.) *L'America rifondata: analisi di tre risposte indigene all'occidente*. Roma: La Goliardica, 1981, p. 09-120.

_____. O mito do mito da Terra Sem Mal: a literatura “clássica” sobre o profetismo tupi-guarani. [Artigo, apresentado em ocasião do Congresso do ANPUH, Belo Horizonte, Jul. 1997;]. Agora In: *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. São Paulo, EDUSC/ANPOCS, 2003.

POZZI, M. (Org.). *Il Mondo Nuovo di Amerigo Vespucci*. Milão: Serra e Riva, 1984.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. The comparative method in social anthropology: Huxley Memorial lecture for 1951, *Journal of The Royal Anthropological Institute* n. 81, 1952.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: EDUSP/FAPESP/Zahar Ed., 1996.

REMOTTI, Francesco. Dai Wanande agli antropologi: cibo, essere e antropofagia. “*Homo Edens: regimi, miti e pratiche dell’alimentazione nella civiltà del mediterraneo*”. – Congresso “*Homo Edens*”, Verona, abril, 1987.

_____. *Noi, primitivi: lo specchio dell’antropologia*. Turim: Bollati Boringhieri, 1990. [2. ed. 1992.].

_____. *Contro l’identità*. Roma/Bari: Laterza, 1996.

REVEL, Jacques. Os usos da civilidade. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.) *Histoire de la vie privée*. III – De la Renaissance aux Lumières. Paris, Seuil, 1986. [Trad. port. de H. Feist. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 169-209.].

RICHARDS, I. Audrey. *Hunger and work in a savage tribe: a functional study of nutrition among the southern Bantu*. Londres: Routledge & Sons, 1932.

ROHRL, Vivian J. A nutritional factor in windigo psychosis. *American Anthropologist* n. 72, p. 97-101, 1970.

ROSSI, Paolo. *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milão: Feltrinelli, 1979. [Trad. port. de Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.].

_____. *Il passato, la memoria, l’oblio: sei saggi di storia delle idee*. Bolonha: Il Mulino, 1991.

ROUSSEAU, G. S. Uma ciência do canibalismo. In: ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria e MAIA, Carlos A. *História da ciência: o mapa do conhecimento*. São Paulo: EDUSP, 1995.

ROUX, Jean-Pierre. *Les explorateurs au Moyen Age*. Paris: Le Seuil, 1961.

SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Ateneo, 1965.

_____. *Lo Stato come conquista culturale*. Roma: Bulzoni, 1975.

_____. *Il mito, il rito e la storia*. Roma: Bulzoni, 1978.

_____. *La storia delle religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985.

_____. *La prospettiva storico-religiosa*. Milão: Il Saggiatore, 1990.

_____. *Sommario di storia delle religioni*. Roma: Il Bagatto, 1991.

_____. *Politeismo*. V. I – Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; Vol – II: Indo-iranici, Germani, Giappone, Corea. Roma: Bulzoni, 1998.

SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago, University of Chicago, 1976. [Trad. port. de S. T. de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.].

_____. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. [Trad. port. de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.].

SANTIEMMA, Adriano. Rappresentazioni emblematiche della diversità culturale nel materialismo oppositivo contemporaneo. *L'emblema e la storia*. Roma: La Goliardica, 1983.

SAUSSURE, Fernand de. *Cours de linguistique générale* (1908-1909). *Introduction (d'après des notes d'étudiants)*. "Cahiers F. de Saussure", v. 15, 1957.

SCARDUELLI, Pietro. La figura dello straniero nelle società tradizionali dell'Indonesia. In: BETTINI, Maurizio (Org.). *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*. Roma/Bari: Laterza, 1992.

SCARPI, Paolo. *Il picchio e il codice delle api*: itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i Misteri di Eleusi e la città di Atene. Pádua: Bloom, 1984.

_____. *La fuga e il ritorno*: storia e mitologia del viaggio. Venezia: Marsilio, 1992.

_____. Gatte, cannibali, aztechi e letame. *La Gola*, abril de 1992.

SERRES, Michel. *Jouvences sur Jules Verne*. Paris: Minuit, 1974.

SHAPIRO, Judith. From Tupã to the land without evil: the christianization of Tupí-Guaraní cosmology. *American Anthropologist*, v.14, n. 1, 1987.

SISSA, Giulia; DETIENNE, M. *La vie quotidienne des dieux grecs*. Paris: Hachette, 1989. [Trad. port. de Rosa M. Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.].

SMITH, Robertson. *Lectures on the religion of the semites*. Edinburgh, 1889.

SOLINAS, P.G. Caccia, spartizione, società. *Studi Storici*, n. 25, p. 897-912, 1984.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

_____. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SPERBER, Dan. *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982. [Trad. it. de M. Zanusso. Milão: Feltrinelli, 1984.].

TAMBIAH, Stanley J. *Culture, thought, and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. [Trad. it. de Daniela Garavini. *Rituais e Cultura*, Bolonha: Il Mulino, 1995.].

TARTARI, Manuela. Il codice alimentare. In: BRUGO, I.; FERRARO, G.; SCHIAVON, C.; TARTARI, M. *Al sangue o ben cotto: miti e riti intorno al cibo*. Roma: Meltemi, 1998.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. Londres, 1871.

TODOROV, Tzvetan. *Théories du symbole*. Paris: Seuil, 1977. [Trad. it. de Elina K. Imberciatori. Milão: Garzanti, 1984.].

_____. *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982. [Trad. port. de Beatriz P. Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1988.].

_____. *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Seuil, 1989. [Trad. port. de S. Goes de Paula. Rio de Janeiro, Zahar, 1993, v. I.].

TOUSSAINT-SAMAT, Maguelonne. *Histoire naturelle & morale de la nourriture*. Paris, Bordas, 1987. [Trad. it. de Valeria Trifari. Florença, Sansoni, 1991.].

TREVOR-ROPER, H. *Religion, the reformation and social change*. Londres, Macmillan, 1967. [Trad. port. de Maria do Carmo Cary. Lisboa/São Paulo, Presença/Martins Fontes, 1972.].

TURNER, Victor. *The forest of symbol: aspects of ndembu ritual*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1967. [Trad. it.: Brescia: Morcelliana, 1976.].

_____. *The ritual process structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing C., 1969. [Trad. it.: Brescia: Morcelliana, 1972.].

_____. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Nova Iorque, Performing Arts Journal Publications, 1982. [Trad. it. de Paola Capriolo. Bolonha: Il Mulino, 1986.].

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALERI, René. Alimentazione. *Enciclopedia Einaudi*, Turim, v. I, p. 344-361, 1977.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris, 1965. [Trad. port. de H. Sarian. São Paulo: EDUSP, 1973.].

_____. (Em colaboração com M. Detienne) *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, 1979. [Trad. it.: Turim: Einaudi, 1982.].

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire* (1971). *Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Seuil, 1978. [Trad. port. de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. 3. ed. Brasília: UnB, 1995.].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal de Rio de Janeiro.

_____. (Em colaboração com CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA). *Vingança e temporalidade: os tupinambás*. “Etnohistoria del Amazonas” – Congresso Internacional de Americanistas, 45. Bogotá, julho de 1985; *Anuário Antropológico/85*, Tempo Brasileiro, 1986, p. 56-78.

_____. *Apresentação*. In: VILAÇA, Aparecida. *Comendo como Gente*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1992.

_____. (Em colaboração com CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, FAPESP, 1993.

WEBER, Max. *Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus*, (1904-5). [ed. inglesa] Londres: Allen & Unwin, 1974.

YATES, A. Frances. *The art of memory*. Londres/Chicago: Harmondsworth, 1966.

* * * *

SOBRE O AUTOR

ADONE AGNOLIN – Filosofia e História das Religiões junto à Università degli Studi di Padova (1987), Itália. Doutorado em Sociologia (1998) e Pós-Doutorado em História Social (2000-2003), junto à Universidade de São Paulo (USP), onde realizou, também, sua Livre Docência (2017). Desde 2003, professor de História Moderna e de História das Religiões junto ao Departamento de História (USP). Já integrante de vários Projetos Temáticos de Pesquisa: nacionais (junto ao CEBRAP: “Missões Cristãs e Populações Indígenas: o problema da mediação cultural”; à USP: “Dimensões do Império Português”; à UNIFESP: “Antropologia e História das Religiões no século XX: Teorias e metodologias”; etc.) e internacionais (Padova: “Civiltà e Religioni”, Lausanne: “Techniques du Corps et de l’Esprit”; Macerata: “Libertà dei Moderni e Processi di Civilizzazione”, etc.). Finalmente, integrante do Comitê Editorial e (Co)Diretor da Revista Internacional “Civiltà e Religioni”. Atua, sobretudo, no âmbito de História Moderna, Colonial, das Religiões, Catequese e Missão. Além de numerosos artigos e capítulos de livros, nacionais e internacionais, publicou, finalmente os seguintes Livros:

O Appetite da Antropologia – O Sabor Antropofágico do Saber Antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005.

Organização de: P. SCARPI, G. FILORAMO, M. RAVERI, M. MASSENZIO, *História das Religiões* (4 vols): 1) *Politeísmo, as religiões do mundo antigo*; 2) *Monoteísmos e Dualismos*; 3) *Índia e Extremo Oriente, via da libertação e da imortalidade*; 4) *A História das Religiões na cultura moderna.* São Paulo: Hedra, 2005.

Jesuítas e Selvagens – A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sécs. XVI-XVII). São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007. 2ª edição on-line: Editora Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) USP, 2022.

A. AGNOLIN, M. C. C. Wissembach, M. de M. e Souza, ZERON, C. (Orgs.). *Contextos Missionários: Religião e Política no Império Português*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2011.

L'Invenzione del Tupi: imprese coloniali e catechismi indigeni. Bologna: Edizioni Dehoniane – EDB, 2013.

Organização, revisão e introdução da obra de: PROSPERI, A. (Org.), *Tribunais da Consciência – Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP, 2013.

História das Religiões: Perspectiva Histórico-Comparativa. São Paulo: Editora Paulinas, 1ª ed. 2013, Reimpressão: 2014, E-Book: 2019.

O Amplexo Político dos Costumes de um Jesuíta Brâmane na Índia – A acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar – séc. XVII. Niterói – Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense – EdUFF / FAPESP, 2021.

No prelo: *Religiões politeístas do mundo antigo*. Editora Vozes, publicação prevista para o 1º trimestre de 2024.