



Antropofagia Ritual e Identidade Cultural nas Sociedades Ameríndias:
A Representação do “Outro” na Literatura Brasileira e Portuguesa do Século XIX

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Carla Baptista de Freitas

MESTRADO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS E CULTURAIS



UNIVERSIDADE da MADEIRA
A Nossa Universidade
www.uma.pt

Outubro | 2010

la
nt

DEDICATÓRIA

Ao meu marido e aos meus filhos: Mariana, Constança e Afonso.

AGRADECIMENTOS

Para que este trabalho chegasse a “porto seguro” muito contribuíram, ainda que de formas diversas e em alturas da minha vida distintas, várias pessoas e instituições às quais não posso deixar de mostrar a minha profunda gratidão. Entre elas, agradeço à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde dei os meus primeiros passos para o conhecimento do “Outro”. Aos meus professores do Departamento de História, em particular ao Professor Doutor Francisco Contente Domingues e, muito em especial, à Professora Ana Maria Azevedo, pelo modo de como me apresentaram ao “Velho” e ao “Novo Mundo”. Aos meus amigos, as palavras de apoio e o carinho. Ao meu marido e aos meus filhos, o equilíbrio, o respeito e o amor.

Ao meu co-orientador, Professor Luís Manuel Cunha, a confiança num caminho e diálogo em que se aprende a escutar a diferença: a antropologia.

À minha querida orientadora, Professora Luísa Marinho Antunes, o caminho percorrido, a amizade, o incentivo, o entusiasmo e o acreditar. O futuro. Obrigada.

ÍNDICE

DEDICATÓRIA	2
AGRADECIMENTOS	3
ÍNDICE.....	4
Introdução	5
1.1 A Antropofagia Ritual	10
1.1.1 Os ritos antropofágicos	14
1.1.2 Os processos de renominação e assimilação: a alteridade.....	19
1.2 A função social da guerra	25
1.2.1 A actividade guerreira e a captura do prisioneiro.....	26
1.2.2 A execução ritual do “Inimigo” e o sacrifício como rito expiatório	28
1.3 Crenças, mitos e circulação dos mortos	37
II Parte – Dos testemunhos dos viajantes e missionários às visões dos intelectuais: a percepção do “Outro”	41
2.1 A Troca Cultural – O “Outro” como espelho e o “Outro” como exterioridade: estranhamento e diferença	42
2.2 A ‘Invenção’ do Índio: O olhar europeu	45
III Parte – Imagens literárias: a antropofagia e a construção estética e mítica do índio	65
3.1 Visões do Índio na Literatura brasileira e portuguesa do Século XIX: os escritores Guimarães e Alencar vs o autor Pinheiro Chagas	66
3.2 A Viagem Literária da Antropofagia.....	74
Conclusão	89
APÊNDICES E QUADROS	92
Apêndice I:	93
QUADRO I.....	94
QUADRO II	98
QUADRO III	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109

Introdução

A reflexão sobre o “Outro” é um processo essencial sem o qual não seria possível pensar sobre o “Eu”. É imprescindível para o conhecimento de si próprio, mas é-o também para a construção de um “Nós”, já que o grupo toma consciência de si justamente pelas semelhanças e diferenças, identificações e estranhamentos, aproximações e distâncias face aos “Outros”. No caso da questão proposta por esta dissertação, um dos entes colectivos, o português, é definido, entre outros, por traços como a pertença ao mundo ocidental, a uma tradição de base greco-latina e judaica-cristã, enquanto o “Outro”, o indígena, se caracteriza em primeiro lugar pela ausência precisamente destes traços.

Através da visão da antropofagia, uma prática existente entre alguns povos Ameríndios, propomo-nos, numa primeira fase, encetar a experiência do “Outro”. É através de “testemunhos antropofágicos” – os jesuítas foram dos primeiros, na correspondência que trocavam, a manifestar muitas vezes o risco de serem comidos –, que se dá conta da existência de antropófagos no Novo Mundo, desde os primeiros anos da conquista até aos nossos dias, tanto em obras literárias de missionários, viajantes e exploradores, como de escritores brasileiros e estrangeiros. Importa, porém, referir que as notícias da antropofagia vêm de mais longe, ou seja, desde os tempos da pré-história. Existem, de facto, mapas do canibalismo pré-histórico e primitivo em diversos livros antigos e modernos.

Se a compleição física dos homens encontrados «en cet autre monde qui a esté decouvert en nostre siecle, en l’endroit où Villegaignon print terre, qu’il surnomma la France Antartique»¹, somada à sua beleza e aparente inocente nudez, e carácter dócil impressionaram, de forma positiva, os primeiros viajantes e exploradores, Colombo ou Caminha, levando-os a acreditar que estavam perante um paraíso na terra, a imagem posterior, mais realista e etnográfica, tinha destruído esta ideia. O índio nu que vem ao encontro dos primeiros europeus, o “Bom Selvagem”, depressa vai passar a “Outro”, «que não participa da verdadeira religião, que é um “pagão” canibal, é o mau selvagem, ou seja,

¹ Cf., Michel de Montaigne, “Des Cannibales” in *Essais*, Texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, Vol. 14, 1962, p. 200.

o Diabo, colaborador no início do Paraíso Terrestre e depois principal causa da instauração do Inferno na Terra»².

Uma das questões fundamentais passa por percebermos como e quando nasceu uma certa apropriação do mito antropofágico por parte dos brasileiros, ou seja, como e quando é que o brasileiro, nascido do encontro do índio, do branco e do negro, reconheceu a herança canibal que lhe vinha do índio Caeté ou Tupinambá, como é que conviveu com a acusação, por parte dos estrangeiros, de ser antropófago. De acordo com testemunhos antigos, literários e históricos, e com base em relatos de navegadores e exploradores da costa brasileira, ambicionamos progredir no tratamento do tema, por forma a percebermos se a prática da antropofagia se destinava exclusivamente a infundir terror ao “inimigo”, a alcançar vingança ou qual o seu significado religioso e ritual.

Pretendemos ainda contribuir para a compreensão da passagem da imagem literária criada pelos autores – a partir da qual se constrói a imagem do “Outro” –, ou seja, para a construção estética do índio ao longo de todo o Século XIX, como é que essa passagem é realizada, como é que é aproveitada e como é que é modificada. Estas são algumas das questões para as quais ambicionamos trazer outras leituras no campo das representações sociais e literárias.

O que nos propomos levar a cabo, exige uma breve análise da antropofagia (“sagrada”) praticada no Novo Mundo, nos séculos XVI e XVII, em relação a uma perspectiva antropofágica, problematizada por uma metodologia de indagação, a partir das obras literárias produzidas no século XIX. É essencial equacionar até que ponto a intencionalidade das práticas antropofágicas e a consciência reflexiva faziam parte do cosmos das sociedades ameríndias por nós estudadas e como é que este ritual era descrito e entendido pelos intelectuais do “Século das Luzes”. Este processo de olhares cruzados sobre o fenómeno da antropofagia reflecte-se na literatura, lugar privilegiado para entender como a identidade e a consciência da alteridade podem conviver na mesma encruzilhada, como é que a imagem do “Outro” é construída e como é que se dá a passagem dessa construção para a produção literária e quais as suas responsabilidades na construção do mito. Estas são questões que servem de base a este estudo, que pretende colocar o Homem dentro de um espaço plural.

² Cf., Luciana Stegagno Picchio, *Mar Aberto. Viagens dos Portugueses*, Lisboa, Ed. Caminho, Coleção Universitária, 1999, p. 153.

Na primeira parte deste estudo, partimos, deste modo, para algo de muito particular, tendo em conta que se tem como objecto de estudo o homem que se torna, dentro de uma estrutura altamente ritualizada, alimento para outro homem, o qual, também acaba por viver na perspectiva, muito significativa para a sua cultura, de se tornar, um dia, alimento para o “Outro”.

A partir de uma abordagem de cariz histórico-antropológico-literária propomo-nos contribuir para a compreensão da prática antropofágica, que só por si constitui o culminar do processo cultural ameríndio, que encontra na guerra e na execução ritual dos prisioneiros o fim e o motivo fundamental da própria identidade cultural, através da representação do “Outro”.

A política de evangelização e actuação da Companhia de Jesus é também trazida para a nossa reflexão, pois alguns padres jesuítas, na prossecução da conversão dos indígenas à fé cristã, serão testemunhas das práticas antropofágicas do Índio, contribuindo, desta forma, para uma outra questão que decidimos aprofundar: a diferença e a desigualdade na formação da sociedade brasileira.

O presente estudo apresenta ainda como proposta central discutirmos como, muito antes do estabelecimento da teoria do “Bom Selvagem”, de Rousseau ou de *Des Cannibales*, de Montaigne, a imagem posterior, muito mais realista e factual, mas sobretudo etnográfica, invalidou no mundo português a impossibilidade do desenvolvimento desta ideia. Neste contexto, partimos para a nossa viagem literária sobre a antropofagia com a principal questão e talvez a mais difícil: compreender as práticas antropofágicas e atribuir-lhes uma lógica dentro do sistema sócio-cultural, libertando-as, deste modo, de qualquer preconceito, social ou religioso.

Na segunda parte deste estudo, encetamos por um caminho que parte dos testemunhos dos viajantes e missionários às visões dos intelectuais, em busca da percepção do “Outro”, através do estranhamento e diferença, ou seja, do contraste e negação, onde o “Outro” como espelho e o “Outro” como exterioridade são reconhecidos. Com a emoção da novidade e a procura de entendimento do “Nós” com o “Outro”, ou seja, do europeu com o índio nu que vai ao encontro de Caminha, inauguramos um outro momento, o da ‘invenção’ do Índio, sob o olhar dos intelectuais do Velho Mundo.

Em poucos anos, passámos do “homem natural”, isto é, do “Bom Selvagem” que podemos identificar em Caminha ao mau selvagem de Hans Staden, de André Thevet, de Jean de Léry. Do homem da natureza a Macunaíma, onde «a dimensão literária dos testemunhos sobre os canibais do Brasil [...] nos fornece a primeira chave para a

interpretação da moderna e modernista antropofagia brasileira, um movimento que em 1928 levanta o pano sobre uma terra nova, virgem de influência europeia, auroral no formidável riso de personagens como Mário de Andrade, Alcântara Machado ou Oswald de Andrade»³, focando este estudo o caminho que permitirá essa passagem.

Por fim, o presente estudo parte dos relatos da aventura quinhentista para uma reinterpretação nacionalista do século XIX, convocando os escritores brasileiros Bernardo Guimarães e José de Alencar e o escritor português Pinheiro Chagas, representantes da diferente visão que se constrói do Índio nos textos europeus, para partirmos para a viagem literária da antropofagia praticada no *Mundus Novus*.

A necessidade de criar uma mitologia pátria brasileira conduz à revisão da figura do índio e das suas práticas e códigos culturais, optando por um caminho de descentramento da atitude etnocêntrica para uma via de compreensão do “Outro”, de forma a poder integrar de maneira orgulhosa o indígena na origem da nacionalidade.

³ Cf. *Idem*, op. cit., p. 164.

I Parte – Da questão do mito antropofágico à imagem clássica da antropofagia: a perspectiva de se tornar alimento para o “Outro”

1.1 A Antropofagia Ritual

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*⁴.

A antropofagia era uma prática existente entre alguns povos Ameríndios e desde praticamente as primeiras notícias que dão conta da existência de canibais no Novo Mundo, desde os anos iniciais da conquista, até aos nossos dias, tanto em obras de brasileiros como de estrangeiros⁵ referem-na como traço distintivo e caracterizador. Noël Ballif, autor dos textos publicados por Jean Poirier, no volume “O Homem e o Outro” da sua *História dos Costumes*, lembra que «desde há milénios que a antropofagia e a caça às cabeças, a necrofagia e os sacrifícios humanos estavam em uso de uma ponta à outra do Grande Oceano que as três caravelas de Colombo tinham atravessado»⁶.

Já o filósofo e escritor francês Michel de Montaigne (1533-1592) dedica, décadas após a viagem de Colombo, o capítulo XXXI dos seus *Essais*⁷ a este tema. Em “*Des Cannibales*” o autor conclui que «(...) je trouve, pour revenir à mon propos, qu’il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation [...] sinon que chacun appelle barbarie ce qui

⁴ Cf. *Manifesto Antropófago in Revista de Antropofagia*, Ano 1, n.º 1, Maio de 1928. Partimos de Oswald de Andrade, cujo modelo de apreensão e de devoração era visto como o único traço a unir a diversidade do país, para um processo de profundas e complexas transformações que foram delineando o Brasil como Estado e Nação desde os primeiros contactos e que se abre a partir das primeiras percepções da própria paisagem e da incomensurável sensação de estranheza que irá engendrar uma máquina produtora de alteridade entre as diferentes origens. Actualmente, o Brasil apresenta-se como uma nação mestiça, criada a partir do cruzamento de três “raças” – a índia, a branca e a negra, respectivamente –, ou seja, de acordo com um modelo harmonioso, idealizado e idealista.

⁵ Cf. Luciana Stegagno Picchio, *Mar Aberto. Viagens dos Portugueses*, Lisboa, Ed. Caminho, Coleção Universitária, 1999, p. 145.

⁶ Cf. Jean Poirier (dir.), *História dos Costumes*, trad. Filipe Guerra, Vol. VIII, Lisboa, Editorial Estampa, [1993] 2003, p. 116.

⁷ Cf. Michel de Montaigne, “Des Cannibales” in *Essais*, Texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, Vol. 14, 1962, pp. 200-213.

n'est pas son usage»⁸. Esta é a leitura que Montaigne faz do Novo Mundo. Para o filósofo, leitor de Thévet e Léry, o Éden reencontrado encontra-se ordenado pela variedade, isto é, pela cultura, hábitos, tradições e religiões, «em que é raro encontrar um doente ou um velho trémulo e desdentado, o índio que vive em comunidade e não conhece tráfico ou letras, números ou magistrados, superioridade política, riqueza ou pobreza, contratos, sucessões, divisões, ocupações obrigatórias, roupa, agricultura, metais, que não conhece mentira nem traição, avareza, inveja nem dissimulação, o índio não é passível de ser censurado, nem sequer pelo seu canibalismo»⁹, sublinha Picchio.

Ao longo do texto, no qual o teórico mostra respeito por este «homem da natureza a quem o homem civilizado se contrapõe em negativo»¹⁰, o canibal “brasileiro” surge como o motor de todas as relações e interações sociais, que vive «sem sofrer a deformação dos ambientes civilizados, e elogia a sua sabedoria primária e organização comunitarista»¹¹.

Em relação aos prisioneiros, o filósofo francês, que encontrara-se com indígenas americanos trazidos à Europa, decorria o ano de 1562, e que tivera por seu informante «un homme qui avoit demeuré dix ou douze ans en cet autre monde qui a esté découvert en nostre siecle, en l'endroit où Vilegaignon print terre, qu'il surnomma la France Antartique»¹², precisa que se os Caraíbas¹³ tornaram selvagem o seu banquete de vitória, «isso se deve a que a tal foram induzidos pelos verdadeiros bárbaros», ou seja, «os

⁸ *Idem*, op. cit., p. 203.

⁹ Cf. Luciana Stegagno Picchio, op. cit., p. 157.

¹⁰ *Idem*, op. cit., p. 154.

¹¹ Cf. *O Romance Histórico e José de Alencar. Contribuição para o Estudo da Lusofonia*, Coleção Teses, n.º 3, Funchal, CEHA – Centro de Estudos de História do Atlântico, 2009, p. 275.

¹² Montaigne, op. cit., p. 200.

¹³ Os caribes ou caraíbas (do tupi *Kara ' ib*; sábio, inteligente) são povos indígenas das Pequenas Antilhas, que deram o nome ao mar do Caribe. A sua origem estaria no sul das Índias Ocidentais e na costa norte da América do Sul. Actualmente, algumas comunidades caraíbas ainda subsistem na América do Sul continental, em países como o Brasil, a Venezuela, a Colômbia, a Guiana Francesa, a Guiana e o Suriname. A antiga cultura caribe, vista aos nossos olhos, é patriarcal, onde as mulheres se encarregavam das tarefas domésticas e da agricultura. No século XVII, viviam em casas separadas dos homens (um costume que também sugere uma origem sul-americana), no entanto, possuíam um significativo poder sócio-político. Ainda no campo social, podemos acrescentar que a sociedade caribe das ilhas era mais igualitária. Embora existissem chefes de aldeias e líderes guerreiros, não existiam grandes estados ou aristocracias; ao que tudo indica, a unidade básica de governo parecia ser as ‘casas grandes’, habitadas por homens ou mulheres, e tipicamente governadas por um ou mais caciques, que prestavam contas a um conselho tribal. Aos caraíbas está directamente relacionada a origem da palavra *canibal*, que deriva de caribe *karibna* (“pessoa”) – registada por Colombo como um nome para os caribes. Algumas evidências da prática do canibalismo foram registadas entre a comunidade dos caraíbas, como um aspecto associado aos rituais de guerra, onde algumas partes dos corpos dos inimigos eram levadas para casa e exibidas como troféus.

Portugueses invasores, acostumbrados a dar aos inimigos mortes e tormentos bem diferentes»¹⁴.

Sem qualquer preconceito e movido de uma certa imparcialidade e ironia, Montaigne parece aceitar o comportamento do bárbaro americano:

Après avoir long temps bien traité leurs prisonniers, et de toutes les commoditez Don't ils se peuvent aviser, celuy qui en est le maistre, faict une grande assemblée de ses cognoissais; il attaché une corde à l'un des bras du prisonnier, par le bout de laquelle il le tient, esloigné de quelques pas, de peur d'en ester offencé, et donne au plus cher de ses amis l'autre bras à tenir de mesme; et eux deux, en presence de toute l'assemblée, l'assomment a coups d'espée. Cela faict, ils le rostissent et en mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absens. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir, ainsi que faisoient anciennement les Scythes: c'est pour représenter une extreme vengeance¹⁵.

Com um espírito totalmente desprovido de etnocentrismo, o filósofo francês conclui que «nous les pouvons donq bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie»¹⁶. Neste jogo de palavras, Montaigne coloca os homens do Velho Mundo (“Nós”) vs os homens do Novo Mundo (“Outros”), estes últimos «inocentemente canibais», selvagens que «comem os seus adversários»¹⁷:

Ils les rostissent et en mangent en commun et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absens. Ce n'est pas, comme on pense, pour s'en nourrir [...] c'est pour représenter une extreme vengeance. Et qu'il soit ainsi, ayant aperçu que les portugois, qui s'estoient rallies à leurs adversaries, usoient d'une autre sorte de mort contre eux, quand ils les prenoient, qui estoit de les enterer jusques à la ceinture et tirer au demeurant du corps force coup de traict, et les pendre après, ils [...]commencerent de quitter leus façon ancienne pour suivre cette-cy¹⁸.

¹⁴ Apud Picchio, op. cit., p. 158.

¹⁵ Montaigne, op. cit., p. 207.

¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 207.

¹⁷ Apud Picchio, op. cit., p. 193.

¹⁸ Montaigne, op. cit., p. 207.

Sob a forma de clichés, «em ‘tópoi’ temáticos e estilísticos, vindos da Antiguidade e aplicados à nova realidade ambiental e humana por observadores (a começar por Colombo) viciados pela cultura e portanto incapazes de contar só o que os olhos lhe revelavam»¹⁹, as novidades que circulavam na Europa sobre os antropófagos do *Mundus Novus* não serviam a Montaigne. Para escrever o capítulo “*Des Cannibales*”, o autor dos *Essais* procurava matéria virgem, o que o levou a fundamentar-se nas informações disponibilizadas pelo «homem simples que vivia na sua casa»²⁰, lembra Picchio. Sobre o informante, o filósofo precisa:

*Cet homme que j’avois, estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre veritable tesmoignage; car les fines gens remarquent bien plus curieusement et plus de choses, mais ils les glosent; et, pour faire valoir leur interpretation et la persuader, ils ne se peuvent garder d’alterer un peu l’Histoire; ils ne vous representent jamais les choses pures, ils les inclinent et masquent selon le visage qu’ils leur ont veu; et, pour donner credit à leur jugement et vous y attirer, present volontiers de ce costé là à la matiere, l’alongent et l’amplifient*²¹.

Que há homens que se entregam à antropofagia, quer por necessidade alimentar, quer por obrigação religiosa, a verdade é que este «é um facto adquirido», como se afirma no texto de Jean Poirier²². Para Baliff, ao longo de todo o século XVI,

*[...] estes costumes que alguns consideram detestáveis e outros inerentes à condição humana, foram denunciados. Tais costumes, já habituais na Europa na época neolítica e depois na Antiguidade, perpetuaram-se durante milénios nas Américas e na Ásia, na Oceânia e em África. Navegadores, exploradores, missionários, etnógrafos e sociólogos observam-nos com crescente curiosidade para, finalmente, os confundirem e os submeterem ao próprio geral e se tornarem assunto de abominação e de irrisão*²³.

¹⁹ Picchio, op. cit., p. 201.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 201.

²¹ Cf. Montaigne, p. 202.

²² Op. cit., p. 118.

²³ Apud Poirier, op.cit., p. 118.

1.1.1 Os ritos antropofágicos

Importa, porém, referir que a antropofagia vem de mais longe, ou seja, desde os tempos da Pré-História²⁴. A partir do Paleolítico²⁵ e no período seguinte, o Neolítico²⁶, escavações e pesquisas em várias estações arqueológicas denunciam a possibilidade de ter havido antropofagia em algumas populações. Ballif faz referência à prática da antropofagia «pelo homem de Pequim, no início do Paleolítico, depois pelo homem de Neandertal, que teriam tido predileção pela cabeça e pela coroa da cabeça»²⁷. A primeira causa adiantada para esta prática seria a escassez de alimentos, «embora se tenha observado que, por vezes, coexistia com uma abundância de alimentos»²⁸, esclarece o autor. No que diz respeito à segunda razão, Ballif defende que «trata-se pura e simplesmente da religião – atitude intelectual e moral que resulta de uma crença, em conformidade com o modelo social, e que pode constituir uma regra de vida – que explicaria estes fenómenos»²⁹.

Para o homem da pedra polida, que sabia já assegurar uma alimentação suficiente, pois tinha multiplicado os seus recursos alimentares – com a cultura dos cereais e a

²⁴ Apesar da História poder contar com ciências que auxiliam seu estudo, como por exemplo: a Antropologia (estuda o factor humano e as suas relações), a Paleontologia (estudo dos fósseis), a Heráldica (estudo dos brasões e emblemas), a Numismática (estudo das moedas e medalhas), a Psicologia (estudo do comportamento humano), a Arqueologia (estudo da cultura material de povos antigos) e a Paleografia (estudo das escritas antigas), entre outras, não podemos deixar de sublinhar que na verdade de muito do que se diz sobre estes tempos terá sempre que contar com as restrições e a limitação das fontes disponíveis que dificultam bastante a compreensão do tempo pré-histórico (antes do surgimento da escrita, ou seja, até 4.000 a.C), daí alertarmos para o carácter puramente especulativo de muitas destas observações.

²⁵ Com o desenvolvimento da economia de produção de alimentos, vamos assistir ao reforço das relações de parentesco, sem o qual não seria, aliás, viável a exploração agro-pastoril organizada, no quadro de uma estrutura social segmentaria em formação durante todo este período do Neolítico. No fundo, com o processo de neolitização vão começar a surgir as alterações da paisagem vegetal, vão-se introduzir as primeiras formas de produção de alimentos e reconhecer os primeiros passos de organização do ‘habitat’, bem como formas de subsistência. Cf., Carlos Tavares da Silva in Armando Coelho da Silva, *Pré-História de Portugal*, Lisboa, Universidade Aberta, n.º 57, 1993.

²⁶ É o mais antigo e de muito longe o maior período da história humana (um período longo de mais de 2 milhões de anos), onde o Homem evolui das suas formas iniciais (*Homo habilis*) para formas idênticas às actuais (*Homo sapiens sapiens*). É o período dos caçadores-recolectores, das economias depredadoras da natureza (anteriores à prática de produção de alimentos), que ocupa a primeira parte daquilo que se afirma tradicionalmente ser a última Era da história da Terra: o Quaternário – também ele definido pelo próprio aparecimento do Homem. A própria densidade populacional existente no Paleolítico deveria ser de tal modo baixa que não é susceptível de suportar conceitos como o de ‘grupo étnico’ e, conseqüentemente, de ‘fronteira cultural’. No entanto, é possível admitir a existência de uma certa teia de relações sociais, indo desde o nível dos chamados ‘bandos mínimos’ (cerca de 25 indivíduos), passando pelo dos ‘grupos reprodutivos’ (de 150 a 200 indivíduos), até aos ‘bandos máximos’ (ou ‘grupos regionais’ ou ‘universo de casamento’) que poderiam chegar ao milhar de indivíduos. Cf., Luís Raposo in Armando Coelho da Silva, *Pré-História de Portugal*, Universidade Aberta, n.º 57, Lisboa: 1993.

²⁷ Op. cit., p. 118.

²⁸ *Idem, Ibidem*, p. 118.

²⁹ *Idem, Ibidem*, p. 118.

domesticação dos animais –, só excepcionalmente havia uma entrega à prática antropofágica. Porém, importa salientar que a ideia de que a antropofagia dependia da falta ou abundância de comida requer algum cuidado. No capítulo da antropofagia na Pré-História, devemos acrescentar que «todas as populações parecem fazer um ponto de honra em negar qualquer suspeita de canibalismo incidindo sobre os seus próprios antepassados»³⁰, conforme sublinha Ballif.

Existem, de facto, mapas do canibalismo pré-histórico e primitivo, na maior parte dos livros antigos e modernos sobre o tema. Acerca desta realidade, Luciana Stegagno Picchio dá como exemplo o *Kannibalismus* de Vollard, um manual clássico que, «embora já velho de mais de meio século, conserva toda a sua autoridade»³¹.

Sobre a Antiguidade egípcia, Gaston Maspero, autor de *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archeologie Égyptiennes et Assyriennes*³², refere a existência de uma antropofagia sagrada. Nas traduções das inscrições hieroglíficas que cobrem as paredes da sala do sarcófago de Pépi I (Pépi II sucedeu-lhe em 2423 ac.), o estudioso dá-se conta de uma passagem que poderia querer representar um sacrifício humano e, de seguida, uma refeição:

*É Sib [deus por excelência] quem fala assim com Tum do que fez. Chegou-se ao pé dele, disse-lhe: Ele mata-o e não o mata. Este Pépi mata os seus inimigos, e este Pépi estabelece este inimigo como a oferenda quotidiana que se mata para ele. Dizer quatro vezes seguidas: Ó Pépi, sê estável em vida e força! Ó Pépi, sê cada dia mais estável em vida e força! – oh! Este nauta, o que ele traz a Hor [Hor ou Hórus é o génio do bem] é o seu olho; o que ele traz a Sit [génio do mal] são os seus testículos*³³.

Homero, na *Odisseia*³⁴, dá conta de seres míticos que parecem ter conservado o excelente gosto da carne humana – os Ciclopes, «esses gigantes sem leis, que se fiam nos deuses imortais e não fazem com os seus braços qualquer plantação, qualquer lavoura»³⁵ e

³⁰ *Idem*, p. 119.

³¹ Cf. Luciana Stegagno Picchio, op. cit., p. 146.

³² Cf. Gaston Maspero (dir.), *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archeologie Égyptiennes et Assyriennes*, Paris, Libr. Honoré Champion, 1903.

³³ *Idem*, *Ibidem*, in Jean Poirier, op. cit., p. 120.

³⁴ Cf. Homero, *Odisseia*, trad. e notas Cascais Franco, 2.ª Ed., Mem Martins, Publicações Europa América, 1990.

³⁵ *Idem*, op. cit., p. 98.

os Lestrígones³⁶. Aquando da chegada à terra dos Ciclopes³⁷, Ulisses reúne na sua nau, de entre os fiéis companheiros, alguns camaradas e parte para «tentar saber que homens são aqueles, se são violentos, selvagens e sem justiça, ou se acolhem o estrangeiro e respeitam os deuses»³⁸. O encontro com a criatura monstruosa não corre da melhor forma:

Eu disse; e ele [um Ciclope], de ânimo impiedoso, nada me respondia; mas tendo-se arremessado, deitou as mãos aos meus companheiros; apanhou dois ao mesmo tempo e bateu-os contra o solo como cachorros; os miolos deles corriam no chão e regavam a terra; depois, tendo cortado os seus membros, preparou a ceia. Comia-os como um leão alimentado sobre os montes; não deixou entranhas, nem carne, nem ossos cheios de medula. Nós, chorando, erguíamos as nossas mãos a Zeus, testemunhas daqueles actos monstruosos, e o nosso coração não sabia que resolver. Em seguida, quando fartou o seu amplo ventre comendo aquela carne humana e bebendo por cima leite puro, o Ciclope deitou-se no fundo do antro, a todo o comprimento, no meio das suas ovelhas³⁹.

Mais adiante, são os Lestrígones – criaturas semelhantes a gigantes ou a ogres – que vão comer três dos companheiros do herói da *Odisseia*, Ulisses:

Imediatamente agarrou um e preparou com ele a sua refeição. Os outros dois, desatando a fugir, chegaram às naus. Porém, ele fez ecoar pela cidade o grito de guerra. Ouvindo-o, os valentes Lestrígones acorriam cada um de seu lado, incontáveis; não se assemelhavam a homens, mas aos gigantes. Das falésias lançavam pedregalhos que pesavam tanto como um homem. Durante esse tempo, um tumulto medonho subia do lado das naus: gritos de moribundos juntamente com o estrépito de naus. Enquanto matavam a minha gente no interior do porto escarpado, eu tirei a minha espada afiada de junto da coxa e cortei com ela os cabos da minha nau de proa escura⁴⁰.

³⁶ Há uma diferença importante entre a visão da antropofagia na Antiguidade e após os Descobrimentos Quinhentistas. No primeiro caso não é uma prática social, pelo menos de humanos, pois é atribuída a seres monstruosos, como os ciclopes – quando muito pode ser atribuído a seres tão distantes que estão na fronteira do humano. Com a chegada ao Novo Mundo percebe-se e descreve-se a antropofagia como uma prática de humanos.

³⁷ A terra dos Ciclopes, na *Odisseia*, seria a região vulcânica que margina o norte do golfo de Nápoles. *Idem*, op. cit., p. 98.

³⁸ *Idem*, op. cit., p. 99.

³⁹ *Idem*, op. cit., p. 102.

⁴⁰ *Idem*, op. cit., p. 110.

Com Heródoto (485? – 420 a.C.)⁴¹, os acontecimentos relatados não são tão surpreendentes. No século V a.C., a História tenta afastar-se da lenda e dos heróis. Ao contar como Ciro, rei dos Persas, será vencido pelos Massagetas, povo que habitava a leste do rio Aras e do mar Cáspio, Heródoto chama a atenção para o facto de apesar de usarem o mesmo traje e de levarem o mesmo género de vida que os Citas, estes dão-se a costumes singulares, no que diz respeito ao campo da morte:

*Para um Massageta, a melhor forma de acabar a vida era chegar à extrema velhice para ser sacrificado pelos seus parentes próximos com os animais do seu rebanho. Degola-se o velho, põe-se a cozer e toda a família se regala. Morrer é, para um Massageta, a mais bela das mortes. Quem morrer de doença nunca é comido. É enterrado, lastimando-se sinceramente que não tenha atingido a idade dos sacrifícios*⁴².

No início da Era Cristã, Estrabão (63 a.C. ou 64 a.C. - cerca 24 d.C), autor da *Geografia*, levantou a questão da origem dos povos e das suas migrações. Para o autor, os habitantes da Irlanda são mais ferozes do que os Bretões: sendo antropófagos, consideram uma questão de honra comer os parentes mortos. Para Diodoro da Sicília (~ 80 - 20 a. C.)⁴³, a antropofagia é um costume partilhado entre os Citas, os Celtas e os Iberos. Plínio(23

⁴¹ Historiador grego, continuador de Hecateu de Mileto, Heródoto nasceu no século V a.C. (485? – 420 a.C.) em Halicarnasso (actual Bodrum, na Turquia). Foi o autor da história da invasão persa da Grécia nos princípios do século V a.C., conhecida simplesmente como *As histórias de Heródoto*. Esta obra foi reconhecida como uma nova forma de literatura. Recorde-se que antes de Heródoto, tinham existido crónicas e épicos, e também estes haviam preservado o conhecimento do passado. Mas Heródoto foi o primeiro, não só a gravar o passado, mas também a considerá-lo um problema filosófico ou um projecto de pesquisa que podia revelar conhecimento do comportamento humano. A sua criação deu-lhe o título de ‘pai da história’ e a palavra que utilizou para o conseguir – história –, que previamente tinha significado simplesmente pesquisa, ganhou a conotação e o peso que tem actualmente: História.

⁴² Cf. Heródoto, *Enquêtes 1 a 4*, tradução e apresentação de J. Lacarrière, Paris, Club Des Libraires de France, 1957, in Jean Poirier, op. cit., p. 121.

⁴³ Diodoro Sículo ou Diodoro da Sicília foi um autor, historiador e filósofo grego da Sicília, do tempo de Júlio César e Augusto, de grande influência no espírito romano, nos epicuristas e estóicos. Escreveu a *História Universal*, sobre toda a história mundial conhecida com cerca de 40 volumes, dos quais apenas alguns fragmentos são conhecidos. Nos capítulos 19 e 20 do 5.º livro descreve a primeira viagem dum frota de fenícios que saiu da costa da África, perto de Dakar, e atravessou o Oceano Atlântico no rumo do Sudoeste. Os navegadores fenícios encontraram as mesmas correntezas oceânicas de que se aproveitou Pedro Álvares Cabral para alcançar o continente brasileiro, e chegaram após uma longa viagem às costas do Nordeste do Brasil. De acordo com um cálculo cronológico, deve-se colocar essa viagem, esse primeiro descobrimento do Brasil, na época milenar a. C. (~1100). Segundo o relato do historiador pode-se comparar essa viagem da frota dos fenícios com a narração da aventura de Pedro Álvares Cabral: os navios andavam para o Sul, ao longo da costa da África, mas, subitamente, perderam a vista do continente e uma violenta tempestade levou-os ao alto mar. Ali, perseguindo as mesmas correntes, descobriram uma grande ilha, com praias lindas, com rios navegáveis, com muitas serras no interior, cobertas por imensas florestas, com um clima ameno, abundante em frutas, caça e peixe, e com uma população pacífica e inteligente.

– 79)⁴⁴, na sua *História Natural*, volta a descrever os mesmos factos. No tempo do imperador Cómodo – em plena decadência de Roma –, o imperador Galiano relata como os cortesãos deste príncipe, que se julgava um deus, procuram agradá-lo: «comiam os bocados melhores e mais delicados do corpo humano, os seios e as partes sexuais das mulheres»⁴⁵.

Para a tradição judaico-cristã, a antropofagia assume, progressivamente um carácter puramente simbólico⁴⁶. Em algumas versões do Antigo Testamento, publicadas no século XIX, o Senhor diz a Moisés: «Vejo bem que este povo é um povo de cerviz dura [obstinado]. Agora, deixa-me; a minha cólera vai inflamar-se contra eles e destruí-los-ei. Mas farei de ti uma grande nação»⁴⁷. No capítulo “Ameaças e Promessas”, Jesus Cristo dirige-se ao mesmo interlocutor: «Ide para essa terra, onde corre leite e mel. Mas Eu não irei convosco, porque sois um povo de cerviz dura e poderia aniquilar-vos pelo caminho ou como em edições anteriores, (...) para que não te devore eu no caminho»⁴⁸.

Hoje, na Bíblia Jerusalém e na da Sociedade Bíblica de França [e na portuguesa das Sociedades Bíblicas Unidas, com tradução de João Ferreira de Almeida], Ballif chama a atenção para o facto de o verbo “devorar” tornar-se, «com mais reserva, exterminar e consumir»⁴⁹.

Mais tarde, o profeta Jeremias, que em 597 A.c. pregou a aceitação da primeira deportação para a Babilónia, «ameaça os habitantes de Jerusalém que construíram altos lugares de Baal e é o Senhor quem fala pela sua boca»⁵⁰, como refere Ballif: «E porei esta cidade em espanto e por assobio: todo aquele que passar por ela se espantará, e assobiará,

⁴⁴ Plínio, o Velho ou *Gaius Plinius Secundus* foi escritor, historiador, administrador e oficial romano nascido em Como, deixou uma obra considerada, até a Idade Média, fundamental para o *saber científico*. Estudou em Roma e iniciou-se na carreira militar na Germânia, aos 23 anos, como oficial de cavalaria, na qual chegou a comandante. Desempenhou importantes cargos públicos e foi nomeado procurador em Espanha e, depois, no norte da África e na Gália. Escreveu *Historia Naturalis* (77), em 37 volumes, a única das suas obras que chegou até aos dias de hoje. Trata-se de um tratado de História Natural, onde relatou todo o conhecimento científico até o início do cristianismo, daí Plínio ter ganho o cognome de *o Naturalista*. Dedicada a Tito, a obra revela um grande saber enciclopédico, num estilo que oscila entre a linguagem corrente e um vocabulário elaborado. Tratou de matérias diversas, como a geografia, a cosmologia, a fisiologia animal e vegetal, a medicina, a história da arte, a mineralogia entre outras, numa tentativa de reunir todo o saber do mundo antigo. As detalhadas descrições do mundo antigo influenciaram muitas gerações seguintes.

⁴⁵ Heródoto, op. cit., p. 121.

⁴⁶ Simbólico dentro da comunidade – como acontece na eucaristia –, mas presente e rejeitado fora dela.

⁴⁷ Êxodo XXXII, 9-10, in *Bíblia Sagrada*, 11.ª Edição, Lisboa, Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos), 1984, p. 125.

⁴⁸ Êxodo XXXIII, 3, in *Bíblia Sagrada*, *idem, ibidem*, p. 125.

⁴⁹ Apud Poirier, op. cit., p. 121.

⁵⁰ Apud *Idem*, p. 122.

por causa de todas as suas pragas»⁵¹. E declara: «E lhes farei comer a carne de seus filhos, e a carne das suas filhas, e comerá cada um a carne do seu próximo, no cerco e no aperto em que os apertarão os seus inimigos, e os que buscam a vida deles»⁵².

No século XVI, tal como Montaigne salientara, repugnava aos europeus o facto de descobrirem o seu próprio canibalismo. Com a chegada às Américas, as informações sobre os costumes dos índios começam a circular na Europa, em número considerável e havia a necessidade de marcar a diferença, muitas vezes cancelando o passado histórico a favor de uma imagem europeia “civilizada” e superior. A antropofagia religiosa, ritual e de pura necessidade são as formas mais observadas pelos europeus e, «nas quais correm, por vezes, o risco de interferir»⁵³, lembra Ballif.

1.1.2 Os processos de renominação e assimilação: a alteridade

O canibalismo ritual era praticado um pouco por toda a América do Sul. De acordo com Ballif, «até ao século XIX, no Brasil, uma dezena de etnias alimentava-se de carne humana»⁵⁴. De acordo com a maior parte dos testemunhos antigos, literários e históricos, e com base em relatos de navegadores e exploradores da costa brasileira, a prática da antropofagia destinava-se exclusivamente a infundir terror ao “inimigo” e alcançar vingança. Acerca deste assunto, Claude d’Abbeville (? - 1632), um frade francês que teve contacto com um grupo Tupinambá, no Maranhão, relata o seguinte:

*Não é prazer propriamente o que as leva [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 dos seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos*⁵⁵.

⁵¹ Jeremias XIX, 8-9, in *Bíblia Sagrada*, op.cit., p. 1047.

⁵² *Idem, Ibidem*, p. 1047.

⁵³ Apud Poirier, op. cit., p. 123.

⁵⁴ Apud Poirier, op. cit., p. 125.

⁵⁵ *História das Missões dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, (trad. de S. Milliet), São Paulo, Edusp, 1975, p. 233.

No entanto, como afirma Jorge Couto, uma análise mais atenta às fontes quinhentistas e seiscentistas, «revela a existência de diversos alimentos que configurariam uma função alimentar à ingestão de carne humana»⁵⁶.

Na sua tese de doutoramento, defendida nos finais dos anos 90, Mário Maestri argumenta que no litoral brasileiro a concentração populacional e o crescimento demográfico depressa levaram ao esgotamento da caça, o que provocou acentuadas carências de proteínas que conduziram à adopção do canibalismo⁵⁷. Para o autor, havia a «consciência do valor nutritivo da carne humana e da ‘violência’ social de tal hábito, daí que o discurso tupi sobre o abatimento cerimonial dos inimigos serviria como recurso catártico comunitário»⁵⁸. O mesmo autor conclui que «os Tupinambás, os Europeus de então [século XVI] e muitos antropólogos de hoje resistem em aceitar que a antropofagia foi, durante longos e recuados tempos, recurso alimentar»⁵⁹.

Para uma análise à antropofagia praticada no Novo Mundo, nos séculos XVI e XVII, importa esclarecer que o sentido etimológico original da palavra “antropófago” (do grego *ântropos*, “homem”, e *phagos*, “comer”) foi sendo substituído pelo uso comum que designa o caso particular de canibalismo na espécie humana. Porém, existem diferenças entre “antropofagia” – e das suas diversidades, ou seja, a autofagia e a necrofagia⁶⁰ –, e “canibalismo”. Os autores quinhentistas distinguem entre o canibalismo alimentar – caracterizado pelo apetite por carne humana – praticado por grupos tribais Caribes, Aruaques, Jês e outros, e a antropofagia ritual, «nobre, movida exclusivamente pelo desejo de vingança que ocorreria entre os Tupis», conforme explica Jorge Couto⁶¹.

De acordo com os cânones tradicionais, quando um ser humano consome partes ou a totalidade de um outro ser humano, é um acto de canibalismo humano ou de antropofagia. Quanto ao termo “canibalismo”, o mesmo vem referenciado em várias obras como sendo o que designa o acto de um indivíduo de uma espécie devorar outro indivíduo da mesma espécie, independentemente da razão que o levou a esse acto.

⁵⁶ *A Construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do Início do Povoamento a finais de Quinhentos*, 2.ª Edição, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 108.

⁵⁷ *A Terra dos Males sem Fim. Agonia Tupinambá no Litoral Brasileiro (Século XVI)*, Porto Alegre – Bruxelas, 1990-91, pp. 44-45.

⁵⁸ *Idem*, «Considerações sobre a Antropofagia Cerimonial e Alimentar Tupinambá», in *Anais da X Reunião da Sociedade Brasileira da Pesquisa Histórica*, Curitiba, X, 1991, p. 118.

⁵⁹ *Idem, Ibidem*, p. 118.

⁶⁰ Apud Poirier, op.cit., p. 115.

⁶¹ *Idem*, p. 106.

Através dos relatos de Abbeville ficamos a saber que a prática antropofágica funcionava como a forma mais directa de uma comunidade, neste caso a Tupinambá, vingando a morte dos próprios parentes. A vingança de sangue era só e o único motivo das próprias expedições guerreiras⁶². Segundo o frade francês:

(...) mais fantástico ainda é o modo de tratar os filhos dos prisioneiros, embora o sejam também da mulher que lhe deram. Matam a mulher grávida para, mais ferozes do que os tigres, comer-lhe o filho como comeram o pai; ou deixam-no nascer e então moqueam e devoram para exterminar a raça do inimigo [sic]⁶³.

A colocação da antropofagia ritual e da identidade cultural no centro do nosso trabalho leva-nos a tratar de um alimento muito particular: o homem. É ele quem se vai tornar, dentro de uma estrutura bastante ritualizada, alimento para outro homem. Este, por sua vez, vive na perspectiva de se tornar, um dia, também ele alimento para o “Outro”. Por outras palavras, o mesmo será dizermos que a prática antropofágica constituía o momento culminante deste processo cultural que encontrava na guerra e na execução ritual dos prisioneiros o suporte da própria identidade cultural.

Importa sublinhar, com Jorge Couto, que para este grupo étnico uma das regras essenciais dos ritos antropofágicos era a de que o matador não participava no repasto,

(...) dando início, imediatamente depois do sacrifício do inimigo, a um período de reclusão (que durava algum tempo, variando consoante as tradições dos grupos tribais) em que, deitado na rede, jejuava (ingerindo somente farinha), mantinha-se em silêncio, abstinha-se de exercer qualquer actividade, deixava crescer os cabelos, era tatuado e escarificado no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas, sendo sujeito a diversas precauções mágicas contra o espírito do executado⁶⁴.

⁶² Nas sociedades Tupi-Guarani, o complexo guerra-vingança-antropofagia desempenhava um papel fundamental, sendo a guerra a sua instituição fundamental, mas sendo a antropofagia uma prática corrente entre os Ameríndios. Esta prática era, em termos antropológicos, parte indissociável da guerra endémica entre grupos tupi e uma prática corrente de algumas sociedades ameríndias, particularmente junto dos potiguares, caetés, tupinambás, tupiniquins e tamoios.

⁶³ Op.cit., pp. 233-234.

⁶⁴ Op.cit., p. 105.

Terminada a fase de abstinência, o executor era tosquiado, realizava-se outra cauinagem e, no fim desse ritual, ganhava um nome. A renominação constituía a fórmula de o homem criar uma imagem de guerreiro valoroso. Esta seria a base para a ascensão ao cargo de chefe de uma família extensa, bem como para vir a desempenhar um papel de relevo na sua taba, como se pode verificar pelas palavras de Jean de Léry (1534 – 1611):

Quanto àquele ou àqueles que cometeram esses morticínios, vendo nisso um motivo de glória e honra (...) não só se fazem marcar com incisões no peito (...) [como] as esfregam com certas mistelas e com um pó negro que nunca mais se apaga; deste modo, os que mais incisões ostentam são os que mataram mais prisioneiros –, e, por conseguinte, considerados mais valentes pelos outros [sic]⁶⁵.

A assimilação do prisioneiro representa um risco constante. Não será demais lembrar que se trata de uma operação de domesticação, em que este corre o risco de ver apagada a sua diferença. Para evitar tal perigo, assumem uma relevante importância os rituais (re)definidores da sua condição de “Inimigo”. Através de André Thevet (1502 – 1590)⁶⁶, temos notícias de rituais durante os quais cada um indicava sobre a pessoa os pedaços aos quais aspirava.

A este propósito, Métraux remete-nos para as ocasiões nas quais,

(...) [o prisioneiro] era também obrigado a passar em parada pela aldeia, sumptuosamente 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 os prisioneiros eram obrigados a usar [e que] indicavam a duração de tempo que ainda tinham para viver⁶⁷.

Perante esta aproximação entre vítima e carrasco, somos tentados a afirmar que talvez os “Inimigos” não fossem simplesmente os “Outros” ou que os “Outros” não se

⁶⁵ *Os Índios do Brasil*, trad. de Manuel Ruas, Lisboa, Editorial Teorema, [1578] 2003, p. 101.

⁶⁶ Cf. André Thevet, “Histoire d’André Thevet, Angoumoisins, Cosmographe du roi, de deux voyages par lui faits aux Indes Australes et Occidentales”, in *Les Français en Amérique – Le Brésil et les Brésiliens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953 [1575].

⁶⁷ *A Religião dos Tupinambás e Suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guaranis*, 2.^a Ed., prefácio, trad. e notas de Estêvão Pinto, São Paulo, Editora Nacional, 1979, p. 58.

configurassem simplesmente como “Inimigos”. De facto, eles representam também «(...) aqueles entre os quais é honroso morrer, pelos quais é um bem ser assimilados e incorporados, nos quais é coisa prestigiosa e plena de valor serem sepultados»⁶⁸.

A transformação do prisioneiro em alimento enquadra-se numa cosmologia indígena que diz respeito a uma certa descontinuidade no processo de aproximação das duas sociedades envolvidas nessa troca cultural. No seio desta função, o canibalismo ameríndio caracteriza-se, como já tivemos oportunidade de referir, como um autêntico rito sacrificial.

A este respeito, E. Viveiros de Castro considera que se por um lado, «o executor, assim como a vítima, entra no “estado liminal” (está momentaneamente sem nome, morto, na espera da renominação ritual), a sociedade está, por mérito dele, em pleno funcionamento». Por outro, se

*(...) o executor do sacrifício é aquele que sustenta o processo da reprodução da sociedade, do ponto de vista histórico-religioso é difícil aceitar a simples constatação de que a «liminalidade» do executor e a morte da vítima colocam ambos os protagonistas (simplesmente) fora da sociedade*⁶⁹.

Deste modo, podemos referir que o estatuto diferenciado, tanto do executor como da vítima, permite o funcionamento da sociedade, realizando uma mediação que se apresenta articulada e que está na base do ordenamento cultural indígena. Então, a “boa morte” será constituída por uma morte mediada culturalmente, realizada através da captura em guerra e do processo sacrificial. Importa sublinhar que estamos perante uma morte que será tanto mais significativa se a vítima tiver contribuído, por sua vez, para alimentar o mecanismo de vingança, como é descrito em Jean de Léry: «Vinga-te antes de morrer»⁷⁰.

A alteridade não se “come” crua e o “Outro” nunca pode ser absolutamente “Outro”. É deste modo que F. Remotti nos introduz a questão da alteridade e contribui para o esclarecimento de que

⁶⁸ *Idem*, p. 81.

⁶⁹ *Araweté: Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986, p.695.

⁷⁰ *Op.cit.*, p. 91.

*Introduzindo-se [o Outro] 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 afecto e intimidade para com o prisioneiro [sic]*⁷¹.

A este respeito, podemos dar conta de situações interessantes, do ponto de vista sociológico, que chegam até nós através dos relatos do próprio Abbeville, e que convocam, uma vez mais, para o centro desta análise o Homem, dentro de um espaço plural: «Embora os índios tratem bem seus prisioneiros e lhes dêem por mulheres suas filhas e irmãs, as quais tratam como maridos e cuidam de sua casa e roças, e tenham dêles filhos que amam ternamente(...)»⁷². De facto, como lembra Métraux, as ligações que «uniam um homem a um prisioneiro eram julgadas motivo de honra»⁷³.

Gozando de uma liberdade relativa, o prisioneiro é, de facto, introduzido na sociedade vencedora. A partir desta fase, ele alimenta uma identidade, parcialmente corrompida, da sociedade que o hospeda, para posteriormente o sacrificar⁷⁴. Remotti considera mesmo que 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 que usufrui⁷⁵, pelas actividades que desenvolve, é quase como se fosse um de ‘nós’ [sic]*⁷⁶.

⁷¹ *Contro l'identità*, Roma/Bari, Laterza, 1996, p. 77.

⁷² Op.cit., p. 231.

⁷³ Op.cit., pp. 56-57.

⁷⁴ *Idem, Ibidem*, p. 77. Convém ainda lembrar que a antropofagia é a “Instituição” por excelência desta sociedade e é ao matar um inimigo, «de preferência com um golpe de tacape, no terreiro da aldeia, que o guerreiro recebe novos nomes, ganha prestígio político, acede ao casamento e até a uma imortalidade imediata.» Manuela Carneiro da Cunha, “Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI” in *Estudos Avançados*, Vol. 4, n.º10, Setembro/Dezembro, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1990, p. 100.

⁷⁵ Importa salientar que ao gozar de uma certa liberdade é entregue ao prisioneiro bens que pertenceram a um guerreiro morto.

⁷⁶ Op.cit., p.78.

1.2 A função social da guerra

A guerra era outro elemento fundamental destas culturas. De acordo com o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes, o funcionalismo dos diferentes aspectos culturais destas sociedades estava subordinado à religião, fundada no culto dos antepassados e fundamentada na guerra. Colocando o enfoque sobre um grupo específico, os Tupinambás, o mesmo autor refere que:

(...) do êxito das actividades guerreiras dos Tupinambá dependia extensamente o funcionamento normal dos sistemas económico e organizatório tribais. Em torno delas giravam todas as possibilidades de preservação do domínio e usufruto de áreas territoriais ocupadas e de conservação da iniciativa nos movimentos de invasão de áreas territoriais dominadas por outros grupos tribais [sic]⁷⁷.

De facto, o sistema guerreiro destes ameríndios integrava-se na estrutura tribal. Considerada uma actividade sagrada, reservada para alguns, de acordo com a idade, o sexo e aptidões físicas, na qual a bravura e a vingança exerciam importantes papéis, a guerra evidenciava “beleza”, isto devido às suas características de “nobreza” e de “generosidade”, como salientava Montaigne⁷⁸. Mas, nem todos a olhavam da mesma maneira. Por esta altura, Abbeville questionava se «haverá maior barbaridade do que se mostrar hostil contra os vizinhos, a ponto não somente lhes fazer sem trégua uma sangrenta guerra, mas ainda, para exterminar-lhes a raça, comer-lhes a carne até vomitar?»⁷⁹. De facto, as expedições guerreiras colocavam em evidência como os índios canalizavam socialmente as energias e as habilidades pessoais dos guerreiros, compensando através de técnicas sociais de ordenação das suas actividades, o alcance limitado do arsenal bélico.

Porém, pelo que sabemos, no caso concreto dos Tupinambás, pelo menos nas regiões onde entraram em contacto com os Europeus, como defende Florestan Fernandes,

⁷⁷ *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, 2.ª Edição, São Paulo, Livraria Pioneira Editôra – Editôra da Universidade de São Paulo, 1970, p. 21.

⁷⁸ Ao longo do texto “Des Cannibales”, Montaigne revela um certo gosto pela apreciação estética da guerra promovida pelos indígenas americanos, daí o recurso a estas ‘categorias’ ocidentais. (Cf. Michel de Montaigne, “Des Cannibales” in *Essais*, Texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibl. De la Pléiade, Vol. 14, 1962.)

⁷⁹ Op.cit., p. 229.

estes estariam no mesmo nível de civilização que as demais tribos aborígenes⁸⁰. Daí que a eficiência do sistema guerreiro que possuíam fosse aparentemente equivalente. Seria então superior a técnica utilizada por estes combatentes? O autor brasileiro tenta responder a esta pergunta, remetendo-nos para Platão. De acordo com esta visão filosófica, há uma ligação entre «a especialização militar à competição das sociedades humanas, sendo que os indivíduos especializados na arte da guerra são considerados artesãos da salvação da pátria»⁸¹. O princípio social de integração está pressuposto nesta explicação, mas não chega. Pelo menos, no que diz respeito às sociedades ameríndias, pois

*A guerra fazia parte do sistema mágico-religioso tupinambá. Literalmente, ela constituía um 'instrumentum religionis': a sua importância mágica e a sua utilidade social derivavam da sua natureza como técnica de comunicação com os 'espíritos' dos parentes e dos antepassados memoráveis ou dos ancestrais míticos. Por isso, no sistema mágico-religioso tribal se encontravam as fontes das determinações mais evidentes e mais obscuras da guerra, a um tempo; as causas e o fim da guerra, a definição social do inimigo, o ritmo e as dimensões da luta à mão armada, o significado social da 'vitória' e da 'derrota', o aprovisionamento e a utilização dos prisioneiros como vítimas, a delimitação do conjunto de situações sociais compreendidas pela guerra e o sentido da conduta guerreira eram expressões da função mágico-religiosa da guerra*⁸².

1.2.1 A actividade guerreira e a captura do prisioneiro

As relações entre grupos locais que não estavam ligados entre si por laços de parentesco eram relações de hostilidade. A maioria da documentação quinhentista e seiscentista coloca em evidência que os aborígenes viviam num estado de guerra crónico. Como já referimos, a actividade guerreira funcionava como um factor de unidade social. Era através da guerra que os adultos das comunidades ameríndias passavam um modelo de comportamento para os mais jovens, apreendendo conhecimentos de rituais mágico-religiosos considerados como essenciais na conduta masculina e, através do sucesso nas

⁸⁰ Op. cit., p. 39.

⁸¹ Cf. *idem*, p. 40.

⁸² *Idem, Ibidem*, pp. 364-365.

lutas, asseguram alguns direitos na própria comunidade, como o casamento com várias mulheres⁸³ e o exercício da liderança.

Os homens não dispensavam a protecção às mulheres. Quando estas iam cuidar das hortas ou tentavam algum empreendimento de cariz económico, «empenhavam-se [os homens] igualmente em combate»⁸⁴, nas palavras de Florestan Fernandes. De resto, as trocas ocasionais transformavam-se, grande parte das vezes, em combates singulares ou davam origem a verdadeiras ciladas, por meio das quais matavam ou aprisionavam os “estranhos”, ou seja, o “Inimigo”, o “Outro”. Acerca do instinto guerreiro, Abbeville relata:

*Sempre que julgam ter sido ofendidos pelas nações vizinhas ou não, sempre que se recordam de seus antepassados ou amigos aprisionados e comidos pelos seus inimigos, excitam-se mutuamente à guerra, a fim, dizem, de tirar desforra, de vingar a morte de seus semelhantes [sic]*⁸⁵.

A guerra como forma de vingança é a explicação que mais consenso reúne entre a maioria dos cronistas. Pêro de Magalhães Gândavo, Jean de Léry, Claude d’Abbeville e Thevet seguem a mesma linha. Todos são unânimes no que diz respeito aos aspectos da motivação social da guerra. Léry assegura mesmo que os ameríndios não guerreavam para conquistar terras, «porquanto sobejam terras para todos»⁸⁶. Abbeville complementa esta informação ao referir:

*(...) em todos os seus empreendimentos guiam-se pelos conselhos dos antigos que em seu tempo se mostraram valentes na guerra (...) depois de bebidos, aceitam sem discussão tudo o que os antigos resolvem a favor da paz ou da guerra[sic]*⁸⁷.

⁸³ A nível familiar os Ameríndios admitiam e praticavam a poligamia, ainda que só um reduzido número de indivíduos, sobretudo os mais importantes de cada taba, como o chefe, o feiticeiro e os grandes guerreiros, é que dispunham de várias mulheres, que era um sinal de prestígio. O casamento podia ser endogâmico ou exogâmico, conforme era realizado entre membros da mesma aldeia ou de povoações diferentes.

⁸⁴ Op.cit., p. 43.

⁸⁵ Op.cit., p. 229.

⁸⁶ *Viagem à Terra do Brasil*, 3.^a Edição, trad. Sérgio Milliet, notas tupinológicas Plínio Ayrosa, São Paulo, Liv. Martins, 1960 [1578], p. 137.

⁸⁷ Op.cit., p. 229.

No que diz respeito ao papel dos mais velhos, resta acrescentarmos que a bravura e o poder de um chefe eram medidos pelo número de inimigos mortos: «(...) escolhem para chefe o que julgam mais hábil e valente, e este vai de cabana a cabana exortando os homens e, com grandes ritos, dizendo-lhes como se devem preparar para a guerra»⁸⁸. É ao chefe que cabe ainda «mostrar-lhes como se devem apresentar com coragem, pois pela covardia perderiam, para sua desonra, a reputação guerreira da nação conquistada pelos antepassados na matança e esquartejamento dos inimigos [sic]»⁸⁹.

1.2.2 A execução ritual do “Inimigo” e o sacrifício como rito expiatório

O ciclo de guerra era dotado de um ritmo regular. Nesse período, os indivíduos saberiam o que deveriam fazer no decurso dos acontecimentos e situações sociais que se desenrolassem entre o ataque e a consumação do sacrifício dos inimigos aprisionados. Era aqui que se integravam os ritos de sacrifício do inimigo, de antropofagia e de renomação. Tais ritos garantiam a conservação do equilíbrio social, no qual a vingança de sangue fornecia o fundamento culturalmente objectivo e consciente das guerras tribais, como testemunha Léry:

*Mas esses bárbaros não fazem guerras para conquistar terras uns aos outros, pois todos eles têm mais terra que a necessária, e muito menos os vencedores pretendem enriquecer com os despojos, resgates e armas dos vencidos. Não é nada disso que os move, digo eu; pois, como eles próprios confessam, não sendo impelidos por qualquer sentimento que não seja o de vingar, cada um por seu lado, os parentes e amigos que no passado foram presos e comidos do mesmo modo que descreverei no capítulo seguinte, escarnicam-se tanto uns contra os outros que quem quer que caia nas mãos dos seus inimigos nada pode esperar senão ser tratado, sem qualquer contemplação, da mesma maneira – ou seja, ser abatido e comido [sic]*⁹⁰.

⁸⁸ *Idem, Ibidem, 229.*

⁸⁹ *Idem, Ibidem, p. 229.*

⁹⁰ *Os Índios do Brasil, op.cit., p. 64.*

A captura das vítimas constituía o móvel material imediato das incursões guerreiras. Acerca deste facto, Florestan Fernandes afirma que:

Em certo sentido, era irrelevante para a consumação da vingança e para a aquisição de 'nomes' que os inimigos fossem mortos em combates ou em cerimónias realizadas nos acampamentos de retorno, contando que a execução assumisse a forma de massacre ritual (esfacelamento do crânio das vítimas) [sic]⁹¹.

Também Claude D'Abbeville relata a maneira de como são tratados na terra dos seus inimigos os prisioneiros capturados na guerra, para a qual o factor surpresa se revela fundamental, na medida em que primeiro «procuram empregar a surprêsa em suas terras e atacar os inimigos inopinadamente»⁹². De acordo com o frade francês, se um dos guerreiros morre em combate, «(...) enterram-no com grandes homenagens e exaltam-lhe o valor em longos discursos»⁹³.

Quanto aos prisioneiros, sempre que possível, os captores conservavam a sua vida e os transportavam consigo. Importa referir que «o sacrifício ritual era público e possuía, graças a uma das suas conexões sociais pelo menos, o carácter de banquete da vitória»⁹⁴. Criava-se, deste modo, uma série de circunstâncias que redundavam, com frequência, na conservação das vidas dos cativos durante períodos variáveis de tempo. Léry relata que:

Assim que ali chegam [aldeia], os seus captores não só lhes dão a comer os melhores alimentos disponíveis como concedem mulheres aos homens (mas não dão marido às mulheres) e, mais ainda, aquele que tem um prisioneiro à sua guarda não vê qualquer dificuldade para lhe dar em casamento uma sua filha ou irmã; e a mulher que o prisioneiro aceitar cuidará de tudo quanto lhe seja necessário [sic]⁹⁵.

No que diz respeito aos massacres, com razões alheias à instituição do sacrifício, podiam contribuir, muitas vezes, para o adiamento indeterminado. Florestan Fernandes chama a atenção para o facto de «o sexo ou a idade podiam agir como um incentivo para a

⁹¹ Op.cit., p. 248.

⁹² Op.cit., p. 230.

⁹³ *Idem, Ibidem*, p. 230.

⁹⁴ Florestan Fernandes, op. cit., p. 248.

⁹⁵ *Os Índios do Brasil*, op.cit., pp. 87-88.

agregação temporária ou definitiva (no caso das mulheres) ao grupo doméstico dos captores»⁹⁶. Ainda em relação à situação social dos cativos, o sociólogo acrescenta:

*Os cativos eram incorporados às condições de existência social de seus senhores e se viam compelidos, pelas necessidades mesmas de convivência social a ocupar um status na estrutura social da sociedade tribal e a desempenhar os papéis polarizados em torno dele. Esse processo de tratamento do 'inimigo' coloca uma questão capital para a investigação sociológica. A saber, se o status atribuído aos cativos correspondia ou não, a algum tipo de diferenciação da estrutura social. Em muitas sociedades, o ajustamento dos cativos às condições rotineiras de existência social pode efectuar-se sem ocasionar complicações sensíveis na estrutura social. Em outras, ao contrário, o ajustamento se realiza sob a forma de segregação social, sendo os cativos incorporados a segmentos ou camadas sociais heteronômicos [sic]*⁹⁷.

No caso concreto dos Tupinambá, Fernandes afirma que «(...) praticavam uma das modalidades culturais da primeira alternativa»⁹⁸, ou seja, os seus prisioneiros de guerra não eram degradados socialmente, nem tão pouco explorados economicamente. Assim sendo, não podemos abraçar as teses que designam as relações destes guerreiros com os cativos de guerra com o vocábulo “escravidão”, usado ao lado de outros, como “escravo”, “senhor”, “leis do cativo”, etc., ou seja, não se pode considerar como “escravidão verdadeira” o tipo de apropriação do homem pelo homem. Aliás, já escrevera Rousseau (1712 – 1778), «(...) on n’a le droit de tuer l’ennemi que quand on ne peut le faire esclave»⁹⁹. Todavia, também não podemos deixar de registrar que estas eram as preferências terminológicas dos cronistas da altura, bem como dos viajantes, que servem de base ao *corpus* do nosso trabalho¹⁰⁰.

Ainda acerca deste fenómeno, Florestan Fernandes considera que se conheceram e praticaram, todavia, uma das modalidades culturais da escravidão:

Fins cerimoniais, como os funerais de um chefe, o banquete da vitória e a ostentação pública da magnificência dos senhores na destruição ritual de riquezas, ou fins estritamente religiosos, como os sacrifícios às divindades

⁹⁶ Op.cit., p. 248.

⁹⁷ *Idem*, p. 248.

⁹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 248.

⁹⁹ Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social ou The Social Contract or Principles of Political Right*, translated by G. D. H. Cole, in <http://www.constitution.org/jjr/socon.htm> [1762], p. 52.

¹⁰⁰ Claude D’Abbeville, Joseph de Anchieta, Pero de Magalhães Gandavo, Jean de Léry, Michel de Montaigne, Hans Staden e Frei André Thevet, entre outros.

*e aos espíritos dos mortos, transformam os escravos em ‘cabeças’ ou em ‘vítimas’ e criam outra necessidade imediata de utilização coercitiva do homem pelo homem [sic]*¹⁰¹.

Tendo em consideração que se tratava de uma instituição social, esta escravidão encerrava e exigia a existência de condicionantes básicas, como, por exemplo: os indivíduos escravizados pertenciam a unidades tribais estranhas e inimigas; a apropriação processava-se por meio da guerra; a captura justificava-se ideologicamente por motivos religiosos, tais como, a necessidade de consumir retaliações contra os inimigos ou de satisfazer os desejos antropofágicos dos espíritos; os escravos eram adoptados e socialmente incorporados às parentelas dos senhores; a conservação da vida dos escravos recebia uma justificação e tinha um fim religioso – o sacrifício –, e não visava a exploração deliberada da capacidade de trabalho dos cativos, pois «o sistema económico dos Tupinambá não oferecia condições favoráveis ao desenvolvimento da escravidão como uma “instituição idustrial”»¹⁰², sublinha o sociólogo.

Como já referimos anteriormente, o prisioneiro desempenhava um papel primordial nas relações inter-aldeias, devendo ser exibido nas povoações vizinhas. Geralmente, as tabas aliadas eram convidadas a participar no banquete canibal, transformando-o numa manifestação colectiva que consolidava as alianças. Nas palavras de Léry, «(...) uma vez informadas da data da execução todas as aldeias próximas daquela onde se encontra o prisioneiro, de toda a parte para ali afluem homens, mulheres e crianças, e toda a manhã decorre entre danças e bebericagens»¹⁰³.

Na data marcada, dava-se início à cauinagem, que geralmente durava três dias, acompanhada de cantos e danças. Este acto festivo antecedia o ritual antropofágico. As deliberações sobre a época de consumação do sacrifício cabiam aos chefes tribais e eram tomadas em público, nas reuniões dos conselhos, tendo em vista os fins rituais que justificavam o massacre das vítimas. Em relação à informação da data da execução, Thevet afirma:

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

¹⁰¹ Op.cit., p. 251.

¹⁰² Op. cit., p. 252.

¹⁰³ *Os Índios do Brasil*, op.cit., p. 88.

lhe vale muito melhor morrer assim, do que 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 da guerra [sic]¹⁰⁴.

Tendo em conta Fernandes, podemos considerar que nesta relação, profundamente ritualizada, onde

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 renomação¹⁰⁵.

conseguia-se uma continuidade da função cultural, na perspectiva da vítima. Portanto, no olhar de um europeu, as evasões eram desencorajadas, e isso 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 de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo. O diabo tão profundamente gravou esse ponto de honra no coração dos selvagens, como aliás no de muitos cristãos, que preferem morrer nas mãos dos inimigos, e ser comidos, a fugir, o que lhes seria fácil em virtude de sua liberdade [sic]¹⁰⁶.

Por outro lado, do ponto de vista indígena, não se pode tratar de nobreza ou generosidade no caso da aceitação do seu destino, assim, no caso contrário, não se pode tratar de covardia. De facto, não existiria uma aceitação (ou rejeição) não existindo uma alternativa para o prisioneiro, que via na própria morte a única forma de vingança e de afirmação da sua identidade:

¹⁰⁴ Cf. André Thevet, “Histoire d’André Thevet, Angoumois, Cosmographe du roi, de deux voyages par lui faits aux Indes Australes et Occidentales”, in *Les Français en Amérique – Le Brésil et les Brésiliens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953 [1575], p. 196.

¹⁰⁵ Op.cit., pp. 67-68.

¹⁰⁶ D’Abbeville, op. cit., pp. 230-231.

Embora o desgraçado veja a morte próxima, já aceso o fogo e preparado o moquéim, não demonstra pesar algum. Ao contrário, mostra-se alegre e satisfeito, sem temor à morte. Por seu lado, não revelam os outros índios nenhuma compaixão; antes o apodam de injúrias e zombarias [sic]¹⁰⁷.

Ao alvorecer do dia escolhido, o prisioneiro era lavado, enfeitado e amarrado pela cintura com a mussurana¹⁰⁸, sendo seguidamente conduzido ao centro do terreiro, onde se encontravam reunidos os convivas, como documenta Léry:

dois ou três homens dos mais considerados do grupo seguram-no e amarram-no pelo meio do corpo com cordas de algodão – ou com umas outras, feitas da casca de uma árvore a que chamam yvire e que é semelhante à da nossa tília –, sem que, embora lhe deixem os braços livres, ele oponha resistência. E assim é passeado pela aldeia durante algum tempo, como um troféu [sic]¹⁰⁹.

Chegado o executor, profusamente enfeitado, recebia cerimonialmente o ibirapema (tacape cerimonial), com o qual iniciava uma dança junto do cativo, imitando as evoluções de uma ave rapina, nas palavras de Claude D'Abbeville:

Entrementes, o índio encarregado de matar o prisioneiro apresenta-se com o corpo inteiramente pintado de variegadas côres e todo enfeitado de penas. E o ancião lhe coloca nas mãos a espada. Imediatamente o sanguinário assassino põe-se a saltar, bravatear e voltear a espada por cima do miserável, o qual, embora amarrado, procura pegá-la e arrancá-la das mãos do seu algoz. Mas a qualquer movimento para fazê-lo, os que seguram a corda, puxam-no para trás. Fica, afinal, sem poder dar um passo e sem dar, entretanto, sinais de medo da morte [sic]¹¹⁰.

De acordo com o relato feito pelo frade francês, terminada a gesticulação, o algoz e a vítima travavam um curto diálogo, findo o qual o executor esmagava a cabeça do “Inimigo”:

¹⁰⁷ *Idem*, p. 232.

¹⁰⁸ Corda grossa de algodão.

¹⁰⁹ *Op.cit.*, p. 89.

¹¹⁰ *Op.cit.*, p. 232.

Apresenta-se o ancião diante do prisioneiro e lhe faz o seguinte discurso: Não sabes que tu e os teus mataram muitos parentes nossos e muitos amigos? Vamos tirar a nossa desforra e vingar essas mortes. Nós te mataremos, assaremos e comeremos. Pouco importa, responde a vítima, pois não morrerei como um vilão ou um covarde. Sempre fui valente na guerra e nunca temi a morte. Tu me matarás, porém eu já matei muitos companheiros teus. Se me comeres, fareis apenas o que já fiz eu mesmo. Quantas vezes me enchi com a carne da tua nação! Ademais, tenho irmãos e primos que me vingarão [sic]¹¹¹.

Também Léry testemunha um outro diálogo que antecede a execução ritual do “Inimigo”:

Mas pensais que também por isso [exibição como troféu] ele baixa a cabeça, como aqui faria um criminoso? Nada disso; pelo contrário, gabando-se das suas passadas proezas com incrível audácia e segurança de si, vai dizendo aos que o mantêm atado: Valente como sou, também eu já atei e amarrei assim os vossos parentes; depois, cada vez mais exaltado, vira-se para um lado e para o outro na mesma atitude e diz a um ‘Eu comi o teu pai’ ou, a outro ‘Já abati os teus irmãos, já os assei no moquéu’. Resumindo, acrescenta: Ó Tupinambás, eu já comi tantos homens e tantas mulheres, e até crianças vossas, que apanhei na guerra, que não sei dizer quantos; além disso, não duvideis de que o Margajás, os da minha nação, comerão muitos mais, tantos quantos puderem apanhar, para vingar a minha morte [sic]¹¹².

Abatido o prisioneiro, escaldavam-no para lhe retirar a pele e esartejavam-no. Algumas partes do corpo (os braços e as pernas) eram moqueadas, sendo as vísceras aproveitadas para fazer um cozinhado. Existiam, segundo D'Abbeville, regras para a distribuição do corpo da vítima, que era integralmente aproveitado:

Aproximam-se então as mulheres, agarram o cadáver e lançam-no ao fogo até queimarem-se todos os pêlos. Retiram-no então e lavam-no com água quente. Depois de bem limpo e alvo, abrem-lhe o ventre e retiram-lhe as entranhas. Cortam-no em seguida em pedaços e moqueiam ou assam-no (...) nada perdem, em suma, e têm o cuidado de virar constantemente os

¹¹¹ *Idem, Ibidem*, p. 232.

¹¹² *Op.cit.*, pp. 89-90.

pedaços para bem assá-los; e aproveitam até a gordura que escorre pelas varas e lambem a que se coagula nas forquilhas [sic]¹¹³.

As sobras dos festins eram conservadas para serem consumidas posteriormente. Hans Staden relata um episódio que revela este tipo de comportamento:

(...) conosco vinha um menino que trazia uma canela do prisioneiro e nela havia ainda muita carne que ele comia. Eu disse ao menino que deitasse fora o osso. Zangaram-se então todos comigo e me disseram que isto é que era a sua verdadeira comida¹¹⁴.

Pelo que nos é dado a conhecer, os ameríndios praticavam duas espécies de sacrifício humano. Através das informações veiculadas pelos cronistas da época, ficamos a saber que uma se destinava a aplacar os espíritos dos parentes, mortos recentemente, e a outra tinha por finalidade o culto dos ancestrais míticos. De acordo com Fernandes, no capítulo que dedica aos “Ritos de Destruição dos Inimigos”,

Parece que a organização cerimonial das duas espécies de sacrifício humano não era a mesma. Segundo presumo, a última abrangia algumas cerimônias a mais, estendendo-se por maior número de dias. Quanto às relações com a vítima, porém, compreendiam no essencial as mesmas cerimônias [sic]¹¹⁵.

A vítima desempenhava um papel central no desenrolar das cerimônias de execução. O mesmo antropólogo refere que:

Dire[c]ta ou indire[c]tamente, ela [a vítima] tomava parte a[c]tiva em todas as a[c]ções ritualizadas, que precediam a sua morte. Por isso, é possível separar-se, no sistema de ritos que tinham por função religiosa preparar a vítima, o sacrificante, os seus comparsas, o público e os instrumentos sacrificiais, um conjunto de cerimô[n]ias especialmente dedicadas ao seu próprio tratamento[sic]¹¹⁶.

¹¹³ Op.cit., p. 233.

¹¹⁴ Hans Staden, *Viagem ao Brasil*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1998 [1557], p. 110.

¹¹⁵ Op.cit., p. 275.

¹¹⁶ Op.cit., p. 275.

Do ponto de vista analítico, e tendo em conta o autor, podemos reduzir o cerimonial a seis categorias, todas elas interligadas, onde estão contemplados: ritos de separação da vítima; ritos de inculpação da vítima; ritos de preparação da vítima; ritos de captura simbólica da vítima; ritos de vingança simbólica da vítima e ritos de execução¹¹⁷. Mais prudente será, contudo, atermo-nos na descrição do antropólogo (que utiliza as palavras de Thevet) para melhor explicá-las:

Assim que tosquiavam e pintavam o corpo do prisioneiro com tintura de jenipapo, se processava a preparação ritual das mulheres, tanto velhas quanto jovens, com tintura de jenipapo, e procediam à ornamentação dos comparsas masculinos do matador, os quais entravam em relação cerimonial com a vítima¹¹⁸ (...) com a terceira e última preparação, na qual a vítima era ornamentada para o sacrifício, terminava a desligação do nosso grupo¹¹⁹, o que é posto em relevo simbolicamente, pela captura ritual do cativo [sic]¹²⁰.

Resta acrescentarmos que os ritos de inculpação da vítima tinham por objectivo identificar o prisioneiro com o grupo a que pertencia. Quanto às cerimónias realizadas, estamos perante um sacrifício como rito expiatório, na medida em que «[as cerimónias] se destinavam a evocar as ac[ç]ões sacrílegas dos inimigos, praticadas nas pessoas dos ancestrais ou parentes mortos e visavam sublinhar à vítima que o seu sacrifício constituía uma punição (...)»¹²¹. Várias fontes informam ainda que se procedia à lavagem de todo o corpo do prisioneiro, mas não se sabe qual o significado concreto desse banho. No entanto, o mais provável é que este acto estivesse relacionado com a purificação da vítima para o sacrifício:

¹¹⁷ Op.cit., p. 275.

¹¹⁸ Cf. André Thevet, “Histoire d’André Thevet, Angoumois, Cosmographe du roi, de deux voyages par lui faits aux Indes Australes et Occidentales”, in *Les Français en Amérique – Le Brésil et les Brésiliens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953 [1575], pp. 55-56. A preparação ritual das mulheres era feita diante do prisioneiro, na mesma cabana em que se processava a sua primeira preparação. Os homens que se “destinavam ao serviço do sacrifício” eram preparados numa cabana especial; Thevet relata que os corpos destes eram revestidos de goma, por cima da qual punham penas vermelhas. Ao mesmo tempo decorria a preparação da mussurana, a corda sacrificial.

¹¹⁹ *Idem*, p. 56.

¹²⁰ F. Fernandes, op. cit., p. 276.

¹²¹ *Idem, Ibidem*, pp. 277-278.

As mulheres que cuidavam da sua 'toilette' suprema também eram preparadas ritualmente para as circunstâncias e faziam as mesmas operações com o ibirapema ou tacape. Elas cobriam o rosto do prisioneiro com 'goma' e distribuíam em cima dela cascas de ovo. Essa 'toilette' devia se processar antes do entardecer, pois por volta das cinco horas a vítima era conduzida, já ornamentada, para a 'dança da corça'¹²².

1.3 Crenças, mitos e circulação dos mortos

Considerou-se, durante muitos anos, que os ameríndios não acreditavam em deuses, mas, segundo o testemunho dos cronistas e viajantes quinhentistas e seiscentistas, sabe-se que existia um sistema de crenças e não uma religião organizada, pelo menos de acordo com os parâmetros que hoje conhecemos.

A visão cosmológica das sociedades Tupis não atribuía a formação do Universo a um ser supremo, concebendo, antes, esse processo como resultante de sucessivas acções parciais e incompletas. No capítulo do “Sistema de Crenças”, Jorge Couto faz referência à «existência de uma grande homogeneidade relativamente ao discurso cosmológico, aos temas míticos e à vida religiosa (...)»¹²³.

De acordo com as teses de vários antropólogos, nas comunidades ameríndias verificava-se mesmo uma certa influência do sistema religioso sobre o sistema social que acabava por condicionar e impregnar todas as actividades desses mesmos grupos. A figura do herói, além de simbolizar o espírito da unidade étnica, segundo o mesmo estudioso, «(...) constituía também um decisivo factor de coesão social, pois consolidava as relações humanas no seio da comunidade, bem como fortalecia o seu posicionamento face ao ecossistema, ao mundo animal e aos outros grupos tribais»¹²⁴.

As actividades criadoras de Monan – “o criador do céu, da terra e do homem” – e Maír – “ente separado” –, teriam sido prosseguidas por heróis-civilizadores¹²⁵, transmissores de técnicas, ritos e regras sociais que permitiram aos homens ultrapassar o estado de bestialidade. Entre estes destacava-se Sumé – “grande pajé e caraíba” –, a quem

¹²² Thevet, op. cit., p. 57.

¹²³ Op.cit., p. 109.

¹²⁴ *Idem*, p. 110.

¹²⁵ Poderosos pajés e ancestrais míticos detentores de poderes transformadores especiais.

estava atribuída a instituição da agricultura de coivara e da organização social. A este respeito, Métraux salienta que:

*De acordo com algumas interpretações, Monan, Maíra e Sumé representariam vários desdobramentos de uma mesma personagem. A conclusão da actividade organizadora desses entes, bem como a prestação de auxílio aos humanos cabia a dois gémeos míticos ou, na versão Tupinambá, a dois irmãos, filhos de Sumé: Tamendonare (o bom) e Aricoute (o mau)*¹²⁶.

Outra personagem mitológica importante era Tupã – divindade destruidora –, associado ao raio e ao trovão. Porém, vários etnólogos, como é o caso de Métraux, remetem Tupã, o “pai que está no alto”, para um plano secundário na mitologia Tupi. As sociedades Tupis davam também particular ênfase aos mitos cósmicos de sucessivas destruições do Mundo, pelo fogo e pela água, conhecendo-se diversas versões do dilúvio¹²⁷. Couto confirma que «de acordo com uma versão recolhida na década de 1550 pelo franciscano André Thevet, os Tamoios acreditavam que tinham ocorrido duas destruições sucessivas do Mundo»¹²⁸.

Os ameríndios acreditavam na possibilidade de uma parcela do ser encontrar, após a morte, o Guajupιά – “Aldeia das Almas” –, situado para além das altas montanhas. Sobre esta crença, Couto (tal como Fernandes) revela que:

*Após a morte, o espírito do homem iniciava a viagem em direcção ao Guajupιά – um paraíso situado para além das altas montanhas e em que cresciam bosques de sapucaia –, onde se encontraria com os ancestrais e aí viveria eternamente, no meio de grande abundância, saltando, dançando e divertindo-se incessantemente*¹²⁹.

Entretanto, Abbeville lembra, num tom crítico, que:

¹²⁶ Op.cit., pp. 21-30.

¹²⁷ Acreditavam ainda em vários seres sobrenaturais, demónios, génios da floresta, espíritos que pairavam nos bosques, os lugares escuros, além dos que viviam no meio aquático.

¹²⁸ Op.cit., p. 111.

¹²⁹ Couto, op. cit., p. 112. (F. Fernandes, op. cit., pp. 161-163).

*Essa vida que julgam boa não é aferida pelo bem, nem pela virtude, porém pela crueldade e desumanidade: Julgam-se tanto mais honestos quanto maior número de prisioneiros massacram; e consideram uma vida boa a que se gasta na guerra, na exibição da valentia e na hostilidade encarniçada contra o inimigo; e acham covardes e efeminados os que não têm ânimo para isso [...]*¹³⁰.

Quanto aos rituais de enterramento das mulheres, desconhecem-se pormenores¹³¹. De acordo com a mitologia Tupinambá, «os espíritos destas (...) praticamente não tinham acesso ao jardim das delícias», pois este estava, como já vimos, «reservado aos grandes matadores»¹³².

No que diz respeito aos ritos funerários, Couto refere que «(...) destinavam-se, por um lado, a auxiliar o espírito do finado a alcançar o Guajupιά e, por outro, a proteger a comunidade do seu espectro, uma vez que consideravam o morto como um inimigo»¹³³. Daí se explique que uma das precauções tomadas pelos Tupinambás residia em «amarrar o morto com ligaduras para impedir a eventualidade do seu regresso»¹³⁴.

Neste complexo sistema de crenças, um papel fulcral era exercido pelos homens que desempenhavam funções mágico-religiosas: os pajés. Munidos do maracá¹³⁵, estes tratavam os doentes com ervas medicinais e com esconjuros, nomeadamente através do bafejo com tabaco, para afastar os espíritos. Efectuavam também profecias, recorrendo ao transe induzido pela intoxicação com tabaco, articulando a crença na destruição do Globo com a promessa de uma Nova Terra onde não haveria Mal. Abbeville é testemunha do quanto respeitados eram estes homens.

Tratam-nos [pajés] bem em qualquer lugar que se encontrem. São honrosamente mencionados em seus cantos e bem acolhidos nas danças e

¹³⁰ Op.cit., p. 252.

¹³¹ Nas sociedades ameríndias vigorava além da divisão etária, a divisão sexual do trabalho, nem às mulheres competiam os trabalhos produtivos, de recollecção, domésticos e de apoio nas expedições guerreiras terrestres ou marítimas. Entre os Tupinambá, a função de matar era então própria dos guerreiros, e a reprodutiva, das mulheres, como evidencou o próprio Thevet. Por isso, o autor refer que 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». Cf. Thevet, op. cit., p. 283.

¹³² *A construção do Brasil*, Op. cit., p. 112.

¹³³ *Idem, Ibidem*, p. 112.

¹³⁴ *Idem, Ibidem*, p. 113.

¹³⁵ Cabaça decorada que imitava o rosto humano, atravessada por uma vareta, com sementes ou pedras que serviam de chocalho, funcionando como receptáculos das vozes dos espíritos.

*cauinagens e em todas as cerimônias, pois todos acreditam que as cousas correm bem quando são amigos dos pajés e, ao contrário, muito mal se não os agradam. Se em alguma desgraça que lhes ocorra são ameaçados pelos pajés, atribuem à praga, daí por diante, todas as suas infelicidades*¹³⁶.

Em relação às mais recentes interpretações sobre a Nova Terra, onde não haveria lugar para o Mal, facto que fez deslocar os ameríndios¹³⁷ no período anterior à conquista europeia, Couto afirma que «colocam o acento tónico em razões de natureza ecológica e económica ligadas à quebra de produtividade dos solos (o mal da terra) e as suas consequências para a vida social e as práticas religiosas»¹³⁸. E, já durante a colonização, a procura da Nova Terra poderia ser interpretada como a procura de uma terra onde não fossem dominados pelos europeus, donos e senhores das suas almas.

¹³⁶ Op.cit., p. 254.

¹³⁷ Em 1500, os Tupi ocupavam a larga maioria da costa entre o Ceará e a Cananeia, actual São Paulo, e os Guarani, estabelecidos exclusivamente a sul do Trópico de Capricórnio, dominavam o litoral situado entre Cananeia e a Lagoa dos Patos (Rio Grande do Sul), além de importantes regiões no sertão.

¹³⁸ *Idem*, p. 117.

II Parte – Dos testemunhos dos viajantes e missionários às visões dos intelectuais: a percepção do “Outro”

2.1 A Troca Cultural – O “Outro” como espelho e o “Outro” como exterioridade: estranhamento e diferença

O contacto com o “Outro”, a emoção da novidade e a procura de entendimento, dificultados, em 1500, pela estranheza da língua, são-nos revelados por Pêro Vaz de Caminha¹³⁹ na sua *Carta*¹⁴⁰. O escrivão que seguia na armada de Pedro Álvares Cabral¹⁴¹ fez eco, através da espontaneidade das suas palavras, da admiração e encantamento¹⁴² desse primeiro encontro com o “Outro”, sublinhando que «[...] creia que por afremosentar nem afear haja aqui de pôr mais do que aquilo que vi e me pareceu»¹⁴³:

Eram pardos [cor entre o branco e o preto], todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas [de emprego habitual nos séculos XV e XVI para denominar as partes pudendas]. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijamente [decididamente] sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram.

¹³⁹ Pêro Vaz de Caminha era originário do Porto, onde sucedera a seu pai no cargo de controlador das moedas. Participara na redacção das queixas apresentadas pela cidade às Cortes de 1498 e é chamado para integrar a armada de Pedro Álvares Cabral para com Aires Correia lançar as bases da futura feitoria de Calecute, como escrivão, isto é, encarregado das escritas da feitoria. Entretanto, e por ordens do rei, devia desempenhar de imediato a função de secretário junto do comandante, a bordo da nau-capitã, a *São Gabriel*.

¹⁴⁰ *Carta a el-rei Dom Manuel Sobre o Achamento do Brasil*, introdução, actualização do texto extraído de *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil* (1 de Maio de 1500) e notas de M. Viegas Guerreiro, leitura paleográfica de Eduardo Nunes, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974, [Documento Electrónico: http://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta_pvcaminha/index.html].

¹⁴¹ Pedro Álvares Cabral foi designado Capitão-Mor da esquadra composta por 10 naus e três navios redondos; o seu imediato era Sancho de Tovar, que capitaneava outra nau, sendo as demais comandadas por Nicolau Coelho, Aires Gomes da Silva, Simão de Miranda, Vasco de Ataíde, Pero de Ataíde, Simão de Pina, Nuno Leitão, Bartolomeu Dias, Diogo Dias, Gaspar de Lemos e Luiz Pires. Na armada seguiam também cinco frades e ainda Frei Henrique, todos franciscanos; o feitor era Aires Correia. Gonçalo Gil Barbosa e Vaz de Caminha eram os escrivães. Ao todo, embarcaram 1500 homens. Cf. Max Justo Guedes, *O Descobrimento do Brasil*, prefácio de Luís de Albuquerque, Coleção Documenta Histórica, Vega, Lisboa: 1988.

¹⁴² Pela “sua exuberância, o Brasil espantou e encantou todos os que tiveram contactos com esse pródigo espaço. Foi de todos os locais encontrados aquele que maior fascínio exerceu no novo visitante. Não admira, pois, que o mito da abundância, do inesgotável, se enraizasse. Brandónio, nos *Diálogos*, não escapa a esta crença, quando afirma serem «tão grandes as riquezas deste novo mundo e da mesma maneira sua fertilidade e abundância, que não sei por qual das cousas comece primeiramente», enumerando algumas [...], o açúcar, o comércio, o pau-brasil, o algodão e a madeira. A fartura é uma constante e o europeu encontrou uma diversidade ambiental a que não estava habituado o que leva o Padre Fernão Cardim a enaltecer as qualidades do clima e da terra [...]” Cf. Maria Isabel Rodrigues Ferreira, *Mitos e Utopias na Descoberta e Construção do Mundo Atlântico*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo e Cultura – Centro de Estudos de História do Atlântico, 1999.

¹⁴³ Op.cit., Folio 1 r.

*Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa*¹⁴⁴.

O estranhamento com que Caminha e os companheiros de viagem inauguram este relacionamento coloca em confronto sentimentos que se mostram recíprocos entre dois pólos civilizacionais e culturais do Velho e do Novo Mundo. Primeiro, o receio da novidade, depois o processo longo do início de uma amizade:

*Dou-lhes somente um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro [chapéu de abas largas] preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave compridas, com uma copazinha pequena de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu-lhe um ramal [colar] grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira [...]*¹⁴⁵.

A inocência dos corpos nus e os ornamentos (pintura dos corpos com cores vibrantes, enfeites com penas e ossos), a alimentação (primeiro as raízes, sementes e frutos, ficando, só para depois, no momento do povoamento e de maior contacto com o indígena, a constatação do canibalismo ameríndio), as habitações, as redes (em que dormiam), as ferramentas (arcos, setas ou carapuças de penas) que usavam e as armas com que combatiam o inimigo, são por Caminha admiravelmente relatados. Porém, como já largamente fizemos referência neste estudo, serão menos idílicas as narrativas que dão conta da vida depois deste período de descoberta e enamoramento.

As razões e os motivos serão mais do que muitos, pois para, segundo Bartolomé Bennassar, «os portugueses e outros europeus, o Brasil estava de alguma forma saturado por humores infernais»¹⁴⁶. O diagnóstico feito por Laura de Mello e Souza revela em si a oposição da “natureza paradisíaca” a uma humanidade infernal (representada pelos ameríndios), cuja antropofagia interpretada como instituição ritual, trazia intrínseca a marca do diabo:

Natureza edénica, humanidade dominada pelo demónio e colónia entendida como um purgatório foram as formulações mentais que os homens do Velho Mundo aplicaram ao Brasil durante os três primeiros séculos da sua

¹⁴⁴ Caminha, op. cit., Folio 1 v.

¹⁴⁵ Op.cit., Folios 1 v-2 r.

¹⁴⁶ Bartolomé Bennassar e Richard Marin, *História do Brasil (1500 – 2000)*, trad. Serafim Ferreira, Lisboa, Teorema, 2000, p. 157.

existência. Nestas fórmulas se confundiram os mitos, as tradições europeias multiseculares e o universo cultural dos ameríndios e dos africanos. Monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, condenado de delito comum, colono que exibia mil traços do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial espantava os europeus, que eram incapazes de entender a sua especificidade. Ser híbrido, de múltiplas facetas, moderno [...]»¹⁴⁷.

É evidente que na confluência de sentimentos – que vão gerar a diversidade entre as partes deste todo –, como **estranhamento** e **diferença**, se o português «reconhece na história da colonização e povoamento do Brasil uma parte da sua história nacional e se o francês se identifica com as acções do seu povo na América, então nem um nem outro conhecem o espaço ou sentem o espaço como seu, como próprio»¹⁴⁸, adianta Luísa Marinho Antunes. De facto, tal como sugere a autora, entendemos que a visão destes intelectuais terá que ser analisada «necessariamente “de fora”, de uma posição deste lado do Atlântico para quem espaços e gentes nativas serão, na maior parte das vezes, imagens construídas por diversos tipos de relatos e textos literários, no interior de todo um imaginário ligado às terras americanas pautado pela ideia da diferença e de um certo exotismo»¹⁴⁹.

Já no século XIX, tendo em conta Marinho Antunes, o Brasil alencariano é, tal como nos é transmitido pelos romances indianistas, «espaço das origens, o espaço do índio, considerado, como se tem vindo a destacar, o antepassado do brasileiro moderno, parte da História da criação do povo para quem o romancista escrevia ao contrário do que acontece tanto em Chateaubriand [...] ou [...] Pinheiro Chagas»¹⁵⁰. De facto, para estes romancistas

o índio ocupa um diferente lugar na História, sem a ligação afectiva e emocional que representa para o brasileiro, porque, obviamente, não é visto como parte das origens, mas como um povo diferente e distante, no sentido de diverso, do povo francês ou português, que o rumo das suas Histórias específicas fez a determinada altura encontrar. De facto, se para o português o índio é encontro e posterior convivência, para o brasileiro é raiz, componente do ser, ainda que esta visão seja em grande parte fruto de uma idealização ou mitificação das origens e da própria História, considerando, para além disso, que os diferentes percursos históricos, políticos e filosóficos de França e

¹⁴⁷ *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1987, p.p. 85-85.

¹⁴⁸ Cf. Op. cit., p. 348.

¹⁴⁹ *Idem, Ibidem*, p. 348.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 349.

*Portugal criaram necessariamente imagens e relações com o índio distintas em ambos os países*¹⁵¹.

O percurso no interior desta visão do índio, do “Outro” de Caminha ou Manuel da Nóbrega ao “Nós” de Alencar, ocupa esta parte do estudo. Na construção literária e cultural da imagem do Índio como herói pátrio e elemento parental da identidade brasileira a tarefa mais difícil que os autores enfrentam é talvez o terem de lidar com a questão da antropofagia dos indígenas, considerada sinónimo de um estágio pré-civilizacional, praticada por selvagens e seres ainda alheios ao processo da civilização e da História.

De acordo com Lévi-Strauss, este comportamento de não-aceitação da existência de uma cultura específica no “Outro”, atitude enraizada no homem desde épocas remotas, que conduz à recusa das formas morais, religiosas, sociais, estéticas diversas – «'Habitudes de sauvages'; ‘cela n’est pás de chez nous’, ‘on ne devrait pas permettre cela’» –, está directamente relacionada com a não admissão da «diversité culturelle; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit»¹⁵².

2.2 A ‘Invenção’ do Índio: O olhar europeu

«Os Índios são humanos, ninguém que os tenha visto o põe em dúvida no século XVI (...)»¹⁵³. Manuela Carneiro da Cunha inicia o capítulo “Semelhanças, Dessemelhanças” do artigo que temos vindo a analisar, com esta afirmação e reforça a ideia, ao longo do mesmo, de que «há um esforço notável, simétrico ao dos missionários,

¹⁵¹ *Idem*, p. 349.

¹⁵² *Race et Histoire*, França, UNESCO, (1952) 2002, pp. 19-20. O autor relembra o facto de que a Antiguidade confundia tudo o que não fosse participante da cultura grega (mais tarde, greco-romana) sob o nome de “bárbaro”, tendo a sociedade ocidental usado o termo “selvagem” com o mesmo sentido. Escreve Lévi-Strauss que «derrière ces épithètes se dissimule un même jugement: il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l’articulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain; et sauvage, qui veut dire ‘de la forêt’, évoque aussi un genre de vie animale, par opposition à la culture humaine.» (p. 20)

¹⁵³ Cf. Manuela Carneiro da Cunha, “Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI”, in *Estudos Avançados*, Vol. 4, n.º10, Setembro/Dezembro, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1990, p. 101.

de abranger o dissemelhante, de incorporar e tornar inteligíveis os estrangeiros e suas crenças»¹⁵⁴.

É conhecido o equívoco que esteve na origem do termo “Índios”, desde a viagem de Cristóvão Colombo, em 1492, ao atingir as Antilhas, convencido de que tinha alcançado a Índia. Na reflexão feita à margem da controvérsia de 1550, entre Juan Ginés de Sepúlveda e Frey Bartolomeu de Las Casas, Eduardo Lourenço chama a atenção, no capítulo “A Política de Aristóteles e a questão da inferioridade humana dos Índios do Novo Mundo”¹⁵⁵, para esta situação:

*A perplexidade antropológica é de facto o fundamento da ‘atitude negativa’ em relação aos Índios mas não tem, durante a época que nos ocupa, um carácter ‘racial’, isto é, antropológico em sentido preciso, salvo excepções, mas sociológico e cultural. A perplexidade antropológica, na medida em que existiu, não nasceu de motivos precisos de carácter ‘biológico’ ou ‘antropológico’, mas de um julgamento global de ‘capacidades’ ou ‘incapacidades’, de ‘costumes’ ou ‘atitudes sociais’ dos Índios, cujo exame foi julgado concludente*¹⁵⁶.

Deste modo, o ensaísta defende que a

*opinião generalizada de que os Índios eram como ‘bestas’, ou ‘homúnculos’ ou ‘médios monos’, traduz menos uma perplexidade antropológica que uma ‘complexa perplexidade cultural’, cujos elementos são função, sem contar o elemento subjectivo de justificação de um domínio de facto, das ideias e das práticas espanholas em matéria religiosa, social, política e económica*¹⁵⁷.

Segundo Eduardo Lourenço, o exemplo de Las Casas – homem que «desde a sua ‘conversão’, de 1514 até 1550, a sua vida é uma sucessão de combates teóricos contra toda a expressão escrita ou oral desfavorável ao homem indiano como homem (...)»–

¹⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 103.

¹⁵⁵ Ensaio publicado originalmente na *Revista de Letras da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis*, Brasil, n.ºIII, 1962, pp.30-60. Eduardo Lourenço, *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005, pp. 83-100.

¹⁵⁶ *Idem*, op. cit., p. 83.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 99.

demonstra em si que «'a questão antropológica' é bem o 'resultado', a soma de todas as dificuldades e não começo delas»¹⁵⁸. Adianta ainda o autor que

para as resolver, Las Casas, terá de 'construir peça a peça uma imagem positiva do Índio', na qual a apologia antropológica, em si mesmo falha de sentido – pois como provar que um homem é um homem? – É substituída com vantagem pela exposição das capacidades 'religiosas', 'sociais', 'éticas', 'artísticas' daqueles que genericamente eram julgados como alheios ao código 'europeu' e por causa disso tidos como 'bestiais'¹⁵⁹.

Acerca da controversa imagem do Índio, o ensaísta sublinha que de resto, «do contacto inicial dos Espanhóis e Índios não resultou nenhuma perplexidade antropológica de carácter negativo, mas unicamente um espanto ou perplexidade genérica, de ordem cultural. É a acção espanhola que, pouco a pouco imporá uma leitura desfavorável (...)»¹⁶⁰.

No capítulo “ Aristóteles e a servidão natural”, Eduardo Lourenço enaltece a “humanidade” e “inteligência” de Las Casas, o «'protector dos Índios'», nomeadamente na questão da «'liberdade dos Índios'»¹⁶¹:

A visão da 'injustiça' feita ao Índio, mesmo quando não revestida do carácter profético e ardente que tornam a de Las Casas inesquecível, era comum a muitos outros e tem a sua fonte, como Las Casas o repetirá sempre, na reacção aos dominicanos em 1511. Em breve esse sentimento de 'injustiça' passa do campo ético ao político (...)»¹⁶².

Sobre o caminho encetado por Las Casas – nomeadamente o combate às injustiças insurgidas contra o Índio e a consequente apologia do Homem Indiano –, o ensaísta assegura que

¹⁵⁸ *Idem*, p. 111.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 100.

¹⁶⁰ *Op.cit.*, p. 100.

¹⁶¹ *Idem*, p. 111.

¹⁶² *Idem*, p. 112.

*Uma coisa porém distingue a acção histórica, na teoria e na prática, de Bartolomeu de Las Casas: é ele o 'único' que trava essa ardente batalha uma vida inteira, não apenas 'contra a injustiça política' e 'privada' da dominação espanhola, mas a 'favor de uma visão positiva, humana e antropológicamente fundamentada do Homem Indiano'*¹⁶³.

Retomando a questão – do equívoco, ou não, que esteve na origem do termo “Índios” –, importa referir que quando Colombo se encontrou com os primeiros indígenas das terras que acabara de descobrir, descreveu-os de modo muito semelhante ao de Pêro Vaz de Caminha, sentindo que tinha encontrado o “Paraíso Terrestre”:

*andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una afrto moça, y todos los que yo vi eran todos mançebos, que ninguno vide de edad de más de XXX anos, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos e muy buenas caras, los cabellos gruessos cuasi como sedas de cola de cavallos e cortos. (...) Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos*¹⁶⁴.

São vários os discursos sobre os índios no século XVI, nos quais se procuram estabelecer diferenças e semelhanças. Perante o Novo Mundo, descobre-se também uma “Nova Humanidade”. Acerca desta realidade, Manuela Carneiro da Cunha afirma que há, de facto, «toda uma literatura e uma iconografia de viagens, com desdobramentos morais e filosóficos»¹⁶⁵. As cartas, género largamente usado pelos jesuítas, são disso exemplo. Muito pontualmente, podemos ter «o relato de um colono, e mais para o final do século, o olhar curioso da Inquisição na Bahia e em Pernambuco»¹⁶⁶, afirma Cunha. Também não nos podemos esquecer que

Os índios do Brasil são, no século XVI, os do espaço atribuído a Portugal pelo Papa no Tratado de Tordesilhas, ele próprio incerto em seus limites, algo entre a boca do Tocantins a boca do Parnaíba ao norte até São Vicente ao sul, talvez um pouco além se incluímos a zona contestada dos Carijós. Os

¹⁶³ *Idem*, p. 112.

¹⁶⁴ Cf. Cristóbal Colón, *Textos y Documentos Completos. Relación de Viajes, Cartas y Memoriales*, Madrid, ed., prólogo y notas de Consuelo Varela, 1982, pp. 30-31.

¹⁶⁵ *Op.cit.*, p. 91.

¹⁶⁶ *Idem, Ibidem*, p. 91.

*índios do rio Amazonas, na época sobretudo um rio ‘espanhol’, não contribuem propriamente para a formação da imagem dos índios do Brasil*¹⁶⁷.

Para Cunha, a *Carta*¹⁶⁸ de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil é, na realidade, «um diário, que registra de 22 de Abril a 10 de Maio de 1500, uma progressiva descoberta dos homens (desde o primeiro instante, não há dúvida de que são homens) e das mulheres de Porto Seguro»¹⁶⁹.

Caminha¹⁷⁰, que relata o início da viagem e fornece a primeira descrição pormenorizada das gentes desta terra que começa por receber o nome de ilha de Vera Cruz, deixa-nos uma herança que nos permite falar da demanda de “novos mundos”, do Velho e Novo, da demanda plural do “Outro”, dos outros, em que a descoberta foi sempre recíproca, num jogo cara a cara multiplicado, de conhecimento em reconhecimento, num percurso que foi sendo feito e continuado, de viagem em viagem, à procura de respostas para uma “invenção” – a do Índio¹⁷¹ – que nasce com o encontro destes dois mundos:

¹⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 91.

¹⁶⁸ A primeira carta sobre o Brasil fica inédita e soterrada até 1773 nos arquivos portugueses. São as cartas de Américo Vespucci – as autênticas e as apócrifas – talvez por serem dirigidas a Lourenço de Medici e, através dele, ao público letrado da Europa, que notabilizaram a então Terra de Vera Cruz e os seus habitantes.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 93.

¹⁷¹ “Habitante oriundo da terra, apaixonado pela liberdade e rebelde sob o jugo lusitano, tornou-se o emblema da libertação e do nacionalismo autóctones”. É desta forma que o ‘Índio’ aparece retratado no Capítulo VI “Mitos e Realidades de uma Nação Mestiça”, in: *História do Brasil (1500 – 2000)*, Bartolomé Bennassar et Richard Marin, Tradução de Serafim Ferreira, Editorial Teorema: 2000. Importa referir que logo após a independência, os caminhos da afirmação nacional e a construção da identidade brasileira passavam por glorificar um passado que nada devia aos portugueses, daí a exaltação da figura mítica do ‘Índio’. No século XIX, a literatura romântica, na procura de uma “originalidade étnica e cultural”, deu o seu contributo para a construção da “identidade nacional”. Gonçalves Dias publicou um dicionário tupi e deixou aos leitores uma “rica poesia índia”, com alguns textos líricos como, por exemplo *O Canto do Índio* (Primeiros Cantos, 1846). Em *A Conferência dos Tamoios* (1856), poema épico, Gonçalves Dias faz reviver a revolta índia de 1506. Mas foi José Alencar, com *Iracema* (1857) e o *Guarani* (1865), que fez do “índio idealizado o ícone da nacionalidade”. Contudo, se uma parte do “discurso oficial e evolucionista” se baseava na perfectibilidade do índio, não eram raras as vezes em que também denunciava a “ferocidade e a selvajaria” das tribos insubmissas. Em 1827, ao fazer referência aos índios aimorés e botocudos, o governador da província de Minas Gerais utiliza as seguintes palavras: “Como os tigres dão origem a outros tigres e os leões a outros leões, os cruéis botocudos (que devoram e bebem sangue humano) não podem deixar de se reproduzir de igual forma”. Cf. Manuela Carneiro da Cunha (Dir.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo: 1992. Actualmente, o Brasil apresenta-se como uma nação mestiça, criada a partir do cruzamento de três “raças” – a índia, a branca e a negra, respectivamente –, ou seja, de acordo com um modelo harmonioso (hoje, olhado cada vez mais com desconfiança e cepticismo), idealizado e idealista, onde a tolerância racial é a figura de destaque, caracterizadora da nação.

*Andavam ali muitos deles ou quase a maior parte que todos traziam aqueles bicos d'osso nos beiços. E alguns, que andavam sem eles, traziam os beiços furados e nos buracos traziam uns espelhos de pau que pareciam espelhos de borracha (...) Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão çarradinhas e tão limpas das cabeleiras que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha*¹⁷².

Caminha observa e narra que uns e outros procuram um entendimento mútuo, através de gestos que tentam compensar e ultrapassar as barreiras que se colocam e impossibilitam a comunicação verbal, porém «Ali, por então, não houve mais fala nem entendimento com eles por a Berbéria deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém»¹⁷³. Com o intuito de tentar perceber a verdadeira natureza dos sentimentos do “Outro” para com os recém-chegados, Caminha conta

*E sendo Afonso Lopes, nosso piloto, em um daqueles navios pequenos por mandado do capitão, por ser homem vivo e destro para isso, meteu-se logo no esquife a sondar o porto dentro. E tomou em uma almadia dous daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos (...) Trouxe-os logo, já de noite, ao capitão, onde foram recebidos com muito prazer e festa*¹⁷⁴.

Para impressioná-los, Caminha lembra que o capitão, quando os indígenas vieram, «estava assentado em uma cadeira e uma alcatifa aos pés por estrado, e bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço»¹⁷⁵. Entraram na nau e «não fizeram nenhuma menção de cortesia nem falar ao capitão nem ninguém»¹⁷⁶. Porém, as reacções não se fizeram esperar e

um deles, pôs o olho no colar do capitão e começou de acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizia que havia em terra ouro. E também viu um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e então para o castiçal, como que havia também prata. Mostraram-

¹⁷² Op.cit., Folio 4 r.

¹⁷³ Op.cit., Folio 4 r.

¹⁷⁴ *Idem*, Folios 2 r-2v.

¹⁷⁵ *Idem*, Folio 2 v.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 3 r.

*lhes um papagaio pardo, que aqui o capitão trazia, tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como que os havia aí. Mostraram-lhes um carneiro, não fizeram menção. Mostraram-lhes uma galinha, quase haviam medo dela e não queriam pôr a mão e depois a tomaram como espantados*¹⁷⁷.

Tudo apontava para as misteriosas riquezas daquela terra. Porém, Caminha sublinha:

*Esta terra, Senhor, me parece que da ponta que mais contra o sul vimos até outra ponta que contra o norte vem, de que nós deste porto houvermos vista, será tamanha, que haverá nela bem vinte ou vinte cinco léguas por costa (...) Nela até agora não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem nenhuma coisa de metal, nem de ferro; nem lho vimos. Porém, a terra, em si, é de muitos bons ares, assim frios e temperados com os d'Antre Doiro e Minho, porque neste tempo de agora assim os achávamos como os de lá*¹⁷⁸.

É sob o signo da troca que as relações recíprocas se vão desenvolver pouco a pouco e vai sendo construída a imagem do “Outro”, emergindo a visão de sociedades que viveram no e pelo imaginário próprio, muitas vezes entendendo o “Outro”, diverso e diferente, a partir de si mesmo, nas quais os símbolos são “representações colectivas”, onde

*(...) a ideia da incorporação não é alheia à realidade etnológica tal como ela se apresenta ao observador: incorporar as virtudes do inimigo ou, de modo mais sofisticado, as do antepassado, e, vice-versa, afastar as forças malignas que de todas as partes assaltam a identidade, eis justamente o duplo objecto das práticas rituais de que o canibalismo constitui, talvez, apenas um dos aspectos*¹⁷⁹.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 3 r.

¹⁷⁸ *Idem*, Folio 13 v.

¹⁷⁹ Marc Augé, “Religião – Rito” in *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 30, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, p. 96.

Esta afirmação é do etnólogo francês Marc Augé e leva-nos, de certa forma, para a esfera de Caminha. Talvez o escrivão, por meio da ilusão e da difícil vida a bordo¹⁸⁰ – e sacrificando o mito do “Bom Selvagem”¹⁸¹, que atravessa toda a *Carta* –, estivesse a inquirir e a vislumbrar a disponibilidade dos ameríndios para uma evangelização futura:

*Parece-me gente de tal inocência que, se os homens entendessem, e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque eles não têm nem entendem em nenhuma crença, segundo parece. E, portanto, se os degredados que aqui hão-de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, fazerem-se cristãos e crerem na nossa fé, à qual preza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade e imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar. E logo lhes Nosso Senhor deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens e ele, que nos por aqui trouxe, creio que não foi sem causa*¹⁸².

Em tese apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em 1961, Maria da Conceição Osório Dias Gonçalves sublinha que a comunicação de tudo o que impressionava cada indivíduo, cada explorador, «por tudo o que de novo ou de diferente tinham conhecimento» – quer por cartas, quer em narrativas de viagens –, «impressiona ou deslumbra àqueles que, igualmente sedentos de novidade, mas impossibilitados de partir, ficaram na Europa»¹⁸³.

¹⁸⁰ «Os relatos de viagens escritos pelos padres jesuítas são muito variados na forma e no conteúdo, o que se deve a três motivos principais: a falta ou a ocorrência de acontecimentos excepcionais que merecessem atenção particular, as normais diferenças de espírito de observação e interesse particular de cada um nos eventos, enfim, o próprio domínio ou predisposição para a escrita asseguravam as diferenças. Algumas cartas são de grande secura, e praticamente limitam-se a dizer que da viagem pouco ou nada havia a registar, outras são documentos notáveis pelo realismo descritivo, a riqueza de detalhes ou os recursos estilísticos de quem escreve, e permitem ao leitor ficar com uma forte impressão do que foi fazer uma determinada viagem – saber das peripécias, dos contratemplos da navegação ou das condições de salubridade a bordo, por exemplo». Francisco Contento Domingues, *A Carreira da Índia*, Lisboa, s. e., 1998, p. 30.

¹⁸¹ Muito embora a literatura portuguesa tivesse matéria suficiente para poder desenvolver o conceito do “bom selvagem”, poderá não o ter feito, como escreve Luísa Marinho Antunes, «por dois factores que funcionam como constantes na cultura portuguesa dos séculos XVI ao XVIII – o cristianismo e a civilização. Poder-se-á dizer, com mais propriedade, o espírito evangelizador e a ideia de civilização, interditores de uma visão mais idílica e ilusória do índio. O contacto directo, além disso, impedia a construção de uma imagem de índio inexistente na realidade, de um selvagem pleno de bondade natural, como o de Rousseau, distante da realidade observada e experimentada pelos descobridores». Op.cit., p. 259. V. Sobre a imagem do índio brasileiro na literatura de viagens quinhentista e seiscentista: Ana Maria Azevedo, «O Índio brasileiro (o «olhar» quinhentista e seiscentista)», in Fernando Cristóvão, *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens – Estudos e Bibliografias*, Lisboa, 1999, pp. 303-335.

¹⁸² Op.cit., Folio 11 r-11 v.

¹⁸³ *O Índio do Brasil na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI, XVII e XVIII*, Separata de Brasília, Vol. XI, Coimbra, 1961, p. 9.

Tal como já referimos anteriormente, a abertura ao “Outro” surgiu, antropológicamente falando, sobretudo do lado dos ameríndios, na medida em que pelo o que nos é dado a observar, os brancos estariam «animados de disposições muito contrárias»¹⁸⁴, como escreve Lévi-Strauss, acentuando-se, a par de um olhar de deslumbramento, um olhar de posse: material, sobre a terra e sobre os homens, espiritual, e, em última instância, civilizacional. Antes de entrarmos no capítulo das **Imagens literárias: a antropofagia e a construção estética e mítica do índio**, não será de mais salientar que a descoberta do “Outro” pressupõe uma descoberta de “si mesmo”, ou seja, o encontro de uma identidade a partir da alteridade, daí que seja importante reforçar o peso da questão em torno de quem é que descobre quem, o que é que nos transmitem, acerca destes encontros, os textos produzidos.

De acordo com João da Rocha Pinto, a literatura de viagens, embora com alguns antecedentes medievais, surge na Europa nos finais do séc. XV e desenvolve-se no século XVI com o aparecimento de novas realidades, tanto no que se refere à descoberta de novos territórios, como ao encontro com novas gentes, raças e línguas até então desconhecidas. Como podemos observar, a *Carta de Caminha* é um bom exemplo deste tipo de literatura e não é um caso único, pois «pertence a um género, o mais vivo, próprio e original da literatura portuguesa: as narrativas de viagem»¹⁸⁵.

A literatura de viagens – de teor quer informativo, como a de Caminha, quer propagandístico, da qual Ambrósio Fernandes Brandão é exemplo, ou catequética (Manuel da Nóbrega, Anchieta e Fernão Cardim), quer dos viajantes estrangeiros, como de André Thevet, Jean de Lery, Hans Staden – ajudam a criar a simpatia pela terra e o deslumbramento europeu por uma terra rica em tesouros naturais que pode ser facilmente explorada. Já em relação ao Índio, se a primeira imagem o tinha integrado na visão edénica da terra,

Se agora quiserdes imaginar pela primeira vez um selvagem conforme esta descrição, pensai num homem nu, bem formado e de membros proporcionados, depois de arrancado todo o pêlo que lhe crescia no corpo e de tonsurado o cabelo do modo que expus, com ossos pontiagudos ou pedras verdes engastadas nos beiços e nas bochechas, brincos pendentes dos orifícios das orelhas, o corpo pintalgado, as coxas e as pernas enegrecidas com aquela tintura que eles fazem do supradito fruto chamado

¹⁸⁴ Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 16.

¹⁸⁵ “O Olhar Europeu: a Invenção do Índio Brasileiro (Excerto), in *História da Antologia da Literatura Portuguesa – Século XVI*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Dezembro de 2002, pp. 13-17.

*jenipapo, e com colares compostos de uma infinidade de pedacinhos daquela grande concha marinha a que chamam 'vignol', como vos expliquei, pendurados do pescoço: vê-lo-eis como de ordinários ele é na sua terra, e tal, quanto ao natural, como aqui o vedes retratado (...) e, para mais garboso se mostrar, com o arco afrouxado e as frechas na mão*¹⁸⁶.

As dificuldades da sua evangelização, acrescidas dos problemas da colonização, irão criar a imagem oposta, marcada pelo realismo e pelo olhar realista de quem tem de conviver directamente com o índio, como aponta Nara Saleto.

*Foi um duro golpe para os jesuítas, que consideravam esse projeto uma saída para o impasse em que se encontrava o trabalho de catequese. O entusiasmo inicial dos religiosos logo dera lugar a uma grande decepção, diante das enormes dificuldades encontradas. No princípio a conversão dos índios parecia avançar; eles aceitavam a pregação, demonstravam acreditar no que lhes era ensinado a respeito de Deus, temiam o Juízo Final e o inferno, e muitos pediam o batismo, mas, como dizia Nóbrega, 'crêem em nós como crêmem seus feiticeiros', e o crédito 'não é tanto que baste para afastá-los de seus velhos costumes' (...) Os grandes aldeamentos, distantes da interferência nociva dos colonos, sob a autoridade dos jesuítas, apareciam como solução. Foi o que fizeram mais tarde, com grande sucesso, os jesuítas das colônias espanholas nas Missões do Paraguai*¹⁸⁷.

Esse convívio conduz os autores a um conhecimento maior da sua cultura e hábitos, levando-os a afastar-se da imagem entusiasmada de uma espécie de “Bom Selvagem” para a substituir por uma imagem muitas vezes negativa:

*Com o passar dos dias, sem que voltassem os que haviam partido para as negociações em São Vicente, foi-se propagando a desconfiança entre os índios, alimentada por boatos trazidos por tamoios do Rio sobre complôs que os cristãos estariam tramando. Com isso, o ambiente foi-se tornando ameaçador, embora os chefes das aldeias locais se mantivessem confiantes e dispostos a defender Anchieta contra os do Rio*¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Jean de Léry, op.cit., pp. 22-23.

¹⁸⁷ *Donatários, Colonos, Índios e Jesuítas: O Início da Colonização do Espírito Santo*, Coleção Canaã, Vol. 4, Arquivo Público Estadual, Secretaria de Estado da Cultura e Esportes, Vitória, Governo do Estado do Espírito Santo, 1998, p. 39.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 49.

Os indígenas do litoral eram guerreiros e canibais, hostis aos colonos e entre si, com quem não mantinham alianças fáceis, e, por isso, era necessário submeter-se à força colonizadora. De habitante inocente do paraíso, imitativo e dócil, de aspecto exótico, o índio passava a ser encarado como um selvagem, num estágio inferior da civilização, caracterizado por primitivos rituais antropofágicos, fácil violência e promiscuidade.

No século XIX, o panorama muda. Da literatura de viagens, onde o real é filtrado pela carga sentimental do sujeito, o Índio – até então ainda não entendido como parte essencial da história das origens, o “Outro” da literatura de viagens e das crônicas europeias –, «começa a fazer a sua estreia no Romantismo brasileiro como parte da própria história, símbolo da brasilidade, em conjunto com a natureza deslumbrante específica dos trópicos, aparecendo a índia, em Varnhagen, significativamente comparada a Eva, como a fundadora de um novo mundo que o encontro dos dois apaixonados pré-anuncia»¹⁸⁹, como explica Luísa Marinho Antunes.

Fernando Cristóvão lembra que com a evolução da literatura de viagens, se assiste à substituição do ‘relato de ‘singularidades’ pelos novos relatos-relatórios científicos dos naturalistas, e com a nova metodologia científica de observação e pesquisa do mundo, o espaço «às formas poéticas e simbólicas de descrever a fauna e a flora»¹⁹⁰.

Porém, o Romantismo vai, como se afirmou anteriormente, «recuperar a poeticidade da natureza, levando os escritores a aproximar o seu discurso poético do elogio, implícito ou não, da diferença tropical, na sua fértil abundância, na sua qualidade superior e, acima de tudo, na sua orgulhosa diferença»¹⁹¹, sublinha Marinho Antunes.

As tentativas anteriores em tratar o índio artisticamente no interior da matéria literária foram marcadas, no entanto, por uma certa artificialidade, como em Basílio da Gama e Santa Rita Durão, em cujos textos o índio tem um discurso e possui sentimentos e tomadas de posição europeias. O mesmo se passou com a tentativa de introdução programática do indianismo como tema privilegiado de uma literatura nacional, por Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias, salientando Alencar que

¹⁸⁹ Op.cit., p. 259.

¹⁹⁰ *O Romance Político Brasileiro*[...], Coimbra, Almedina, 2003, p. 251. Escreve Fernando Cristóvão que, com Lineu, Darwin, Humboldt e Buffon, «[...] as flores já não escondiam ou insinuavam coisa nenhuma, porque passaram a designar-se algumas flores por *Erythrorium deus canis* e *Scilla Ligolia*, e alguns frutos por *Cocus mucifera* ou *Musa acuminata colla...*» (p. 252).

¹⁹¹ *Idem*, p. 328.

*a literatura para ser nacional deve pertencer ao próprio ambiente e tirar dele a matéria, por isso, quando Joaquim Nabuco o acusa de importar a matéria indianista da Europa, mais propriamente de Chateaubriand, o romancista defende a originalidade da matéria brasileira, a sua adequação ao povo e à sua história, salientando a existência no Brasil colonial de percursos como Santa Rita Durão, com Caramuru, e José Basílio da Gama, com Uruguai, todos do século XVIII*¹⁹².

No entanto, Marinho Antunes adverte que apesar do Brasil já ter visto os poemas épicos de Basílio da Gama e Santa Rita Durão,

*nunca entendera a matéria tratada como parte de um conteúdo programático a trabalhar e desenvolver e é, na realidade, Chateaubriand o criador de uma moda literária que no Velho Continente inspira autores como Garrett, com Helena, Pinheiro Chagas, com A Virgem de Guaraciaba e A Conspiração de Pernambuco, ou Gomes de Amorim, autor de Os Selvagens, que ambientam os seus romances no Brasil, numa natureza desconhecida a quase todos, mas que vislumbram deslumbrante pelas visões herdadas das crónicas e dos livros de viajantes e missionários*¹⁹³.

Sobre Gonçalves Dias¹⁹⁴, autor de *O Canto do Guerreiro* (1843), poema lírico, José Veríssimo destaca «a mesma inspiração simpática ao índio e a mesma idealização afetuosa dos seus feitos e gestos», o que irá servir para distinguir «o segundo indianismo,

¹⁹² «Quando Chateaubriand publicou *Atala* em princípio deste século, a poesia americana já estava criada, até no Brasil; ele não fez mais do que dar-lhe o realce do seu talento.» (José de Alencar, *Às Quintas*, III, in *A Polémica Alencar – Nabuco*, Afrânio Coutinho, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Ed. Da Universidade de Brasília, Brasília, 1978, p. 94.) De salientar que Camilo Castelo Branco inclui Basílio da Gama no *Curso de Literatura Portuguesa*, no capítulo «Poetas da colónia do Brasil», como «o primeiro poema épico em que florem as graças originais das musas brasileiras» pela fidelidade à «grandeza local» e pelo papel atribuído ao índio, verdadeiro herói do poema. Para além disso, o poeta simbolizava «pode ser que inconscientemente [...] a luta desesperada entre as duas raças.» (*Curso de Literatura Portuguesa*, Camilo Castelo Branco, Lisboa, Editorial Labirinto, 1986, p. 225) Nelson Werneck Sodré escreve a propósito do indianismo precisamente que a «valorização do elemento indígena, entre nós, era muito antiga, era muito mais antiga do que o romantismo. E, a bem dizer, nem era nossa, também, porque se levantara como movimento generalizado da cultura ocidental. [...] verificaremos as suas origens na idealização do índio estabelecida pela literatura jesuítica, e, mais do que na sua literatura, na sua política [...]» e nos enciclopedistas que traduziram, ainda que de forma falsa no confronto com a realidade, «o encantamento do europeu pelo índio» (*A Ideologia do Colonialismo – Seus Reflexos no Pensamento Brasileiro*, Nelson Sodré, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1965, pp. 55-56). Cf. Luísa Marinho Antunes, op.cit., p. 263.

¹⁹³ *Idem*, p. 258.

¹⁹⁴ «Gonçalves Dias é nas nossas letras um dos raros exemplos comprobatórios da falaz teoria da raça. Parece que nele se reuniram as três de que se formou o nosso povo. Seu pai era português de nascimento, a mãe aquilo que chamamos no norte, donde era, cafuza, isto é o resultado do cruzamento do índio com o negro.» *História da Literatura Brasileira*, José Veríssimo, Erechim, Edelbra, s.d., p. 247.

cujo iniciador foi exatamente Gonçalves Dias, do primeiro criado por Basílio da Gama»¹⁹⁵. Ainda sobre o mesmo autor, onde o Índio aparece como personagem principal, o herói, Veríssimo escreve:

*Nenhum poeta moderno teve como Camões o sentimento do paganismo e do seu maravilhoso. Assim também nenhum poeta brasileiro, em prosa ou verso, teve em grau igual ao de Gonçalves Dias o sentimento do nosso Índio e do que lhe constituía a feição própria. Todos os nossos indianistas, maiores e menores, sem excetuar o próprio Alencar, que é quem em tal sentimento mais se aproxima de Gonçalves Dias, o foram antes de estudo e propósito que de vocação. (...) E o conceito pode ser generalizado a toda a obra lírica de Gonçalves Dias*¹⁹⁶.

O Índio de Gonçalves Dias (*vide* Quadro I) “transpira” sentimentos, para lá de ser indígena e de ser nativista, é sobretudo um ser social e humano, que chora, de tristeza e de alegria, que ama e é amado, que sofre e que perdoa:

*O guerreiro parou, caiu nos braços
Do velho pai, que o cinge contra o peito,
Com lágrimas de júbilo brandando:
“Este, sim, que é meu filho muito amado!”
“E pois que o acho em fim, qual sempre o tive”,
“Corram lágrimas, sim, que não desonrara.”*

[...]

*“Eu vi o brioso no largo terreiro
Cantar prisioneiro
Seu canto de morte, que nunca esqueci:
Valente, como era, chorou sem ter pejo;
Parece que o vejo,
Que o tenho nest’hora diante de mi.
Eu disse comigo: Que infâmia d’escravo!
Pois não, era um bravo;
Valente e brioso, como ele, não vi!
E à fé que vos digo: parece-me encanto
Que quem chorou tanto,
Tivesse a coragem que tinha o Tupi!”
Assim o Timbira, coberto de glória,
Guardava a memória
Do moço guerreiro, do velho tupi.*

¹⁹⁵ *Idem*, p. 252.

¹⁹⁶ *Op.cit.*, p. 253.

*E à noite nas tabas, se alguém duvidava
Do que ele contava,
Tornava prudente: “Meninos, eu vi!”¹⁹⁷*

Na segunda metade do século XIX, o retrato do índio – Peri de *O Guarani* (1857), de José de Alencar, e de Caitéguara, o chefe tupinambá de *A Virgem de Guaraciaba* (1866), de Pinheiro Chagas – é bem elucidativo da diferente visão dos indígenas no romance indianista de Alencar e no de temática tropical portuguesa. Acerca da posição distinta que ambas as personagens ocupam na narrativa – uma, Peri, protagonista, e, a outra, Caitéguara, personagem secundária –, Marinho Antunes defende que a mesma «define à partida a importância da figura do indígena nos dois textos»¹⁹⁸, pois enquanto Peri será o herói da história, protagonista de acções decisivas e consideradas extraordinárias, com a mais-valia de ser o par romântico da donzela portuguesa Cecília, a Caitéguara é reservado um papel secundário, em que, longe de ser sujeito da acção, é, pelo contrário, o motor da acção evangelizadora dos jesuítas¹⁹⁹, «espécie de peão de um jogo do qual desconhece as regras e os objectivos», reforça a autora:

Como um verdadeiro herói, Peri é descrito de corpo inteiro, realçando-se a sua jovem idade, a beleza, força, inteligência e habilidade. Se o narrador dá atenção privilegiada à parte superior do corpo, principalmente ao rosto (cabelos, tez, olhos, pupila, boca, dentes, rosto, cabeça, pescoço), não esquece o talhe, a referência à estatura, a descrição das mãos, perna, pé, andar e roupa. O resultado é harmonioso, com adjectivos que sublinham a excepcionalidade da personagem: delgado e esbelto; pupila negra, móbil, cintilante; boca forte e bem modelada; dentes alvos; rosto belo; de alta estatura; pescoço flexível; mãos delicadas; perna ágil e nervosa; pé pequeno e andar firme e veloz²⁰⁰.

¹⁹⁷ *Os Melhores Poemas de Gonçalves Dias*, José Carlos Garbuglio, ed., Global, Rio de Janeiro: 1991, pp. 29-30 (113-114).

¹⁹⁸ *Op.cit.*, p.357.

¹⁹⁹ O Sul foi a primeira zona em que a acção dos jesuítas se desenvolveu com uma verdadeira amplitude. O padre Manuel da Nóbrega, como primeiro provincial da Ordem, considerava desde 1553 a terra de São Vicente como “a terra melhor preparada para a conversão dos pagãos (...) porque nunca fizeram guerra aos cristãos e é aqui que se encontram a porta e o caminho mais seguros para alcançar as populações do sertão sobre as quais temos boas informações”. Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e Mais Escritos*, n.º 98, Coimbra, Ed. Serafim Leite, 1975.

²⁰⁰ Luísa Marinho Antunes, idem, quando remete para João da Rocha Pinto, “O Olhar Europeu: a Invenção do Índio Brasileiro (Excerto), in *História da Antologia da Literatura Portuguesa – Século XVI*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa: Dezembro de 2002. O autor revela que a preocupação com as formas correctas dos corpos e das feições remontava a uma antiga tradição que provinha já do tempo de Aristóteles e que iria ganhar novo alento no Ocidente da Baixa Idade Média. A concepção do corpo como espelho da alma deu uma importância relevante às feições e o corpo foi hierarquizado de cima para baixo, “e

Apesar de não ser inteiramente fiel ao cronista quando descreve a estatura de Peri como alta – enquanto Gabriel Soares de Sousa tinha testemunhado que os índios «são homens de meã estatura» –, Marinho Antunes refere na sua obra a preferência de Alencar por seguir os relatos escritos por este, na medida em que o mesmo «escreveu em 1580 e que nesse tempo devia conhecer a raça indígena em todo o seu vigor e não degenerada como se tornou depois»²⁰¹. A autora recorda ainda que Alencar «não segue igualmente o cronista quando se refere à cor da pele», na medida em que «enquanto Gabriel Soares de Sousa escreve que os tupinambás eram de “cor muito baça”, o narrador prefere a “cor do cobre” com reflexos dourados, numa clara valorização da figura indígena»²⁰².

De acordo com os atributos projectados no índio Peri podemos afirmar que houve uma clara preocupação em fazer deste modelo o protótipo da figura de um herói, «correspondente masculino da beleza sugestiva de Iracema, detentor da dignidade e força dos guerreiros índios e da sua inteligência, herdeiro da valorização do nativo realizada por Basílio da Gama e Santa Rita Durão»²⁰³, sublinha Marinho Antunes.

Para além destas diferenças constatadas entre o texto de referência e o romance de Alencar, o narrador parece seguir com cuidado a descrição de Gabriel Soares, no que toca ao talhe do corpo, dentes, pernas, cabelo e força: ‘ [...] bem feitos e bem dispostos, mui alegres de rosto e bem assombrados; todos têm bons dentes alvos, miúdos, sem lhe nunca apodrecerem, têm as pernas bem feitas, os pés pequenos, trazem o cabelo da cabeça sempre aparado e em todas as partes do corpo os não consentem e os arrancam [...]; são homens de grandes forças e de muito trabalho; são muito belicosos e em sua maneira muito esforçados [...]’²⁰⁴.

Em *A Virgem Guaraciaba*, Pinheiro Chagas oferece aos leitores um duplo olhar sobre a mesma personagem, Caitéguara, ou seja, dois pontos de vista distintos, o do padre jesuíta Navarro e o de Beatriz. Enquanto o primeiro concentra a sua descrição, «à fisionomia e semblante do índio e à melancolia, inteligência e vigor de raciocínio (raros,

se fosse escoreito a alma também era [...]» Daí a importância dada à correcta proporção do corpo de Peri, demonstrando a partir da descrição física a alma elevada do índio, a sua superioridade e o seu carácter civilizado.

²⁰¹ Op.cit., p. 358.

²⁰² *Idem*, p. 358.

²⁰³ *Idem*, p. 359.

²⁰⁴ *Idem*, p. 358.

salienta-se, na raça dos indígenas) que expressam qualidades que poderiam vir a ser exploradas e postas a serviço da Companhia», Beatriz, à semelhança de Caminha e dos marinheiros que seguiam na esquadra que chegou a Terra de Vera Cruz, «olha para o índio com o espanto e o temor do primeiro contacto com um selvagem»²⁰⁵.

*Neste olhar encontram-se a imagem do índio que lhe tinha sido transmitida e a realidade com a qual é confrontada. A descrição é uma mistura de admiração pelo aspecto físico de Caitéguara, considerado na sua excepcionalidade ('um dos mais belos espécimens desses selvagens'), e de incompreensão relacionada com os hábitos índios e seus ornamentos. Subordinada à ideia do 'selvagem', a caracterização do chefe dos tupinambás é marcada pelo carácter do 'pouco vulgar' já acentuado na descrição subordinada ao ponto de vista de Navarro, reservando à generalidade dos índios a ideia de pouca inteligência*²⁰⁶.

Seguindo esta linha de pensamento, Pinheiro Chagas revela-se um verdadeiro herdeiro do que se pode designar de europocentrismo, na medida em que fundamenta a imagem do índio que havia sido transmitida, do Novo para o Velho Mundo, por Caminha. A este propósito, Salvato Trigo considera que

*Caminha não discerniu, [...], nas cores e formas da tatuagem nem no plumado, como, aliás, o não fez, ao considerar os cortes labiais de alguns índios e os objectos de adorno que neles usavam, [...], a informação por eles transmitida e que, seguramente, tinham a ver com a organização cultural e social desse povo. [...] adoptando uma atitude europocêntrica dominada pelo absolutismo cultural [...]*²⁰⁷.

O autor chama a atenção ainda para o facto dos próprios companheiros de viagem de Caminha serem «desconhecedores do relativismo cultural», na medida em que seguem à linha «um código de valores ético-estéticos» que condiciona, à partida, a sua visão do mundo e do “Outro”, contribuindo deste modo, para o **estranhamento** e **diferença** que pautará este encontro²⁰⁸. De facto,

²⁰⁵ Luísa Marinho Antunes, op.cit., p. 358.

²⁰⁶ *Idem*, p. 359.

²⁰⁷ Salvato Trigo, *Ensaio de Literatura Comparada Afro-Luso-Brasileira*, Lisboa, Vega, 1986, pp. 117-118.

²⁰⁸ A este propósito, convém relembrar que o conceito de relativismo cultural apenas é cunhado no Século XX.

*O autor [Pinheiro Chagas] recusa-se ver no brasileiro um ‘outro’ completamente distinto e distante do português, reconhecendo nele a mesma raça, a mesma gente. Ainda que use de forma inconveniente a ideia de colonização, o que Pinheiro Chagas afirma é que o Brasil não foi colonizado, mas povoado, isto é, que o sujeito da ‘colonização’ não colonizou outra raça, já que, como mais forte, extinguiu a que existia. O brasileiro não foi colonizado, assim, pelo português, porque o brasileiro era o português*²⁰⁹.

O que assistimos, através das palavras de Caminha na *Carta*, é a existência de uma certa incapacidade, como salienta Salvato Trigo, destes marinheiros portugueses em considerarem «como semióticos, objectos e sinais que, reduzidos à sua dimensão civilizacional, não lhe pareciam mais do que simples bizzarrias e condenáveis exotismos»²¹⁰.

No texto de Pinheiro Chagas, também não parece existir qualquer esforço de entendimento ou compreensão semiótica, quer dos trajes, quer ainda dos hábitos dos índios, limitando-se apenas o autor, «para além da depreciação do uso das tintas, a referir de forma vaga o uso de ornamentos por parte de Caitéguara»²¹¹. Mas, o contrário, já podemos observar nas obras em análise de Alencar, pois o autor

*procura entender o significado dos usos e costumes índios, contextualizando-os (...) e descrevendo-os cuidadosamente, como acontece, nomeadamente, com a roupa de Peri, fazendo uso da carga simbólica das cores, como o esscarlate das penas da faixa e o amarelo dos frutos que ornam a perna*²¹².

A política de evangelização e actuação da Companhia de Jesus – que está intimamente relacionada com as “aventuras e desventuras” do par amoroso, Beatriz e Jaime, de *A Virgem de Guaraciaba* –, merece especial atenção de Chagas, pelo que escreve

²⁰⁹ Luísa Marinho Antunes, op.cit., p. 377.

²¹⁰ Op.cit., p. 118.

²¹¹ Luísa Marinho Antunes, idem, p. 360.

²¹² *Idem*, p. 360.

- A nossa tarefa, irmãos, divide-se em duas partes, a primeira consiste na conversão dos índios que são mais numerosos do que as folhas das suas florestas, ou as areias das suas praias; a segunda consiste na direcção espiritual dos poucos portugueses que vieram colonisar esta nova região (...) na conversão dos índios pode-se ganhar o martyrio, mas esses soffrimentos, que a humanidade em geral encara com horror, nós, discípulos de Ignacio, nós soldados de Christo, considerámol-os como a nossa mais gloriosa e mais invejanda recompensa²¹³.

Segundo o autor, estes missionários viam os índios como seres forçosamente destinados a serem convertidos à fé cristã, por meio do sacramento do baptismo, muito embora se saliente o facto da existência de alguma resistência, por parte dos indígenas, pois «alguns deles só aceitariam a conversão mesmo à hora da morte»²¹⁴, como declaram Bartolomé Bennassar e Richard Marin, pois

-Irmãos, dizia o padre Nóbrega no momento em que entrámos, a gloriosa tarefa que o nosso santo patriarcha Ignacio nos confiou está começada já com ardor e zelo, mas a seara é vasta, muita a herva ruim, poucos os ceifeiros (...) ²¹⁵.

Como havemos nós de destruir estas horríveis usanças tão arraigadas no inulto espírito destes homens que Satanaz possui em corpo e alma desde tempos imemoriais? ²¹⁶

Também em Chagas, vimos os indígenas a serem defendidos da escravidão,

Na direcção espiritual dos portugueses temos que luctar com todas as más paixões, que o tentador acende com o seu fogo impuro no espírito dos homens, a cubiça, a avareza, a crueldade, a devassidão. As duas primeiras incitam- n'os a escravizar bárbara e nefandamente os pobres índios, que nos acolheriam de braços abertos, se não tivéssemos atrás de nós quem se encarrega de desmentir com os seus actos as nossas palavras pacíficas. É

²¹³ Pinheiro Chagas, *A Virgem de Guaraciaba*, Lisboa, Empresa Literária Universal, 1943, p. 73.

²¹⁴ *História do Brasil*, tradução de Serafim Ferreira, Lisboa, Teorema, 2000, p. 45.

²¹⁵ Pinheiro Chagas, op.cit., p. 72.

²¹⁶ *Idem*, p.

*necessário que no pulpito, no confessionário, na praça pública, luctemos sempre, sem descançar, a pró da liberdade dos selvagens*²¹⁷.

O Ermitão do Muquém, de Bernardo Guimarães, vai permitir um olhar sobre o passado próprio e, conseqüentemente, a distinção entre o **“Outro” como espelho e o “Outro” como exterioridade**, pois Guimarães vai exigir fidelidade à cor local, aos ambientes naturais e sociais do “paraíso”²¹⁸. Isto mesmo vai dar-nos conta na introdução do romance, quando se dirige, em 1858, ao leitor:

*Do meio dessa sociedade tosca e grosseira do sertanejo o nosso herói passa a viver vida selvática no seio das florestas, no meio dos indígenas. Aqui força é que o meu romance tome assim certos ares de poema. Os usos e costumes dos povos indígenas do Brasil estão envoltos em trevas, sua história é quase nenhuma, de suas crenças apenas restam noções isoladas, incompletas e sem nexos. O realismo de seu viver nos escapa, e só nos resta o idealismo, e esse mesmo mui vago, e talvez em grande parte fictício*²¹⁹.

Tal como em *Iracema*, de José de Alencar, em *O Ermitão de Muquém*, Bernardo Guimarães escreve sobre os encontros e desencontros amorosos entre um jovem branco (Gonçalo que se vai tornar Itajiba) e a bela e sensual índia (Guaraciaba)²²⁰, ou seja, o encontro entre o “nós” e o “Outro”, a fusão do “Velho” e do “Novo Mundo”:

Chegou enfim o dia em que deviam começar os grandes festejos pela união de Itajiba e Guaraciaba. Tão feliz e tão brilhante união, tão ruidosos e magníficos regozigos jamais tinham presenciado aquelas florestas. O feliz aventureiro ia tocar ao fastígio da aventura e da prosperidade. O maor lhe sorria nos lábios e nos olhos da ingénua e formosa virgem, que como um anjo tutelar lhe aparecera nos caminhos da

²¹⁷ *Idem*, pp. 73-74.

²¹⁸ Como símbolos das origens do Brasil, o “paraíso”, ou antes “a visão do paraíso”, para usar as palavras e/ou conceito de Sérgio Buarque de Holanda, e o inferno revelam-se como duas expressões permanentes e contraditórias deste país. Cf. Bartolomé Bennassar et Richard Marin, *História do Brasil*, op.cit., p. 21.

²¹⁹ *O Ermitão do Muquém*, Ministério da Cultura, Lisboa, Fundação Biblioteca Nacional – Departamento Nacional do Livro, [1869], p. 1.

²²⁰ Ao centrarmos a nossa atenção na diferença, neste ‘Outro’ que vamos descobrindo e recriando, significa também lançarmos um olhar sobre o ‘Nós’. Percebermos o modo como fomos entendendo, descodificando e classificando as sociedades do Novo Mundo”, significa também clarificar as estratégias e modalidades de construção de uma ‘diferença’, onde importa sublinhar que é sempre o branco o assimilador, ou seja, que o encontro entre um índio e uma branca não aparece como um facto pensável na época em que focamos o nosso estudo.

vida para arreabatá-lo a uma morte cruel e inevitável, e depois levá-lo pela mão por entre risonhas e floridas veredas ao cume da felicidade e do amor. O respeito e veneração dos Chavantes por toda a parte o rodeavam, e tocavam quase ao fanatismo; via sua influência e predomínio firmar-se entre eles sem recear mais rival algum que ousasse contrastá-lo. Suas brilhantes proezas, repetidas de boca em boca, ecoavam como um hino triunfal, e a glória dava-lhe a respirar os seus perfumes inebriantes²²¹.

O índio, no romantismo, é encarado como elemento formador do povo brasileiro, recuperando a grandeza das primeiras imagens e partindo da valorização da sua cultura para criar a diferenciação com a cultura e literatura portuguesa, mediante a opção por uma nova temática e uma linguagem diversas.

²²¹

Idem, p. 44.

III Parte – Imagens literárias: a antropofagia e a construção estética e mítica do índio

3.1 Visões do Índio na Literatura brasileira e portuguesa do Século XIX: os escritores Guimarães e Alencar vs o autor Pinheiro Chagas

As circunstâncias históricas que tornaram possível o aparecimento do Índio como tema literário, não podem ser analisadas em compartimentos estanques. A emoção da descoberta e o desejo imperioso de novidade e libertação asseguraram as relações entre a velha Europa e o Novo Mundo. Enquanto Portugal continuava ocupado na colonização do Brasil, “seduzidos” pelas novas descobertas e na rota do Novo Mundo estavam também os espanhóis, os franceses, os ingleses e os holandeses.

Durante o longo período de colonização registamos um interesse especial por tudo o que de novo ou de diferente surgia. Como é que a imagem do “Outro” é construída e como é que se dá a passagem dessa construção para a produção literária e quais as suas responsabilidades na construção do mito são questões convocadas para este estudo. Para esta reflexão, torna-se indispensável fazer referência ao «diálogo estabelecido com os autores portugueses, as diferentes propostas apresentadas pelos intelectuais do lado de cá do Atlântico, as polémicas construtivas e a visão com que os romancistas portugueses iam progressivamente construindo da literatura brasileira»²²², aconselha Luísa Marinho Antunes.

Sob a forma de cartas ou narrativas de viagens, navegadores, exploradores e missionários, apressam-se a comunicar tudo o que os impressiona aos que ficaram na Europa. Isto mesmo dá-nos conta Maria da Conceição Osório Dias Gonçalves, na tese de licenciatura em Filologia Românica, apresentada em 1961, à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra:

*O botânico preocupa-se em conhecer as espécies de plantas, de árvores, de flores, como o zoólogo vibra ao saber da existência de animais até então desconhecidos da ciência. Mas é sobretudo o homem, o Índio americano, com os seus costumes, com as suas concepções religiosas e morais e mesmo com a sua vida prática, que preocupa a sociedade europeia e que esta se empenha em conhecer nas suas menores manifestações*²²³.

²²² Op.cit., p. 19.

²²³ *O Índio do Brasil na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI, XVII e XVIII*, Separata de Brasília, Vol. XI, Coimbra, 1961, p. 9.

Sobre os aspectos culturais «do português no desenvolvimento físico e mental do brasileiro»²²⁴, Almachio Diniz compreende a ancestralidade portuguesa na formação brasileira, pelo que defende que a literatura brasileira observa duas grandes fases:

*A primeira phase é a da influência português, rompida por José de ALENCAR; a segunda iniciada pelo autor de Guarany, vem até hoje, e é uma phase de pura influência francês. À parte grupos especiaes, preocupados por um ideal discutível, sob todos os pontos de vista, que ora se tem chamado brasileiro, ora indianismo, e ora, até, Deus do Céu – titanismo, a grande e forte somma dos nossos melhores escriptores tem o pensamento e a alma fecundados pela cultura mediterrânea [sic]*²²⁵.

Em relação à necessidade de construção de uma visão própria do passado, Marinho Antunes salienta que «o passado do Brasil, de facto, confunde-se com o passado de Portugal, o passado de um império sob cuja autoridade vivera até há poucos anos, e de cuja máquina administrativa ainda não se tinha, no século XIX, libertado completamente»²²⁶. Já nas duas primeiras décadas do século XIX, ainda sob o domínio colonial português, «intelectuais de vários quadrantes afirmam a diferença em relação ao português, despertando as consciências para a constatação de que existem cultura e tradições próprias, e que é no afirmar dessa diversidade que devem seguir as artes brasileiras», salienta.

Sobre o indianismo de Alencar, a autora realça que «para além da imaginação, Alencar convida a usar o espírito crítico em relação à história. Longe de ver os eventos históricos de forma positivista, o romancista vê na história a possibilidade de comentar, criticar, até de forma cáustica, comparar, como o tinham feito Garrett ou Manzoni,»²²⁷ na medida em que

²²⁴ *História Racial do Brasil – Os Aspectos Culturais do Português no Desenvolvimento Físico e Mental do Brasileiro*, São Paulo, Cultura Moderna – Sociedade Editora Limitada, 1934, p. 9.

²²⁵ *Idem, Ibidem*, p. 9.

²²⁶ *Op.cit.*, p. 79.

²²⁷ *Idem*, p. 81.

(...) ao tratar o momento dos primeiros contactos, Alencar teria necessariamente de incluir a figura do índio, e trata-a não só poeticamente, idealisticamente, ao sabor dos ventos do Romantismo, mas também de forma histórica, baseando-se nos testemunhos escritos de historiadores e viajantes, provando através de notas e citações a veracidade do que conta e afirma, assumindo não raras vezes uma posição analítica e profundamente crítica em relação aos textos usados (...).

Para Luísa Marinho Antunes, «o romance histórico em Alencar segue a lição balzaquiana ao fundir a cor local, recriada pela imaginação, à compreensão profunda, filosófica e analítica, dos fenómenos, dos costumes, das tensões e equilíbrios que mudam a história (...)»²²⁸. Em *Ubirajara* e *Iracema*, Alencar trata o período das origens, «um tempo em parte lendário, primário e primordial para a formação da nacionalidade», enquanto que em *O Guarani*, o momento histórico-social era o do povoamento e colonização, onde versava «o período de convivência e trocas culturais posteriores aos primeiros contactos»²²⁹.

Contudo, importa referir que

Das hipóteses apresentadas pelos teóricos, constata-se, todavia, a ausência de uma categoria que considere o uso no romance histórico da História ligada ao mito. Como o romance histórico das origens alencariano coloca, com Guarani e Iracema, precisamente questões que se prendem com a História como memória oral e escrita, individual e colectiva, ligada aos mitos e ao imaginário, importa encontrar as ligações existentes entre estas realidades para se compreender como a História também pode entrar tematicamente na literatura como mito ou a ele associada»²³⁰.

O encantamento pelos índios e a admiração pelo conhecimento que possuíam da terra – íntimos das plantas e dos animais –, focou o interesse do autor-historiador-romancista na temática tropical, intimamente ligada ao índio, ao sentimento de brasilidade e de uma paixão sem limites à pátria. De facto,

Profundamente sinestésica, a natureza de Iracema e Guarani desperta o leitor para as sensações fortes provocadas por uma natureza deslumbrante

²²⁸ Op.cit., p. 139.

²²⁹ *Idem*, p. 266.

²³⁰ *Idem*, p. 18.

*que transformou os primeiros povoadores e teve um papel determinante no nascimento do homem brasileiro. O orgulho do autor nessa natureza única e diversa manifesta-se de várias formas, inscrevendo os textos numa tradição ufanista de manifestação do sentimento de elogio nativista da terra*²³¹.

A leitura de Balzac, Victor Hugo e Chateaubriand terão certamente contribuído para a procura, por parte de Alencar, de uma solução feita à medida para o tratamento do índio, integrando o indianismo dentro do romance histórico, sem contudo limitá-lo²³². Luísa Marinho Antunes realça que

*Alencar, como Balzac em Comédie Humaine, faz entrar no romance traços fisionómicos, detalhes de roupa e pormenores arquitectónicos, gestos e características das várias profissões, traços reveladores das mais diversas realidades escondidas, particulares que envolvem o leitor num trabalho de reconstrução indiciária do mundo privado dos homens*²³³.

De acordo com M. Cavalcanti Proença, Alencar fundamenta a “pureza” do Índio recorrendo à explicação dos ritos da guerra, definindo as classes de guerreiros, «as razões da antropofagia, justificando costumes, esclarecendo as razões de uma ética diversa da cristã»²³⁴.

Na “Advertência”, é o próprio romancista quem previne para o facto de que

²³¹ *Idem*, p. 21.

²³² A propósito do paralelo que se pode realizar entre Alencar e Chateaubriand, Maria Cecília de Moraes Pinto escreve, que o primeiro deve ao autor francês sobretudo o assunto e algumas situações, apresentando, todavia, uma diferente visão do mundo: enquanto Chateaubriand vê no exotismo americano a prova do malogro de uma civilização e da sua classe social, Alencar percebe o indianismo como o equivalente do medievalismo, estruturado nas comunidades naturais, nas quais as relações dos homens entre si e com a terra não conhecem intermediários – neste sentido “um volta-se para a morte, o outro para a vida; um condena a crueldade da História e o insucesso do seu mundo; o outro aceita a marcha dos acontecimentos e a vitória, sempre idealizada, da mentalidade anterior ao mercantilismo [...]”

A obra de Alencar, para a autora, sendo fruto de um pensamento que vive “profundamente o seu momento histórico” não podia tomar os caminhos de Chateaubriand, devedor de um outro contexto. Maria Cecília de Moraes Pinto, *A Vida Selvagem – Paralelo entre Chateaubriand e Alencar*, São Paulo, Annablume Editora, 1995.

²³³ *Op. cit.*, p. 138.

²³⁴ “Biografia e Introdução de Ubirajara (Lenda Tupi)”, *Obras*, José de Alencar, 19.^a Edição, Rio de Janeiro, Ediouro, 1998.

*duas classes de homens forneciam informações acerca dos indígenas: a dos missionários e a dos aventureiros. Em luta uma com a outra, ambas se achavam de acordo nesse ponto, de figurarem os selvagens como feras humanas. Os missionários encareciam assim a importância da sua catequese; os aventureiros buscavam justificar-se da crueldade com que tratavam os índios (...) É indispensável escoimar o fato dos comentários de que vem acompanhado, para fazer uma ideia exata dos costumes e índole dos selvagens*²³⁵.

No capítulo “Colonização Portuguesa e Mestiçagem”, Thales de Azevedo trata da «famosa tendência dos portugueses para a miscigenação com povos de cor», o que muito terá contribuído para a criação de um padrão de relações inter-raciais «conhecido no mundo de hoje, como comportamento aprovado, debaixo de normas e regras de natureza social»²³⁶. Citando o pensador francês Maurice Bedel²³⁷, Thales de Azevedo reforça que os portugueses

*(...) marcaram de maneira tão completa Goa, com a sua personalidade, que aquela não difere muito do Brasil, de Angola ou Moçambique. Por toda a parte, conclui, em que flutua o pavilhão lusitano reina “essa coisa extraordinária paradoxal, a paz étnica: não há raça superior ou raça inferior; não existe, de uma parte ou de outra, nem complexo de inferioridade nem complexo de superioridade, e a cor não desqualifica”*²³⁸.

Este mosaico de elementos sociais ou culturais que interagem e que se penetram de uma forma recíproca – a mestiçagem – não constitui um aspecto fulcral para o olhar romântico que Alencar, em *Iracema*, esboça sobre o índio, cuja imagem que «nos é mostrada é bastante positiva, fazendo-o emergir como elemento referencial para pensar a

²³⁵ José de Alencar, *O Guarani*, Rio de Janeiro, Editor Ediouro, 1998 [1827], p.65.

²³⁶ *Civilização e Mestiçagem*, Livraria Progresso Editora, Bahia, Cidade do Salvador, 1951, pp. 41-43.

²³⁷ De acordo com Thales de Azevedo, o autor do artigo “Voyage aux Indes, Goa”, *Le Figaro*, 3. I., Paris, 1951, era um velho conhecedor da Ásia, descrevia as impressões que colheu em sua última viagem da Austrália à Índia e assinalava a intensidade da mestiçagem luso-indiana em Ceilão, onde, na sua opinião, os portugueses misturaram-se com as populações locais mais largamente do que no Brasil. Cf. Thales de Azevedo, *Civilização e Mestiçagem*, Livraria Progresso Editora, Cidade do Salvador, Bahia: 1951, p. 46.

²³⁸ Thales de Azevedo, op. cit., p. 46.

identidade brasileira», na medida em que conforme sublinha Luís Cunha²³⁹, no capítulo *Iracema, A Virgem de Lábios de Mel: O Olhar Romântico Sobre o Índio*

*Esta valorização do índio não depende sequer da sua associação aos colonizadores portugueses, pois os tupinambás, que em Iracema são apresentados como aliados dos franceses, não são contaminados pelo carácter negativo atribuído aos seus aliados. Mas quais são, afinal, os elementos fundamentais da imagem do índio, tal como é apresentado em Iracema? Fundamentalmente um carácter recto e leal, alicerçado numa conduta rígida e na conformação a uma ética bem definida*²⁴⁰.

Em *Iracema*, a separação ou afastamento cultural, «bem como a possibilidade de assimilação e miscigenação, estruturam a narrativa de Alencar», reforça o antropólogo Luís Cunha, na medida em que «o amor de Iracema pelo português Martim é um amor impossível, mas não propriamente pela diferença racial, nem sequer por um eventual sentimento de superioridade do europeu face ao índio»²⁴¹.

O movimento de assimilação é mútuo, porém «ilusório», na medida em que conforme explica o antropólogo «se Iracema abdica do seu grupo quando escolhe Martim, também este cumpre os rituais que fazem dele um guerreiro pitiguara, participando, dessa forma, da identidade dos índios que o acolhem», pois o rumo da relação assumida «é inequívoco e nem o filho de Iracema e Martim pode reequilibrar as forças»²⁴².

Bem ao gosto e jeito do romantismo, esta não será uma história de amor com um final feliz. Pouco depois de gerar o filho, Iracema²⁴³ morre e Martim regressa a Portugal. Importa sublinhar que «tudo aquilo que separa culturalmente Iracema de Martim contribui

²³⁹ Luís Cunha, “Terras Lusitanas e Gentes dos Brasis: A nação e o seu retrato literário” in *Comunicação e Lusofonia. Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*, Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa, & Rosa Cabecinhas, (Eds.), Campo das Letras, Porto: 2006, p. 51.

²⁴⁰ *Idem*, p. 51.

²⁴¹ *Op.cit.*, p. 52.

²⁴² *Op.cit.*, p. 52.

²⁴³ *Idem*, p. 52. “Herdeira da beleza da índia de Caminha, Iracema produz em Martim, e no leitor, um efeito semelhante ao que aquela provocara nos marinheiros portugueses que pela primeira vez contactaram com os indígenas brasileiros. A intensidade da imagem de Iracema, que o narrador constrói a partir do recurso a comparações com os elementos naturais da selva, integrando-a no éden formado por uma natureza deslumbrante, plena de cores, perfumes e de doces frutas, de sensações físicas perturbadoras, cria a imagem da índia como uma mulher sensual, fruto da exuberância da natureza brasileira”. Luísa Marinho Antunes. *Op.cit.*, p. 356. Ainda sobre o mesmo efeito que provoca a imagem de Iracema, escreve Machado de Assis que “A pena do cantor de *O Guarani* é feliz nas criações femininas; as mulheres dos seus livros trazem sempre um cunho de originalidade, de delicadeza, e de graça, que se nos gravam logo na memória e no coração. Iracema é da mesma família. Em poucas palavras descreve o poeta a beleza física daquela Diana selvagem. [...] Eis o que é Iracema, criatura copiada da natureza, idealizada pela arte, mostrando atravésda rusticidade dos costumes, uma alma própria para amar e sentir.” Machado de Assis, «Nota Preliminar a *Iracema*», in *Obra Completa*, Vol. III, José de Alencar, 1959.

para o desenlace»²⁴⁴, e será o próprio Alencar, através das palavras que coloca na boca do velho chefe pitiguara – que o português Martim visita na companhia do filho –, quem profetiza, segundo Luís Cunha, «a destruição da ‘raça’ índia pelos brancos»²⁴⁵, representando Martim o gavião e o filho a narceja:

- O guerreiro branco te acompanha para abraçar o grande chefe dos pitiguaras, avô do seu irmão, e dizer ao ancião que ele renasceu no filho de seu filho.

Martim chamou Iracema; e partiram ambos guiados pelo pitiguara para a serra do Maranguab, que se levantava no horizonte (...) Poti é chegado à cabana do grande Maranguab (...) O velho soabriu as pesadas pálpebras, e passou do neto ao estrangeiro um olhar baço. Depois o peito arquejou e os lábios murmuraram:

- Tupã quis que estes olhos vissem antes de se apagarem, o gavião branco junto da narceja.

*O abaeté derrubou a fronte aos peitos, e não falou mais, nem mais se moveu*²⁴⁶.

Martim regressa à terra de Iracema, «a mais bela filha da raça de Tupã, pois o guerreiro branco não quer mais outra pátria, senão a pátria de seu filho e de seu coração, onde o guerreiro branco é feliz, chefe de pitiguaras, senhores das praias do mar; a felicidade nasceu para ele na terra das palmeiras, onde recende a baunilha; e foi gerada no sangue de tua raça, que tem no rosto a cor do sol»²⁴⁷, levando a cabo a tão esperada missão civilizante e evangelizadora:

*Muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco, para fundar com ele a mairi dos cristãos. Veio também um sacerdote de sua religião, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem. Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ele que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração*²⁴⁸.

²⁴⁴ Luís Cunha, op. cit., p. 52.

²⁴⁵ *Idem, Ibidem*, p. 52.

²⁴⁶ *Idem*, p. 52.

²⁴⁷ José de Alencar, *Iracema, Lenda do Ceará e Cartas Sobre «A Confederação dos Tamoios»*, Estudo Crítico de Maria Aparecida Ribeiro, Coimbra, Livraria Almedina, 1994, pp. 79-80.

²⁴⁸ *Idem*, p. 96.

Para José D'Assunção Barros, a destruição «não é a única opção quando se tem em vista uma construção a ser enfrentada», na medida em que «também existe a possibilidade da desconstrução», até porque «se a tarefa de certas linhas de reflexão nas ciências humanas é construir o homem, é também tarefa importante dissolvê-lo»²⁴⁹, esclarece. Na opinião do historiador,

*Sob o 'homem', categoria que as sociedades, os filósofos e a história reconstróem a todo o momento e infinitas vezes, o que existe como realidade mais irreduzível são os 'homens', na singularidade de cada um e na imensa variedade de todos, na sua sempre renovada capacidade criativa de se afirmarem como diferenças, na sua notável habilidade de construírem e desconstruírem a si mesmos em seu permanente caminhar na direção de uma vida cada vez mais plena e menos desigual, embora não necessariamente menos diferente*²⁵⁰.

Deste encontro de culturas, no qual Alencar destaca as tradições dos indígenas – num complexo e exagerado exercício de comparações, com imagens poéticas do selvagem, os seus costumes, para além de pormenores da vida privada –, Martim, como salienta Luís Cunha, é «o único branco que tem uma existência efectiva no romance, é apresentado num plano de igualdade com Poti, o guerreiro Pitiguara»²⁵¹, ou seja, não há lugar para um estatuto diferenciado que estaria na base do ordenamento cultural indígena:

Os dois irmãos encostaram a fronte na fronte e o peito no peito, para exprimir que não tinham ambos mais do que uma cabeça e um coração.
- Poti está contente porque vê seu irmão, que o mau espírito da floresta arrebatou de seus olhos.
- Feliz é o guerreiro que tem ao flanco um amigo como o bravo Poti; todos os guerreiros o invejarão²⁵².

Em *Iracema*, a guerra entre os pitiguaras e tabajaras não é suficientemente forte para prender a atenção do leitor, talvez porque a narrativa gira em torno de um amor – Iracema e Martim –, que também procura sucessivas conquistas. As descrições dos combates desencadeados pela rivalidade existente entre os dois grupos vem reforçar a bravura dos

²⁴⁹ A *Construção Social da Cor: Diferença e Desigualdade na Formação da Sociedade Brasileira*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2009, pp. 218-219.

²⁵⁰ *Idem*, op. cit., p. 219.

²⁵¹ Op.cit., p. 53.

²⁵² José de Alencar, *Iracema*, op.cit., p. 66.

índios, ou seja, sublinha a principal razão de ser do romance, no qual Alencar trata da temática do nascimento de uma raça.

Nesta construção ou “invenção” do índio, o autor-historiador-romancista convoca para o poema épico, de cariz nacionalista, realidades distintas, como por exemplo: a função social da guerra, destacando as guerras entre as duas comunidades indígenas referidas (antes da chegada dos brancos); as crenças e os mitos, «[...] mitos que o Brasil herda por via literária e cultural da literatura de achamento, da literatura de viagens, da literatura de propósitos evangelizadores portuguesa e, mais tarde, da literatura de viagens estrangeira, e que constituem autênticas forças motivadoras e mobilizadoras da colonização»²⁵³; a introdução do cristianismo e, por último, o espírito de aventura dos portugueses (que tão bem se espelha em Martim). A este propósito, Thales de Azevedo refere que

*Admite Gilberto Freyre que os portugueses que vieram para o Brasil na era colonial foram, – uns estáveis, sedentários, com recursos pecuniários ou títulos de fidalguia ou mercês de cargos, com recursos pecuniários para se estabelecerem em engenhos e fazendas, alguns com postos administrativos, fiscais, judiciários, eclesiásticos, e em consequência aristocráticos, formalistas, conservadores; outros, móveis, livres, sem eira nem beira, com espírito de aventura, de inovação, de iniciativa*²⁵⁴.

3.2 A Viagem Literária da Antropofagia

Sob a forma de cartas ou narrativas de viagens (Pêro Vaz de Caminha), navegadores, observadores / exploradores (André Thevet, Claude D’Abbeville ou Jean de Léry, José de Anchieta ou Hans Staden) e missionários (Azpilcueta Navarro, Manuel da Nóbrega, Rui Pereira), apressam-se a comunicar tudo o que os impressiona aos que ficaram na Europa, tais como: os rituais de passagem das crianças para a puberdade, os costumes sexuais, o casamento, a homossexualidade e os ritos antropofágicos. Sobre estes últimos, Ronald Raminelli escreve:

²⁵³ Luísa Marinho Antunes, op.cit., p. 141.

²⁵⁴ Thales de Azevedo, *Civilização e Mestiçagem*, Bahia, Livraria Progresso Editora, 1951, pp. 21-22.

*De forma espantosa, pelo menos num primeiro relance, as mulheres manifestavam um gosto desmedido pelos rituais antropofágicos, sobretudo as velhas mulheres de que os autores sublinham a decrepitude: sujidade, cabelos em desalinho, carnes fracas, seios flácidos; em suma, concluem os religiosos, eram esses os sinais exteriores da degredação produzida pelo pecado. E essa fealdade senil contrastava com a beleza e o asseio dos corpos jovens*²⁵⁵.

Contudo, conforme já referimos, não sabemos como e quando nasceu a apropriação do mito antropofágico por parte dos brasileiros, ou seja, como e quando é que o brasileiro, nascido do encontro do índio, do branco e do negro, considerou a herança canibal que lhe vinha do índio Caeté ou Tupinambá, nem tão pouco como é que lidou com o facto de ser acusado, por estrangeiros de antropófago e, por isso, de raça mestiça e inferior²⁵⁶.

Os próprios jesuítas, na correspondência que trocavam, evocavam muitas vezes o risco de serem comidos, «como fez o padre Azpilcueta Navarro numa carta a seus irmãos de Coimbra em 1553, ou Manuel da Nóbrega»²⁵⁷, refere John Manuel Monteiro. Acerca do carácter belicoso dos Índios e os massacres que levaram a cabo, o mesmo autor escreve:

²⁵⁵ “Eva Tupinamba”, in *História das Mulheres no Brasil*, org. de Mary Del Priore, São Paulo, Ed. Contexto, 1997, p. 14.

²⁵⁶ Acerca desta ‘pesada’ herança, Marinho (Luísa Marinho Antunes, op. cit., p. 248) remete, em nota de rodapé, para Gobineu (M. Comte de Gobineau, *Essai sur L’Inégalité des Races Humaines*, Tomo I e II, 3.^a ed., Paris, Librairie de Paris – Firmin-Didot et Cie., s.d.), um dos mais importantes teóricos sobre o racismo do século XIX. O filósofo francês (1816-1882), para quem o Brasil não tinha futuro, «enquadra o seu pensamento dentro do princípio da degeneração étnica das raças criada pela mestiçagem e da inferioridade e fraqueza das raças mestiças e das suas civilizações, também necessariamente mestiças (pp. 22-34; pp. 173-214). A superioridade da raça branca sobre as raças amarelas e negras, que se caracterizam pelo domínio dos sentidos (pp. 214-216), baseia-se na ideia de que existem «différences sensibles dans la valeur des races humaines» (p. 34) e de que há raças melhores do que outras. Os indígenas americanos, cuja cor amarelada misturada com um pouco de vermelho muito pálido os liga a um fundo de ascendência mongol (p. 497), são considerados como guiados pela «méchanceté froide et inexorable [...] [...] plus profondément mauvais que les autres hommes [...]»: «En un mot, l’indigène américain, antipathique à ses semblables, ne s’en rapproche que dans la mesure de son utilité personnelle. [...] Il n’a pas le sens du beau, ni des arts; il est très borné dans la plupart des désirs, les limitant en général à l’essentiel des nécessités physiques.» (pp. 498-499) Para além da inferioridade da raça, a América do Sul está condenada pela corrupção do sangue (por isso, «n’a nul moyen désormais d’arrêter dans leur chute ses métis de toutes variétés et de toutes classes. Leur décadence est sans remède.», p. 525), e se os portugueses rapidamente se misturaram com os índios, adoptando mesmo alguns dos seus costumes, é porque as duas raças possuíam factores de atracção e aproximação explicados pela composição das respectivas raças (p. 527). Isto é, a raça portuguesa não estava tão longe dos defeitos da raça indígena».

²⁵⁷ *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1994, p. 25.

Até ao século XVIII, como se pode ver pela leitura da crónica franciscana de António de Santa Maria Jabotão, “Novo Orbe Seráfico Brasílico”, que data de 1761, as descrições das populações índias do Brasil nunca se esquecem de assinalar o canibalismo e o prazer monstruoso que se encontra nos índios²⁵⁸.

De acordo com testemunhos antigos, literários e históricos, e com base em relatos de navegadores e exploradores da costa brasílica, a prática da antropofagia destinava-se exclusivamente a infundir terror ao “inimigo” e a alcançar vingança, como referem Bartolomeu Bennassar e Richard Marin:

Alguns testemunhos dignos de crédito, como os de Staden, Léry ou dos jesuítas portugueses, parecem ter dado provas de uma lucidez maior do que os autores encarniçados em inventar, para as sociedades pré-coloniais, uma existência idílica muito afastada da verdade histórica. Esses testemunhos não fizeram da antropofagia uma leitura de primeiro grau, como se fosse a satisfação de uma necessidade alimentar (...) Léry vê também na guerra dos índios um meio de conservar a memória do grupo. E Staden esclarece bem que os tupinambas devoram o corpo dos seus inimigos por ódio (...) Por sua vez, os jesuítas estabelecem uma clara relação entre o desejo de vingança, as práticas de sacrifício e a antropofagia²⁵⁹.

Partimos, deste modo, para o entendimento de uma cultura muito particular, tendo em conta que o que vamos conhecer é o homem que se torna, dentro de uma estrutura altamente ritualizada, alimento para outro homem, o qual, também acaba por viver na perspectiva, muito significativa para a sua cultura, de se tornar, um dia, alimento para o “Outro”. Este facto não foi, naturalmente, compreendido pelos primeiros missionários e viajantes que, numa posição etnocêntrica, não compreendem os signos semióticos da cultura do outro. A incompreensão das razões que levam à antropofagia é evidente nas palavras dos cronistas, associando-lhes na maior parte das vezes sentimentos vis e selvajaria. Das palavras de Staden, o estudioso Jean-Paul Duviols baseia a tese de que o entendimento da antropofagia por parte dos autores da altura se prendia apenas com a

²⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 25.

²⁵⁹ *Op.cit.*, pp. 16-17.

vingança: «Eles [os Índios] actuam segundo um ritual que reconhecia a vingança como a expressão suprema da justiça»²⁶⁰.

Várias obras contribuem para o desenvolvimento da antropologia cultural no Brasil, como, por exemplo, nas plavras de Marinho Antunes, *O Selvagem* (1876) de Couto de Magalhães – sendo este um dos primeiros trabalhos de cunho propriamente científico acerca dos aborígenes escrito por um brasileiro –, «é um impulso para a consciencialização das raízes do povo, apontando linhas de continuidade, percepção da diversidade e alteridade na cultura brasileira»²⁶¹.

Para além disso, «o gosto pela literatura de viagens, quer como documento de épocas passadas, quer como imagem do presente, insere-se também na procura que o escritor brasileiro realiza dos traços da sua nacionalidade»²⁶², esclarece a estudiosa. Ainda neste campo, a autora aponta que a própria descrição da natureza, «exaltada pelos românticos, o espírito do lugar, os sentimentos que provocam os vários ambientes, as novas espécies vegetais e animais documentadas ocupam as páginas dos viajantes, fruto também de uma feição científica que caracteriza o século XIX, com estudiosos europeus e escritores como Humboldt e Saint-Hilaire»²⁶³.

Em *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, de José de Alencar (*vide* Quadro II) e em *O Ermitão do Muquém*, de Bernardo Guimarães, «não é óbvio, o índio antropófago, promíscuo e violento de que dá conta Manuel da Nóbrega nas suas cartas»²⁶⁴, mas um índio corajoso, ingénuo, capaz de se sacrificar pelo amor à terra e à sua gente – um índio directo descendente dos textos de Santa Rita Durão e Basílio da Gama»²⁶⁵.

Este facto pode ser observado em *O Guarani*,

Os selvagens haviam encontrado o corpo de sua filha, e reconhecido o sinal da bala; por muito tempo procuraram debalde as pisadas dos caçadores, até que no dia seguinte a cavalgata que passava serviu-lhes de guia. Toda a noite rondaram em torno da habitação, e nessa manhã vendo sair as duas moças, resolveram vingar-se com a aplicação dessa lei de talião que era o único princípio de direito e justiça que reconheciam.

²⁶⁰ «Prefácio » in *Nus, Féroces et Antropophages*, Hans Staden, Paris, Ed. A.M. Metaillé, 1979, p. 22.

²⁶¹ *Op.cit.*, p. 97.

²⁶² *Ibidem*, p. 97.

²⁶³ *Ibidem*, p. 97.

²⁶⁴ O autor cita diversos gritos proferidos durante o combate, como por exemplo: «Eu vim vingar em ti a morte dos meus». Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil, 1549-1570*, São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1988, pp. 59 - 60.

²⁶⁵ *Op.cit.* , p. 260.

*Tinham morto sua filha, era justo que matassem também a filha do seu inimigo; vida por vida, lágrima por lágrima, desgraça por desgraça*²⁶⁶.

Em Iracema:

Jacaúna atacou Irapuã. Prossegue o horrível combate que bastara a dez bravos, e não esgotou ainda a força dos grandes chefes. Quando os dois tacapes se encontram, a batalha toda estremece, como um só guerreiro, até às entranhas.

*O irmão de Iracema veio direito ao estrangeiro, que arrancara a filha de Araquém à cabana hospitaleira; o faro da vingança o guia: a vista da irmã assanha a raiva em seu peito. O guerreiro Caubi assalta com furor o inimigo*²⁶⁷.

Em Ubirajara:

- Pojucã, o chefe tocantim, pede a morte do combate; ele a merece, porque é um grande guerreiro e um varão ilustre. Ubirajara concedeu-lhe essa honra, como seu vencedor.

- Ubirajara é um inimigo generoso, respondeu Camacan.

Todos os anciões inclinaram gravemente a cabeça encanecida para exprimirem sua aprovação às palavras de Camacan.

Prosseguiu Ubirajara:

*- É tempo de escolher para o prisioneiro uma esposa digna de acompanhar em seus últimos dias ao herói inimigo e de ser mãe do marabá, o filho da guerra*²⁶⁸.

E em *O Ermitão de Muquém*:

- Oriçanga! Oriçanga! não profiras tais palavras!...a cólera te cega, velho cacique, e torna-te injusto. Não penses que esse estrangeiro que acabamos de garrotear era um inimigo vulgar. Não; era um enviado de Anhangá, e estou certo que com ele combatiam contra nós os manitós (...) se presenciasses esse estranho combate e visses por que modo sobrenatural o maldito imboaba se furtava a nossos golpes, por certo não julgarias com tão injusto rigor. Mas seja como queres: ao que me parece esse temerário estrangeiro não está morto ainda e é bem possível que volte à vida; de propósito sopeei a força de meu pulso ao vibrar-lhe o último golpe.

²⁶⁶ José de Alencar, *O Guarani*, Rio de Janeiro, Editor Ediouro, 1998 [1827], p. 57.

²⁶⁷ José de Alencar, *Iracema, Lenda do Ceará e Cartas Sobre "A Confederação dos Tamoios"*, (Estudo Crítico de Maria Aparecida Ribeiro), Coimbra, Livraria Almedina, 1994, p. 70.

²⁶⁸ José de Alencar, *Ubirajara, (Lenda Tupi)*, XIX Edição, Rio de Janeiro, Ediouro, 1998 [1875], p.27.

*Procurem Chamá-lo à vida, curem-se as feridas, e quando de todo tiver recobrado suas forças, que venha medir armas comigo*²⁶⁹.

Para Maria Isabel Rodrigues Ferreira, se a constituição física dos indígenas, somada à sua beleza e aparente inocente nudez, e carácter dócil e imitativo tinham impressionado positivamente os primeiros viajantes – levando-os a acreditar que estavam perante um paraíso na terra, o que conduzira à exaltação destes seres que viviam e se desenvolviam em contacto puro com a natureza –, «muito antes do estabelecimento da teoria do “Bom Selvagem” de Rousseau ou de *Sobre os Canibais* de Montaigne, ensaio no qual o teórico mostra respeito pelo homem que vive de acordo com a natureza, sem sofrer a deformação dos ambientes civilizados, e elogia a sua sabedoria primária e organização comunitarista»²⁷⁰, a imagem posterior, muito mais realista e factual, e etnográfica, tinha arruinado esta ideia.

Hans Staden (que não esteve apenas prisioneiro dos tupinambas durante nove meses, mas que também andou por algumas regiões do “paraíso”), cuja narrativa *Nus, Feroces et Anthropophages* foi publicada em 1557, começa a dar sinais dessa distorção de imagem – “a visão do paraíso” (na expressão de Sérgio Buarque de Holanda) e o inferno: duas expressões permanentes e contraditórias, que espelham a fase posterior ao “namoro” entre o “Velho” e o “Novo Mundo” –, e escreve:

*A América é um grande país habitado por várias nações selvagens, cujas línguas não têm entre si qualquer semelhança. (...) Os tupinambas habitam as duas margens (do rio Paraíba) e estão por todos os lados rodeados de inimigos. (...) O seu território, do lado norte, conflui com o de uma tribo chamada weittaka, ao sul com os tupiniquins e pelo interior com os guaianas e os karayas. Eles são inimigos jurados de todas essas tribos, sobretudo de uma outra, chamada markaya, que vive nas montanhas*²⁷¹.

²⁶⁹ Bernardo Guimarães, *O Ermitão de Muquém*, Ministério da Cultura, Lisboa, Fundação Biblioteca Nacional – Departamento Nacional do Livro, [1869], pp. 17-18.

²⁷⁰ Maria Isabel Rodrigues Ferreira, 1999, *Mitos e Utopias* [...], p. 40.

²⁷¹ Hans Staden, op. cit., pp. 168 e 172.

De acordo com Ferreira, a ideia de que estes eram seres «sem fé, sem lei, sem rei, sem riqueza ou pobreza, o que correspondia a um natural estado puro que fascinou filósofos e inspirou utopias»²⁷², tinha encontrado os seus primeiros obstáculos «nas observações menos idílicas dos jesuítas, como o padre Manuel da Nóbrega, que conviviam de perto com os indígenas, referindo o seu estado inferior de desenvolvimento e contribuindo para a desmontagem do mito do “bom selvagem”»²⁷³, reforça Marinho Antunes. Deste modo, podemos concluir que

*A observação directa tinha feito cair, assim, mitos baseados apenas em teorias e considerações e conclusões parciais fundadas em primeiros e breves olhares. Esta conjuntura impossibilitaria tanto a Chateaubriand quanto a Alencar uma adesão sem precauções à teoria do ‘bom selvagem’. O primeiro revela em várias personagens índias que não é necessário viver em contacto com a civilização para desenvolver sentimentos, ambições, valores e comportamentos ligados à corrupção da moral e da ética e Alencar, ainda que fazendo de forma programática, como o próprio declara, a idealização do índio, não deixa, até pelo carácter etnográfico e antropológico da descrição dos hábitos e viver selvagens, de se aproximar a uma imagem realista do indígena*²⁷⁴.

Segundo Marinho Antunes, as práticas antropofágicas dos ameríndios colocam a Alencar a mais difícil questão relacionada com os indígenas. É ela quem vai impor ao autor-historiador-romancista «uma posição de tipo antropológico que se pode considerar aproximada do posicionamento moderno, para poder fazer compreender e aceitar ao leitor esta particular faceta da cultura índia», na medida em que começa por estabelecer a ideia de que «o que se olha e como se julga depende do sujeito da observação e da sociedade em que está inserido», deixando entrever o quanto seria inadequado tomar posições baseadas apenas na visão de homens civilizados sem antes tentar «compreender causas e motivações dos outros, de culturas diversas e, por isso, com hábitos e comportamentos estranhos ao *modus vivendi* próprio»²⁷⁵.

²⁷² Maria Isabel Rodrigues Ferreira, op. cit., p. 41.

²⁷³ Op.cit., p. 275.

²⁷⁴ Os Aimorés, retratados na sua faceta mais selvagem, que é explicada por razões antropológicas, atendendo ao contexto particular em que vivem e aos códigos de conduta fixados pela comunidade, são o fruto de múltiplas observações de viajantes, cronistas e cientistas e encontram-se distantes da imagem idílica do selvagem. Cf. *Idem, Ibidem*, p. 275.

²⁷⁵ *Idem*, p. 277.

Em *Ubirajara*, na nota sobre “ O suplício”, Alencar debruça-se sobre a «rídica indignação» dos cronistas acerca da antropofagia dos «selvagens americanos»²⁷⁶:

Ninguém pode seguramente abster-se de um sentimento de horror ante essa ideia do homem devorado pelo homem. Ao nosso espírito civilizado, ela repugna não só à moral, como ao decoro que deve revestir os costumes de uma sociedade cristã.

Mas antes de tudo cumpre investigar a causa que produziu entre algumas, não entre todas as nações indígenas, o costume da antropofagia.

*Disso é que não curaram os cronistas. Alguns atribuem o costume à ferocidade, que transformava os selvagens em verdadeiros carneiros, e tornava-os como a tigres sedentos de sangue*²⁷⁷.

De acordo com Marinho Antunes, «ao contrário dos evolucionistas que considerariam a antropofagia como pertencente a, e característica de, um nível evolutivo inferior», Alencar segue por um caminho que procura a reabilitação das sociedades indígenas, «pelo estudo do costume num contexto analítico e explicativo, esclarecendo o facto pelos valores intrínsecos da sua cultura, integrando-o na conjuntura da sociedade que o criou e atribuindo-lhe, desta maneira, uma lógica dentro do sistema sócio-cultural»²⁷⁸. Para tal, vamos ter o autor de *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara* (vide quadros II e III), na posição de se obrigar a ter de explicar aos leitores que «o horror de comer carne humana podia representar para os índios uma forma de honra, para quem comia e para a vítima, e a ideia do fortalecimento das próprias capacidades guerreiras (só os inimigos de guerra valorosos eram comidos, num ritual de sacrifício que era precedido por um combate real»²⁷⁹, porque

*A vingança pois esgotava-se com a morte. O sacrifício humano significava uma glória insigne reservada aos guerreiros ilustres ou varões egrégios quando caíam prisioneiros. Para honrá-los, os matavam no meio da festa guerreira; e comiam sua carne que devia transmitir-lhes a pujança e valor do herói inimigo*²⁸⁰.

²⁷⁶ *Ubirajara*, p. 78.

²⁷⁷ *Ubirajara*, p. 78..

²⁷⁸ Op.cit., p. 278.

²⁷⁹ *Idem, Ibidem*, p. 278.

²⁸⁰ *Ubirajara*, p. 80.

Alencar liberta-se assim, de qualquer preconceito, social ou religioso e remete o facto do comer o corpo do inimigo a uma forma de “comunhão” entre todos, em que a carne do inimigo seria compartilhada como a “hóstia sagrada”, o corpo de Deus para os cristãos, na medida em que

Os restos do inimigo tornavam-se pois como uma hóstia sagrada que fortalecia os guerreiros; pois às mulheres e aos mancebos cabia penas uma ténue porção. Não era a vingança; mas uma espécie de comunhão da carne, pela qual se operava a transfusão do heroísmo²⁸¹.

É o próprio autor quem vai colocar o prisioneiro de guerra a falar, com palavras que demonstram uma «nítida aproximação do costume à religião e ao sagrado, atribuindo-lhe, desse modo, a dignidade do sacrifício da vítima para ajudar e possibilitar o fortalecer/sobreviver dos que ficam»²⁸², estabelecendo-se aqui, «de forma analógica, uma relação entre o sacrifício de Jesus e o sacrifício do índio, partilha da própria vida e corpo, que passará a viver através da comunhão em todos os homens para a sua salvação, por um lado, partilha do corpo sacrificado para garantia de força da tribo, por outro»²⁸³, salienta Marinho Antunes.

Por isso dizia o prisioneiro: - ‘Esta carne que vedes não é minha; porém vossa; ela é feita da carne dos guerreiros que eu sacrifiquei, vossos pais, filhos e parentes. Comei-a; pois comereis vossa própria carne’. Deste modo retribuía o vencido a glória de que os vencedores o cercavam. O heroísmo que lhe reconheciam, ele o referia à sua raça de quem o recebera por igual comunhão²⁸⁴.

Ainda no que concerne à antropofagia, Alencar afirma que só Gabriel Soares refere o facto de se comerem os filhos dos prisioneiros, esquecendo-se, contudo, que tanto Abbeville²⁸⁵, de quem cita texto relativamente próximo às informações que este presta

281 Ubirajara, p. 80.

282 Op.cit., p. 278.

283 Idem, p. 279.

284 Ubirajara, p. 80.

285 Op.cit., pp. 233-234.

sobre aquele costume, como Robert Southey²⁸⁶ também fornecem a mesma informação, acrescentado o facto de que,

*Releva notar que a ideia da antropofagia já era comum na Europa, antes do descobrimento da América; não só pelas tradições dos bárbaros, como pelas credences da média idade, nas quais figuravam gigantes e bruxas papões de meninos. Que tema inesgotável para a imaginação popular não veio a ser a primeira notícia, senão conjectura, sobre o canibalismo do selvagem brasileiro?*²⁸⁷

Em *A Virgem de Guaraciaba* (vide quadro II), Pinheiro Chagas não revela qualquer esforço de entendimento ou compreensão do Índio, quer dos trajes, quer ainda dos hábitos e/ou costumes. Se não vejamos:

*Os corpos, vestidos apenas com uma ligeiras camisas de algodão entretecidas de pennas, a que chamam cariobas, tomavam um sinistro aspecto pelas pinturas simbolicas de que se lhes cobriam os membros, e que figuravam diferentes animais, cujas qualidades os guerreiros desejavam possuir, e pelos riscos de vermelhão e de preto, que faziam com as tintas de genipapo e urucú. Nas cabeças, rapadas e com uma especie de corôa como a dos padres, resplandeciam ao sol os diademas de pennas brilhantes; das faces furadas pendiam pescoços de tocano, e nos lábios scintillavam pedras preciosas, ou reluziam ossos alvíssimos. (...) mas Aspilcueta Navarro ia descrevendo ao seu companheiro, novel n'estas expedições, os trajos e os costumes dos índios*²⁸⁸.

A política de evangelização e actuação da Companhia de Jesus é amplamente tratada pelo autor, sendo os padres jesuítas, Aspilcueta Navarro e Salvador Rodrigues – na prossecução da conversão dos indígenas à fé cristã –, as testemunhas das práticas antropofágicas dos índios:

²⁸⁶ *História do Brasil*, Vol. I, trad. Luís Joaquim de Oliveira e Castro, prefácio Brasil Bandecchi, Belo Horizonte, Livraria Itatiaia Editora Ltda., cap. VIII, p. 170.

²⁸⁷ Ubirajara, p. 79.

²⁸⁸ Pinheiro Chagas, *A Virgem Guaraciaba*, Lisboa, Empresa Literária Universal, 1943, p. 27.

*Salvador Rodrigues escutava-o com espanto, mas não podia tirar os olhos do homem amarrado por uma corda forte bastante sustida por dois índios, que permanecia impassível no meio de uma roda de velhas horrendas, que dançavam em torno d'elle, ameaçando-o com um gesto, e agitando os collares de dentes humanos, com que se adornavam. (...) O pobre velho jesuíta, não se podendo recobrar do seu espanto, voltou-se para o seu companheiro a perguntar-lhe o que significava aquelle coro Infernal. (...) – É uma cerimonia maldita, que precede à morte do prisioneiro (...)*²⁸⁹.

Bernardo Guimarães, em *O Ermitão do Muquém* (vide quadro II), vai permitir um olhar sobre o passado próprio e vai exigir fidelidade à cor local, aos ambientes naturais e sociais do “paraíso”, onde o encontro entre jovens brancos e belas índias – protagonizado por Gonçalo (que ganhará nome de Índio guerreiro: Itajiba) e Guaraciaba –, será recuperado:

O espectáculo do corpo de Gonçalo todo ensanguentado e crivado de golpes não fez mais impressão sobre o espírito daqueles ferozes selvagens, do que o de uma fera que em uma partida de caça acabassem de matar e arrastar para as tabas.

*Mas não assim para a Guaraciaba, que ao ver aquele belo e garboso mancebo, em cujo rosto inanimado ressumbrava a altivez e galhardia, todo pisado e banhado em sangue, sentiu agitar-lhe o seio um sentimento insólito de interesse e compaixão*²⁹⁰.

Este será também o cenário perfeito para a “construção” da imagem do Índio, do “Outro”, que se destaca pela “diferença”, e que remetemos para o período dos primeiros contactos, e do “Nós” que, com o início da colonização do Brasil, interrompe-se, funde-se e afirma-se:

Era uma bela e calmosa sesta de Setembro. O índio naturalmente preguiçoso, porque para prover as necessidades da vida simples que leva no meio dos desertos não precisa de regar a terra com seu suor desde o nascer até ao pôr-do-sol, nessas horas entrega-se à sua natural indolência, e dorme ou se diverte.(...) Outros enfim, nada absolutamente querendo fazer, dormiam a sesta, ou deixavam passar o tempo. (...) De repente ouviu-se de uma das extremidades do arraial dos índios uma gritaria imensa, que se foi propagando e ecoando por toda a aldeia. (...) A

²⁸⁹ *Idem*, pp. 27-28.

²⁹⁰ Bernardo Guimarães, *O Ermitão do Muquém*, op. cit., p.18.

*causa daquele grande alarido e celeuma era um homem de aspecto estranho (...)*²⁹¹.

Em José de Alencar e Gonçalves Dias, como se pode ver no Quadro I, há uma tentativa, no nosso entender conseguida, de centrarmos a atenção naquelas que seriam as suas maiores preocupações, ou seja, a temática indígena e a permanente necessidade que ambos demonstram, nas suas obras, em criar ou re-escrever a História do Brasil. Para tal, os autores dão início a uma construção da imagem do “Índio”, com características físicas e psicológicas que denotam, para além de uma fisionomia «graciosa e levemente melancólica», «nobre perfil» e expressão de rosto «serena e composta», sentidos apurados, sentimentos, emoções, inteligência, altivez, coragem determinação, sofrimento, espírito de aventura, entre outros, conforme fazemos referência. Temos, portanto o recurso a expressões ‘humanas’, em que o “Outro”, o selvagem americano, aparece retratado com o cuidado necessário e toda a legitimidade de ser ele a origem do povo brasileiro. Analisando as características físicas do “Índio” destes dois autores, podemos considerar que a nação brasileira, tal como o indígena, estaria na «flor da idade». Contudo, em tudo semelhante à imagem do índio que projectam nas suas obras: «forte», «flexível», ao mesmo tempo «firme e veloz» (Peri), de «nobre perfil», «sereno e composto», «orgulhoso e pujante», «moço guerreiro» (Índio de Gonçalves Dias).

À luz dos romances indianistas de Alencar e da “poesia americana” de Gonçalves Dias, caminhamos por entre os trilhos que os dois autores brasileiros cruzaram em busca dessa mesma identidade, uma procura incessante que nos é transmitida através de palavras como estas que recolhemos para o Quadro I:

Ele, Peri, o guerreiro invencível, ele o selvagem livre, o senhor das florestas, o rei dessa terra virgem, o chefe da mais valente nação dos Guaranis, suplicar a vida ao inimigo! ou Andei longes terras / Lidei cruas guerras, / Vaguei pelas serras / Dos vis Aimorés; Vi lutas de bravos, / Vi fortes – escravos! De estranhos ignavos / Calçados aos pés.

Fruto da influência de alguns dos maiores humanistas do século XVIII, Alencar envolve-se num projecto que passa por elevar o estatuto da nação brasileira, num intuito

²⁹¹ *O Ermitão do Muquém*, op. cit., p. 15.

de aproximá-la, tanto quanto for capaz, dos restantes países europeus. Para tal, recorre à literatura e, a partir dela, começa a esboçar a imagem do “Índio”, onde o mito e a História concorrem, para compreendermos a prática da antropofagia, tal como podemos observar no Quadro II:

As moças agrupadas de um lado guardavam os vasos cheios de vinho e bebidas fermentadas, que ofereciam aos guerreiros quando estes passavam diante delas entoando o canto de guerra dos Aimorés. A menina que fora incumbida de servir o prisioneiro, e o acompanhara ao lugar do sacrifício, conservava-se a alguma distância e olhava tristemente todos esses preparativos; pela primeira vez seu instinto natural parecia revelar-lhe a atrocidade desse costume tradicional de seus pais, a que ela tantas vezes assistira com prazer.

O indianismo é o tema comum de Alencar e Gonçalves Dias. A preocupação com os índios surge em *Iracema*, *O Guarani* e *Ubirajara*, da parte alencariana, conforme temos vindo a tratar, e no “*poema americano*”, da parte de Gonçalves Dias. O “nativismo” e o “patriotismo” ganham assim relevo nas obras que analisamos e respondem, de certa forma, às necessidades sentidas pelos autores, quando têm que lidar com a antropofagia, também podemos observar em Gonçalves Dias, no Quadro II:

As tribos vizinhas, sem forças, sem brie / As armas quebrando, lançando-as ao rio. / O incenso aspiraram dos seus maracás: / Medrosos das guerras que os fortes acendem, / Custosos tributos ignavos lá rendem, / Aos duros guerreiros sujeitos na paz (...)
(...) No centro da taba se estende um terreiro, / Onde ora se aduna o concílio guerreiro / Da tribo senhora, das tribos servis: / Os velhos sentados praticam d’outrora, / E os moços inquietos, que a festa enamora, / Derramam-se em torno dum índio infeliz.

Influenciado pela teoria de Rousseau, do “Bom Selvagem”, Alencar, tal como Gonçalves Dias, atribui ao índio antropófago do “Mundus Novus” alguns dos adjectivos muito característicos da tradição do “Velho Mundo”, dos romances e novelas de cavalaria, tal como podemos constatar no Quadro III: «sedentos de glória», «ânimos fortes», «guerreiros ilustres», entre outros. Com a construção da imagem do “Índio”, os autores brasileiros criaram uma tradição que os afasta e, conseqüentemente os aproxima da sua

origem. O “Índio” já não é mais senão outro “Eu”, despido dos preconceitos dos cronistas e idealizado pelos próprios autores.

Enquanto em Gonçalves Dias os leitores são confrontados com enredos mais próximos da realidade e, naturalmente das consequências directas ou efeitos colaterais provocadas pela colonização portuguesa, onde assistimos à morte do índio, tal como morreu nas mãos dos portugueses, conforme podemos observar no Quadro II, onde «a dura corda, que lhe enlaça o colo, / Mostra-lhe o Fim / Da vida escura, que será mais breve / do que o festim!», em Alencar, o índio - que entra em íntima comunhão com o colonizador e que se move entre dois sentimentos, a resistência, enquanto aborígene, e o abraço às tradições do “Velho Mundo” - morre pelas mãos do autor:

Ele, Peri, o guerreiro invencível, ele, o selvagem livre, o senhor das florestas, o rei dessa terra virgem, o chefe da mais valente nação dos Guaranis, suplicar a vida ao inimigo! Era impossível. Três vezes quis ajoelhar (...) a lembrança de Cecília foi mais forte do que a sua vontade. Ajoelhou.

Da força mítica e poética, tão características do “Índio” de Alencar e Gonçalves Dias, passamos para o “selvagem” de quem Pinheiro Chagas – que estaria mais empenhado com a reconstituição histórica dos primeiros anos da colonização portuguesa do Brasil, fazendo uso da sua escrita para dar a conhecer aos leitores a política dominadora e, por vezes ruínosa, da Companhia de Jesus que, se por um lado apregoava que defendia a liberdade dos índios, tal como já referimos ao longo deste estudo, por outro lado, pretendia, muito claramente, dominá-los – muito pouco conhecia e com quem não teria qualquer ligação afectiva.

Tal como podemos observar no Quadro II, em Pinheiro Chagas dá-se mais peso à ideia de uma prática selvagem,

É uma cerimónia maldita, que precede a morte do prisioneiros, e que lhe protnahe e amargura a existência. Aquellas velhas, dignas companheiras de Belzebuth, injuriam o desgraçado, cuja carne hão-de tragar depois: dura horas às vezes esta barbara cerimonia (...) o padre Salvador Rodrigues mal o escutava. Não podia desviar a vista das scenas horrorosas que se estavam passando na aldeia.

onde o “Índio” aparece como ser inferior, «de inteligência pouco vulgar na sua raça», conforme fazemos referência no Quadro I, inserido num espaço diverso do português e que habita terras além-mar, longínquas e exóticas, onde a antropofagia é uma prática que causa um enorme impacto no pensamento e modo de estar português. Senão vejamos o que transcrevemos no Quadro III: «(...) aconselhando nós a mansidão e a clemência, aconselhava elle a vingança, e fundava o costume bárbaro dos banquetes de carne humana?».

Em Bernardo de Guimarães, é-nos apresentado um índio inserido num contexto mais realista e de costumes, ou seja, «em seu furor de vingança». Antes de dar início à narração da sua “estória”, *O Ermitão de Muquém*, onde o autor se propõe abordar alguns aspectos da vida dos selvagens americanos, deparamo-nos com a necessidade do poeta-romancista em chamar a atenção dos leitores para o facto de que desconhece a vida dos indígenas, conforme podemos ver no Quadro III: «Este espectáculo por certo lhe aquecerá e regozijará o coração (...) soltando clamores e feroz alegria». Muito embora o teor desta informação, decidimos avançar na análise da obra e colhemos em Bernardo Guimarães uma leitura simples, sobre os usos e costumes dos índios, bem como dos seus instintos selvagens, suportadas nas palavras do autor, como podemos observar no Quadro II: «Uma prolongada e imensa gritaria aplaudiu aquela vitória a tanto custo alcançada por uma multidão sobre um só homem» ou «O cadáver de um tão feroz e valente inimigo é um troféu (...)», entre outras.

Conclusão

O estudo aqui apresentado pôs em evidência o propósito inicial da nossa pesquisa – a reflexão sobre o “Outro” como um processo, sem o qual não podíamos reflectir sobre o “Eu”, tão imprescindível para o conhecimento de si próprio, como também para a construção de um “Nós”. Através das notícias da antropofagia, uma prática existente entre alguns povos Ameríndios, encetámos, numa primeira parte, a experiência do “Outro”. Partimos depois, numa segunda parte, para a análise dos testemunhos dos viajantes – Pêro Vaz de Caminha –, missionários – Azpilcueta Navarro, Manuel da Nóbrega, Rui Pereira – e exploradores – André Thevet, Claude D’Abbeville, Jean de Léry, José de Anchieta e Hans Staden – bem como das ‘paixões’ que o tema suscitou nos intelectuais do “Século das Luzes”, convocando escritores portugueses, brasileiros e estrangeiros – dos quais optámos por destacar Pinheiro Chagas, Gonçalves Dias, José de Alencar e Bernardo Guimarães – para a percepção do “Outro”.

Pelas sugestões teóricas da bibliografia julgada pertinente e pela análise das obras destes autores, várias linhas de força ou dinâmicas confluíram para um entendimento mais aprofundado de questões não raras vezes tratadas fora do contexto ou ‘distorcidas’ por preconceitos, como o etnocentrismo e a exterioridade, causa do estranhamento e a diferença com que nos deparamos ao caminharmos para a terceira parte deste estudo, onde tratamos as imagens literárias, sendo aqui, uma vez mais, a antropofagia parte integrante e estruturante da construção estética e mítica do Índio. Não se pense, no entanto, que avançámos sem antes aproximarmos a História à Literatura e à Antropologia.

Na viagem literária da antropofagia, encontramos um Índio que é retratado como um «habitante oriundo da terra, apaixonado pela liberdade e rebelde sob o jugo lusitano», que se vai tornando «o emblema da libertação e do nacionalismo autóctones»²⁹². Após a independência do Brasil (1822), verificamos que os caminhos da afirmação nacional e a construção da identidade brasileira passavam por glorificar um passado que colocava ao

²⁹² Cf. Bartolomé Bennassar et Richard Marin, (Tradução de Serafim Ferreira), Capítulo VI “Mitos e Realidades de uma Nação Mestiça”, in: *História do Brasil (1500 – 2000)*, Editorial Teorema: 2000.

lado do explorador português o heróico indígena, resultando do encontro das duas raças o brasileiro, daí a necessária exaltação da figura mítica do Índio.

Esta necessidade de afirmação nacional dá-se no contexto, no século XIX – século da independência política do Brasil –, do surgimento da literatura romântica, que focalizada na procura de uma certa ‘originalidade étnica e cultural’, acabou por dar um importante contributo para a construção da ‘identidade nacional’, ou seja, para a afirmação do país como nação. Gonçalves Dias é um dos primeiros autores a recuperar as tradições nativas, seguindo as sugestões já avançadas por Ferdinand Denis e Almeida Garrett, e a figura do índio, através da publicação de um dicionário tupi e deixando aos leitores uma ‘rica poesia índia’, com alguns textos líricos, como, por exemplo, *O Canto do Índio* (*Primeiros Cantos*, 1846). Em *A Conferência dos Tamoios* (1856), poema épico, Gonçalves de Magalhães faz reviver a revolta índia de 1506. Todavia, foi José Alencar, com *Iracema* (1857) e o *Guarani* (1865), que fez do ‘Índio idealizado o ícone da nacionalidade’.

Contudo, se uma parte do «discurso oficial e evolucionista» se baseava na perfectibilidade do índio, não eram raras as vezes em que também denunciava a «ferocidade e a selvajaria»²⁹³ das tribos insubmissas. Ao longo deste estudo, encontramos em Gonçalves Dias, José de Alencar e Bernardo Guimarães um esforço de releitura e análise dos documentos deixados pelos exploradores, viajantes e missionários, adoptando, cada um deles, uma atitude moderna de recusa do etnocentrismo, para melhor entender e compreender a antropofagia e demonstrar que os índios são detentores de uma civilização e História próprias, com valores, costumes e crenças que escaparam ao entendimento de quem primeiro os encontrou, alheios aos conteúdos semióticos dos códigos culturais. Por isso, na redescoberta do índio através da revisão e releitura dos textos históricos, cartas e literatura de viagem, os escritores recriam a imagem do nativo, considerando que o “Outro”, o índio americano, é digno, com a sua antropofagia, altamente ritualizada, de ser a génese da nação moderna que é o Brasil. De fora, fica o negro, escravo.

Com Alencar, prolongamos o estado do encantamento e admiração pelos índios de Caminha, o sentimento de orgulho nessa natureza exótica que através da literatura, onde a História e o mito se cruzam, encontramos elogios arrebatadores que nos despertam para

²⁹³ Cf. Manuela Carneiro da Cunha (Dir.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo: 1992.

sensações profundas, determinantes para o projecto alencariano: a construção do “Índio”, do homem brasileiro, esse “Outro” que não será senão uma parte do “Eu”.

O índio de Bernardo Guimarães segue a mesma linha. Encontramos em *O Ermitão do Muquém* um índio que descende directamente dos textos de Santa Rita Durão e Basílio da Gama, ou seja, um índio corajoso, ingénuo e capaz de fazer sacrifícios pelo amor à terra e às suas gentes. O índio antropófago, promíscuo e violento, de que dá conta Manuel da Nóbrega nas suas cartas, vai povoar a escrita dos europeus e vai fazer a diferença entre os autores brasileiros e portugueses.

Em Pinheiro Chagas, de facto, não assistimos a qualquer esforço de conhecimento ou entendimento do “Outro”, o selvagem americano, sendo tratada a política de evangelização e de actuação da Companhia de Jesus que ganha projecção e é pormenorizadamente descrita pelo autor português, o que nos permite, de resto, conhecer as práticas antropofágicas do “Novo Mundo”.

Actualmente, o Brasil apresenta-se como uma nação mestiça, criada a partir do cruzamento de três “raças” – a índia, a branca e a negra, respectivamente –, ou seja, de acordo com um modelo harmonioso (hoje, olhado cada vez mais com desconfiança e cepticismo), idealizado e idealista, onde a tolerância racial é a figura de destaque, caracterizadora da nação. Este modelo e imagem, correspondente ou não à realidade, dependeu da actuação dos escritores que fizeram do índio sujeito de tratamento estético e objecto de uma revisão da imagem de selvagem para criar a de um protagonista cultural do Brasil histórico e social contemporâneo.

APÊNDICES E QUADROS

Apêndice I:



Fonte: Hans Staden, *Viagem ao Brasil*, (Trad. Port.), Rio de Janeiro: 1998 [1557].

QUADRO I

A “Construção” da Imagem do Índio

	Características Físicas	Características Psicológicas
PERI ²⁹⁴	<p>Idade: <i>Flor da idade;</i></p> <p>Roupa: <i>Simples túnica de algodão dos ombros ao meio da perna; faixa de penas escarlates;</i></p> <p>Talhe: <i>Delgado e esbelto;</i></p> <p>Cor da pele: <i>Cor do cobre; reflexos doirados;</i></p> <p>Cabelos: <i>Pretos; cortados rentes;</i></p> <p>Tez: <i>Lisa;</i></p> <p>Olhos: <i>Grandes, com os cantos exteriores erguidos para a frente;</i></p> <p>Pupila: <i>Negra, móbil, cintilante;</i></p> <p>Boca: <i>Forte, mas bem modelada;</i></p> <p>Dentes: <i>Alvos;</i></p> <p>Rosto: <i>Pouco oval; beleza inculca da graça, força e inteligência;</i></p> <p>Cabeça: <i>Cingida por uma fita de couro, à qual se prendiam duas plumas matizadas;</i></p> <p>Pescoço: <i>Flexível;</i></p> <p>Estatura: <i>Alta;</i></p> <p>Mãos: <i>Delicadas;</i></p> <p>Pernas: <i>Ágil e nervosa, ornada com frutos amarelos;</i></p> <p>Pé: <i>Pequeno;</i></p> <p>Andar: <i>Firme e veloz.</i></p>	<p>Sentidos: <i>o quarto estava às escuras: mas a ténue claridade que entrava pela janela bastava ao índio para distinguir os objectos perfeitamente; a perfeição dos sentidos era um dom que os selvagens possuíam no mais alto grau;</i></p> <p>Sentimentos: <i>Por algum tempo Peri contemplou com um sentimento de dor profunda esses despojos de sua vida selvagem; esses emblemas de sua dedicação sublime por Cecília, e de seu heroísmo admirável;</i></p> <p>Emoção: <i>-O Sol que se levantar amanhã será o último para todos os teus inimigos; Ceci poderá sorrir como dantes, e ficar alegre e contente. A voz do índio tornou-se trémula; sentido que não podia vencer a emoção atravessou rapidamente a sala e saiu;</i></p> <p>Inteligência: <i>O selvagem compreendeu imediatamente a razão disto(...)Com a mesma rapidez com que formulou este pensamento(...):</i></p> <p>Altivez: <i>(...)parecia antes um rei que dava uma ordem aos seus vassallos, do que um cativo que se sujeitava aos vencedores; tal era a altivez do seu porte e o desprezo com que encarava o inimigo;</i></p> <p>Coragem: <i>Ele, Peri, o guerreiro invencível, ele, o selvagem livre, o senhor das florestas, o rei dessa terra virgem, o chefe da mais valente nação dos Guaranis, suplicar a vida ao inimigo! Era impossível. Três vezes quis ajoelhar(...) a lembrança</i></p>

		<i>de Cecília foi mais forte do que a sua vontade. Ajoelhou.</i>
CAITÉGUARA 295	<p>Fisionomia: graciosa e levemente melancólica;</p> <p>Idade: jovem;</p> <p>Semblante: melancólico e inteligente; vigor de raciocínio;</p> <p>Estatura: um dos mais belos espécimens desses selvagens; alto e bem feito;</p> <p>Cor: pouco mais moreno do que um Andaluz;</p> <p>Olhos: Negros;</p> <p>Expressão: De inteligência; pouco vulgar na sua raça;</p> <p>Corpo: Podia servir de modelo a um estatuário;</p> <p>Pele: Não desfigurada por traços de genipapo e urucú;</p> <p>Apresentação: Singular e não desagradável; Com ornamentos;</p> <p>Porte: Majestade selvagem.</p>	<p>Curiosidade: - Porque vem p meu irmão, disse gravemente o Índio sem responder às allusões do jesuíta, derramar na frente dos guerreiros da floresta a agua, onde se escondem os mysterios da jurema dos brancos;</p> <p>Atenção: E, cousa notável, o Índio escutava-o como se effectivamente o comprehendesse;</p> <p>Perspicácia: Sumé foi pae dos guerreiros tupinambas(...)Sumé veio do grande rio para ensinar aos filhos das florestas(...)Porque diz sempre o meu irmão que Sumé era pae dos guerreiros brancos? Não sabe o meu irmão que Sumé não veio em grande igaras, e não trouxe nas mãos o trovão para dar a morte aos homens que teem a tez queimada pelo fogo do sol;</p> <p>Inteligência: Possuía o moço Índio uma d'estas intelligências incultas mas vigorosas, que se elevam acima dos preconceitos da sua raça e do seu tempo, que por mysteriosa intuição adivinham o que não podem aprender, e que pertencem aos legisladores dos povos primitivos, aos Solons e aos Moysés.</p>
<i>Seu nome é ignoto</i> ²⁹⁶	<p>Fisionomia: As linhas correctas do nobre perfil;</p> <p>Idade: Do moço guerreiro;</p> <p>Semblante: A mentirosa placidez do rosto;</p> <p>Olhos: Os olhos d'ignóbil pranto secos estão;</p> <p>Expressão: Com plácido rosto, / sereno e composto;</p> <p>Apresentação: Orgulhoso e pujante. – Ao menor passo / Colar d'alvo marfim, insígnia d'honra, / que lhe orna o colo e o peito, ruge e freme. (...) Garboso nas plumas de vário matiz;</p>	<p>Experiência de vida: Já vi cruas brigas, / De tribos imigas, / E as duras fadigas / Da guerra provei; / Nas ondas mendaces / Senti pelas faces / Os silvos fugaces / Dos ventos que amei.</p> <p>Sentimentos: O rebater do coração se ouvia / Precipite. – Do rosto afogueado / Gélidas bagas de suor corriam: / Talvez que o assaltava um pensamento... / Já não... que na enlutada fantasia, / Um pesar, um martírio ao mesmo tempo, / Do velho pai a moribunda imagem / Quase bradar-lhe ouvia: - Ingrato! Ingrato!</p> <p>Emoção: Tu que assim do meu mal</p>

295

Índio de Pinheiro de Chagas

296

Índio de Gonçalves Dias

	<p>Porte: <i>Sou bravo, sou forte;</i></p>	<p><i>te comoveste;</i> Introspecção: <i>Era eu o seu guia / Na noite sombria, / A só alegria / Que Deus lhe deixou: / Em mim se apoiava, / Em mim se firmava, / Em mim descansava, / Que filho lhe sou.</i> Coragem: <i>Mas forte, mas bravo. / Serei vosso escravo: / Aqui virei ter. / Guerreiros, não coro / do pranto que choro: / Se a vida deploro. / Também sei morrer.</i> <i>(...) - Ora não partirei; quero provar-te / Que um filho dos Tupis vive com honra. / E com honra maior, se acaso o vencem. / Da morte o passo glorioso afronta;</i> Sufrimento: <i>Meu pai a meu lado / Já cego e quebrado, / De penas ralado / Firmava-se em mim: / Nós ambos, mesquinhos, / Por ínvios caminhos, / cobertos d'espinhos / Chegamos aqui!</i> Aventura: <i>Andei longes terras, / Lidei cruas guerras, / Vaguei pelas serras / Dos vis Aimorés; Vi lutas de bravos, / Vi fortes – escravos! / De estranhos ignavos / Calçados aos pés.</i></p>
<p>INIMÁ²⁹⁷</p>	<p>Fisionomia: <i>(...)esbelto e flexível como a corça(...); (...)veloz como o sagüü(...) com rápidos movimentos(...);</i> Idade: <i>(...) jovem guerreiro(...); (...) jovem cacique(...); (...) chefe novel e inexperiente(...);</i> Apresentação: <i>(...) longos cabelos(...);</i> Expressão: <i>O infeliz Inimá(...); E um sorriso de satânica alegria lhe dilatou os lábios trémulos de desespero e iluminou-lhe o rosto como o lampejo de uma lâmpada sepulcral; A raiva, o pasmo, o ciúme de Inimá (...) tinham-lhe ofuscado completamente o espírito(...).</i> Voz: <i>(...) com voz calma e firme(...);</i></p>	<p>Sentimentos: <i>Retirou-se para o seio das florestas a ocultar seu afrontoso destino e seu profundo desespero, e a meditar projectos de vingança(...);</i> <i>(...) lembrou-lhe [a Inimá] a vingança, único prazer que lhe restava, última consideração que ainda o prendia à vida(...);</i> Emoção: <i>(...) Cumpre que um de nós não veja mais a face do sol(...);.</i> Determinação: <i>- Bem que eu [Inimá] quisera antes de expirar morder-te a carne e beber-te o sangue, aceito, Itajiba, aceito o combate tal qual propões;</i> Malevolência: <i>(...) Inimá revolvia na mente mil planos de vingança, cada qual mais feroz e sanguinário(...);</i> <i>(...) bem vejo que foste tu [Inimá] que urdiste a trama infernal que me</i></p>

	<p>Porte: (...) beleza do porte(...); (...) porte altivo; (...)cheio de bravura.</p>	<p>perdeu (...) Vingança: – Pois pensavas acaso que eu [Inimá] de bom grado consentiria que tu, vil forasteiro, lograsses tranquilamente a ventura que o céu me tinha destinado, nos braços daquela que desde a infância amei? Nunca te dei direito de fazer de mim conceito tão mesquinho... Minúcia – Acalma-te, Itajiba: estamos sós, e sobra-nos tempo. Entra nesta canoa, e vamos sós e bem longe daqui, seja onde for, tendo unicamente por testemunhas o céu, as florestas e este rio, decidir o nosso pleito; Orgulho: (...) não quis apresentar-se [Inimá] entre os eus coberto com a ignomínia de uma completa derrota, e era por demais orgulhoso para curvar-se ante a fortuna brilhante de seu feliz rival, cuja vista não poderia suportar; Coragem: (...) Onde queres [Inimá] combater? Aqui mesmo dentro desta canoa, ou em terra? – Onde quiseses. Destreza: A flecha bem despedida do arco de Inimá voou certa ao peito esquerdo de Itajiba (...).</p>
--	---	---

QUADRO II
A antropofagia na literatura brasileira e portuguesa

Gonçalves Dias	
O Canto do Guerreiro	<i>(...) São muitos seus filhos, nos ânimos fortes, / Temíveis na guerra, que em densas coortes / Assombram das matas a imensa extensão. (p. 100)</i>
	<i>São rudos, severos, sedentos de glória, / Já prélis incitam, já cantam vitória, / já meigos atendem à voz do cantor: / São todos Timbiras, guerreiros valentes! / Seu nome lá voa na boca das gentes, / Condão de prodígios, de glória e terror! (p. 100)</i>
	<i>As tribos vizinhas, sem forças, sem brie / As armas quebrando, lançando-as ao rio. / O incenso aspiraram dos seus maracás: / Medrosos das guerras que os fortes acendem, / Custosos tributos ignavos lá rendem, / Aos duros guerreiros sujeitos na paz. (p. 100)</i>
	<i>No centro da taba se estende um terreiro, / Onde ora se aduna o concílio guerreiro / Da tribo senhora, das tribos servis: / Os velhos sentados praticam d'outrora, / E os moços inquietos, que a festa enamora, / Derramam-se em torno dum índio infeliz. (p. 100)</i>
	<i>Por casos de guerra caiu prisioneiro / Nas mãos dos Timbiras: - no exterior terreiro / Assola-se o teto, que o teve em prisão; / Convidam-se as tribos dos seus arredores, / Cuidosos se incumbem do vaso das cores, / Dos vários aprestos da honrosa função. (p. 101)</i>
	<i>Acerva-se a lenha da vasta fogueira, / Entesa-se a corda da embira ligeira, Adorna-se a maça com penas gentis: À custo, entre as vagas do povo da aldeia / Caminha o Timbira, que a turba rode a, / Garboso nas plumas de vários matiz. (p. 101)</i>
	<i>Em tanto as mulheres com leda trigança, / afeita no rito da bárbara usança, / O índio já querem cativo acabar: / A coma lhe cortam, os membros lhe tingem, / Brilhante enduape no corpo lhe cingem, / sombreia-lhe a frente gentil canitar. (p. 101)</i>
	<i>Em fundos vasos d'alvacenta argila / Ferve o cauim; / Enchem-se as</i>

	<p><i>copas, o prazer começa, / Reina o Festim. / O prisioneiro, que outro sol no acaso / Jamais verá! (p. 101)</i></p> <p><i>A dura corda, que lhe enlaça o colo, / Mostra-lhe o Fim / Da vida escura, que será mais breve / do que o festim! (p. 101)</i></p>
José de Alencar	
O Guarani	<p><i>As moças agrupadas de um lado guardavam os vasos cheios de vinho e bebidas fermentadas, que ofereciam aos guerreiros quando estes passavam diante delas entoando o canto de guerra dos Aimorés. A menina que fora incumbida de servir o prisioneiro, e o acompanhara ao lugar do sacrifício, conservava-se a alguma distância e olhava tristemente todos esses preparativos; pela primeira vez seu instinto natural parecia revelar-lhe a atrocidade desse costume tradicional de seus pais, a que ela tantas vezes assistira com prazer. (p. 198)</i></p> <p><i>(...) os selvagens que conduziam o prisioneiro passaram as pontas da corda ao tronco de duas árvores, e esticando o laço o obrigaram a ficar imóvel no meio do terreiro. Os guerreiros desfilaram em roda entoando o canto da vingança (...) os gritos confundiram-se com o som dos maracás, e tudo isso formou um concerto horrível. (p. 198)</i></p> <p><i>(...) a marcha triunfal dos guerreiros se tornava uma dança macabra, uma corrida veloz, uma valsa fantástica, em que todos esses vultos horrendos, cobertos de penas que brilhavam à luz do sol, passavam como espíritos satânicos envoltos na chama eterna (...) um dos guerreiros destacava-se do círculo, e adiantando-se para o prisioneiro o desafiava ao combate, e conjurava-o a que desse provas de sua coragem, de sua força e de seu valor. (p. 198)</i></p> <p><i>Peri, sereno e altivo, recebia com um soberbo desdém a ameaça e o insulto, e sentia um certo orgulho pensando que no meio de todos aqueles guerreiros fortes e armados, ele, o prisioneiro, o inimigo que ia ser sacrificado, era o verdadeiro, o único vencedor. (p. 198)</i></p> <p><i>Ao cacique cabia a honra de ser o algoz da vítima, o matador do prisioneiro; seu braço devia consumir a grande obra de vingança, esse sentimento que constituía para aqueles povos fanáticos a verdadeira glória. (p. 199)</i></p> <p><i>Com efeito esse oferecimento que os selvagens faziam ao prisioneiro, de uma arma para se defender, era uma ironia cruel: ligado pelo laço que o prendia, imóvel pela tensão da corda, de que lhe servia vibrar o tacape no ar, se não podia atingir os inimigos? (p. 199)</i></p>

	<p><i>Filho de Ararê, teu pai vai morrer, lembra-te que a tua carne é a minha carne; e o teu sangue e o meu sangue. Teu corpo não deve servir ao banquete do inimigo.</i></p> <p><i>Ararê disse, e tirou suas contas de frutos que deu a seu filho: estavam cheias de veneno; tinham nelas a morte.</i></p> <p><i>Quando Peri fosse prisioneiro, bastava quebrar um fruto, e ria do vencedor que não se animaria a tocar no seu corpo. (p. 207)</i></p> <p><i>Atacando os Aimorés a sua intenção era excitá-los à vingança; precisava mostrar-se forte, valente, destemido, para merecer que os selvagens o tratassem como um inimigo digno de seu ódio. (p. 208)</i></p> <p><i>O costume dos selvagens, de não matar na guerra o inimigo e de cativá-lo para servir ao festim da vingança, era para Peri uma garantia e uma condição favorável à execução do seu projeto. (pp. 208-209)</i></p> <p><i>Segundo as leis tradicionais do povo bárbaro, toda a tribo devia tomar parte no festim: as mulheres moças tocavam apenas na carne do prisioneiro; mas os guerreiros a saboreavam como um manjar delicado, adubado pelo prazer da vingança; e as velhas com a gula feroz das harpias que se cevam no sangue de suas vítimas. (p. 209)</i></p>
Iracema	<p><i>- Foi costume da raça, filha de Tupã, que o guerreiro trouxesse no corpo as cores de sua nação.</i></p> <p><i>Traçavam em princípio negras riscas sobre o corpo, à semelhança do pêlo do quati de onde procedeu o nome dessa arte da pintura guerreira. Depois variaram as cores, e muitos guerreiros costumavam escrever emblemas de seus feitos.</i></p> <p><i>O estrangeiro tendo adoptado a pátria da esposa e do amigo, devia passar por aquela cerimónia, para tornar-se um guerreiro vermelho, filho de Tupã. (p. 80)</i></p> <p><i>- São os guerreiros brancos inimigos de minha raça, que buscam as praias da valente nação pitiguara, para a guerra da vingança: eles foram derrotados com os tabajaras nas margens do Camucim; agora vêm com seus amigos, os tupinambás, pelo caminho do mar. (p. 88)</i></p> <p><i>- Araquém teve muitos filhos em sua mocidade; uns a guerra levou e morreram como valentes; outros escolheram uma esposa, e geraram por sua vez numerosa prole; filhos de sua velhice, Araquém só teve dois. Iracema é a rola que o caçador tirou do ninho. Só resta o guerreiro Caubi ao velho Pajé, para sustentar seu corpo vergado, e guiar seu passo trêmulo. (p. 92)</i></p>
Ubirajara	<p><i>Ele chama-se Jaguarê, o mais feroz jaguar da floresta; os outros fogem espavoridos quando de longe o pressentem. Não é esse o inimigo que</i></p>

procura, porém outro mais terrível para vencê-lo em combate de morte e ganhar nome de guerra. Jaguarê chegou à idade em que o mancebo troca a fama do caçador pela glória do guerreiro. Para ser aclamado guerreiro por sua nação é preciso que o jovem caçador conquiste esse título por uma grande façanha. Por isso deixou a taba dos seus e a presença de Jandira, a virgem formosa que lhe guarda o seio de esposa. Mas o sol três vezes guiou o passo rápido do caçador através das campinas, e três vezes como agora deitou-se além nas montanhas da Aratuba, sem mostrar-lhe um inimigo digno de seu valor. (p. 13)

Ele (Jaguarê) vem combater e ganhar um nome de guerra que encha de orgulho a sua nação. Torna à taba dos tocantis e diz aos cem guerreiros cativos de teu amor, que Jaguarê, o mais destemido dos caçadores araguaiaias, os desafia ao combate.

- Araci vai, pois assim o queres. Se fores vencido, ela guardará tua lembrança, pois nunca seus olhos viram mais belo caçador. Se fores vencedor, será uma alegria para a virgem do sol pertencer ao mais valente dos guerreiros. (p. 15)

O caraíba guiou teu passo ao encontro de Pojucã, o matador de gente, guerreiro chefe da terrível nação tocantim, que enche de terror as outras nações. Há três luas, desde que fugiram espavorecidos os bárbaros tapuias, que Pojucã não combate; e seu tacape tem fome do inimigo. Tu não és digno dos golpes de um guerreiro chefe; mas Pojucã se compadece de tua mocidade e consente em combater contigo. Terás a glória de ser morto pelo mais valente guerreiro tocantim. Os cantores de meus feitos lembrarão teu nome; e todos os mancebos de tua nação invejarão tua sorte. (p. 15)

A tua morte será a primeira façanha do caçador araquaiia e lhe dará um nome de guerra que se torne o espanto dos teus e o terror das outras nações. (p. 15)

- Pojucã, matador de gente, guerreiro feroz da nação tocantim, Jaguarê deixou-te viver até este momento para saber se tu eras digno de dar-lhe um nome de guerra. Agora que te conhece como o primeiro dos guerreiros que existiam até este momento, ele quer que tua derrota seja a sua primeira façanha. (p. 16)

(...) Empunha a lança de duas pontas, guerreiros chefe, e ataca Jaguarê para receberes a morte dos valentes. (p. 17)

- Eu sou Ubirajara, o senhor da lança, o guerreiro invencível que tem por arma a serpente. Reconhece o teu vencedor, Pojucã, e proclama o primeiro dos guerreiros, pois te venceu a ti, o maior guerreiro que existiu

	<p><i>antes dele. (p. 18)</i></p> <p>- Desde que tu cruzaste comigo a seta do desafio até este momento, Pojucã, guerreiro varão, e chefe de uma taba na valente nação dos tocantis, mostrou-se pela sua constância e valor, digno do sangue de seus avós?</p> <p>- Pojucã o disse e a fama o repete.</p> <p>- Então por que Ubirajara, o grande chefe dos araguaiaias, não concede a Pojucã a morte gloriosa, que os tocantis jamais recusaram a um guerreiro valente, e que somente se nega aos fracos? Já não serviu Pojucã à tua glória na festa do triunfo? Esperas dele que te obedeça como um escravo? Se aviltas o varão, a quem venceste, humilhas o teu valor, que ele exaltava. (p. 27)</p> <p>- Ubirajara não recusa ao bravo chefe tocantim, seu terrível inimigo, o suplício, que não negaria a qualquer guerreiro valente. Ele esperava que tua ferida se fechasse de todo, para que o grande Pojucã possa no dia do último combate sustentar a fama de seu nome e a glória de um varão que só foi vencido por Ubirajara. (p. 27)</p> <p>- Ubirajara parte, mas ele voltará para assistir a teu suplício e vibrar-te o último golpe. Pojucã terá a glória de morrer pela mão do mais valente guerreiro. (p. 27)</p> <p>Ficaram Jandira e Pojucã em face um do outro.</p> <p>- Virgem dos araguaiaias, Tupã te reservou para esposa do mais terrível dos inimigos da tua nação. O filho do seu sangue será o mais valente dos guerreiros, tu sentirás orgulho por havê-lo gerado em teu seio. (p. 27)</p>
Bernardo Guimarães	
O Ermitão do Muquém	<p><i>Uma prolongada e imensa gritaria aplaudiu aquela vitória a tanto custo alcançada por uma multidão sobre um só homem. Os selvagens em seu furor de vingança já iam arrojar-te sobre o cadáver, esquartejá-lo e devorá-lo ali mesmo. Mas o jovem guerreiro descarregara o último golpe sobre Gonçalo, e que parecia ser o chefe ou cacique daquela horda, ôposse-lhes energicamente bradando em voz irada:</i></p> <p>- Ai daquele que ousar tocar naquele corpo!... O cadáver de um tão feroz e valente inimigo é um troféu, que deve ser apresentado ao nosso velho e venerando chefe. Este espectáculo por certo lhe aquecerá e regozijará o coração murchado pelos anos. (p. 17)</p> <p><i>Dentro de poucos minutos o corpo de Gonçalo inanimado e banhado em sangue, conduzido em uma rede com todas as suas armas, foi posto aos pés do velho cacique. Inimá e seus companheiros precediam o cadáver,</i></p>

soltando clamores de feroz alegria. O cacique porém os recebeu com semblante torvado, e ouviu com impaciência a narração que lhe fez Inimá do combate e da desesperada resistência do estrangeiro, e dos estragos que fez em sua gente. Depois abanando a cabeça com ar descontente e gesto merencório exclamou:

- Ah! Inimá! Inimá! Já não pareces o filho do valente e invencível Iaboré! Quem diria que não ousaste ir sozinho arrostar a sanha do estrangeiro, e que deixaste morrer teus companheiros como uma vara de caitetus às garras da onça esfaimada. (p. 17)

- Bem minha filha! Dá graças a Tupá que nos envia um herói dos imboabas para ser imolado no dia em que eu te entregar nos braços de Inimá como companheira de sua taba. Excelente agouro, que promete a perpetuação dos heróicos caciques do sangue de meus avós! O sacrifício desse sanhudo e valente imboaba será mais grato a Tupá do que se imolássemos um cento de vítimas ordinárias, e os céus serão propícios à tua união. (p.21)

- A mim, Jaguaruçu! Há muito que cobiço esse teu crânio de tapir para nele dar de beber aos meus guerreiros no festim de minhas bodas! Ele pode conter cauim para mais de vinte, e não quero que pertença a mais ninguém. (p. 41)

(...)e como quem escala uma muralha salta sobre o tacape abatido do inimigo, e crava-lhe o gume de sua machadinha de pedra no meio do crânio, e o fende em dois. O formidável caudilho tomba soltando um bramido de dor e desespero(...). (p. 41)

(...)para ambos a existência se tinha tornado um flagelo contínuo, um tormento insuportável, e só viviam de ódio e desesperação. A ambos torturava igual ânsia de ao mesmo tempo esmagar o seu rival e de expirar a seus golpes: queriam morrer estrefegando-se mutuamente em um abraço de panteras. (p. 48)

Eu te odeio, Inimá, e também com razão, porque de um só golpe vibrado nas trevas me precipitaste do fastígio do poder e da felicidade no abismo do opróbrio e da desesperação. A existência deve ser para nós ambos um odioso peso; devemos um ao outro nosso sange; fácil e suave nos é agora pagar essa dívida sagrada. Combatamos pois aqui mesmo; porém de tal sorte, que nenhum de nós escape. (p. 48)

- Mas isso, Itajiba, não será talvez possível: de que modo o conseguiremos?

- Nada mais simples. Tu embeberás no teu arco a tua melhor flecha, e eu farei o mesmo; curvá-lo-ás com vigor e apontarás ao meu coração, eu farei outro tanto e apontarei ao teu; darei com o pé dois sinais; ao terceiro dispararemos a um tempo. Por este modo será impossível que

	<p><i>ambos sucumbamos, e eu morrerei satisfeito por ter-te arrancado a vida, e te perdoarei a morte que me dás pela vida odiosa de que me livras.</i></p> <p><i>- Bem que eu quisera antes de expirar morder-te a carne e beber-te o sangue, aceito, Itajiba, aceito o combate tal qual propões. (p. 48)</i></p>
Pinheiro Chagas	
A Virgem Guaraciaba	<p><i>- É uma cerimonia maldita, que precede a morte do prisioneiro, e que lhe protnahe e amargura a existência. Aquellas velhas, dignas companheiras de Belzebuth, injuriam o desgraçado, cuja carne hão-de tragar depois: Dura horas às vezes esta barbara cerimonia. (p. 28)</i></p> <p><i>O padre Salvador Rodrigues mal o escutava. Não podia desviar a vista das scenas horrorosas que se estavam passando na aldeia. (p. 28)</i></p> <p><i>Effectivamente os Índios entregavam-se a esse trabalho, enquanto a victima olhava com desdém para o seu algoz, e entoava cantos de desafio e insulto, exaltando o valor da nação pytigoar a que pertencia, e gabando-se de ter apparecido ataviado com mais luxo, quando na sua tribu desempenhara o meu officio com os prisioneiros tupinambas. (p. 30)</i></p> <p><i>(...) mas o boré dos guerreiros tupinambas irá espalhar o terror na itaoba dos guerreiros das longes terras, e o tacape de ubiratam rachará a fronte dos brancos, como as suas ramas se entrenham no coração das velhas arvores das nossas florestas. Prosigam os ritos sagrados; (p. 33)</i></p> <p><i>(...) o padre Salvador Rodrigues, ancioso de martyrio, correu para o prisioneiro, e, abraçando-se a elle, pediu que o matassem em seu lugar. A proposta era realmente inacceitavel debaixo do ponto de visto culinário. O bom velho era de uma magreza transparente, e a sua carne devia ser pelo menos tão dura como os ossos que formavam a máxima parte do seu corpo. (p. 34)</i></p> <p><i>O coração dos tupinambas alegra-se com as torturas do inimigo. (p. 35)</i></p> <p><i>O Deus de Sumé, cujos enviados somos, desvia a face irritada dos guerreiros brancos que assassinam os habitantes das florestas, como dos Índios que devoram a carne dos prisioneiros. (p. 45)</i></p> <p><i>(...) aconselhando nós a mansidão e a clemência, aconselhava elle a vingança, e fundava o costume bárbaro dos banquetes de carne humana? (p. 47)</i></p>

QUADRO III
Expressões de antropofagia

	Vingança	Selvagem	Exótico	Honra
O Canto do Guerreiro	São rudos, severos, sedentos de glória, / Já pélios incitam, já cantam vitória (...).	(...) São muitos seus filhos, nos ânimos fortes, / Temíveis na guerra, que em densas coortes!	Os velhos sentados praticam d'outrora, / E os moços inquietos, que a festa enamora, / Derramam-se em torno dum índio infeliz.	Seu nome lá voa na boca das gentes, / Condão de prodígios, de glória e terror!; (...) São todos Timbiras, guerreiros valentes! (...)
O Guarani	(...) Tinham morto sua filha, era justo que matassem também a filha do seu inimigo; vida por vida, lágrima por lágrima, desgraça por desgraça.; A selvagem, com os olhos ardentes (...) trêmula de ciúme e vingança (...); Os guerreiros desfilaram em roda entoando o canto da vingança(...); Ao cacique cabia a honra de ser o algoz da vítima, o	Os selvagens haviam encontrado o corpo de sua filha (...) resolveram vingar-se com a aplicação dessa lei de talião(...);	Um dos guerreiros que o acompanhavam adiantou-se e fincou na extrema do campo uma estaca destinada a receber a cabeça do inimigo, logo que ela fosse decepada do corpo.; (...) esse oferecimento que os selvagens faziam ao prisioneiro, de uma arma para se defender, era uma ironia cruel: ligado pelo laço que o prendia, imóvel pela tensão da corda, de que lhe servia vibrar o tacape no ar,	(...) um dos guerreiros destacava-se do círculo, e adiantando-se para o prisioneiro o desafiava ao combate, e conjurava-o a que desse provas de sua coragem, de sua força e de seu valor.;

	<p><i>matador do prisioneiro; seu braço devia consumir a grande obra da vingança(...);</i></p> <p><i>A nação Aimoré é forte entre as mais fortes, valente entre as mais valentes. Tu vais morrer.;</i></p> <p><i>(...) tu és prisioneiro; tua cabeça pertence ao guerreiro Aimoré; teu corpo aos filhos de sua tribo; tuas entrenhas servirão ao banquete da vingança.</i></p>		<p><i>se não podia atingir os inimigos?</i></p>	
<p>Ubirajara</p>	<p><i>A vingança pois esgotava-se com a morte(...);</i></p>	<p><i>(...) Alguns [cronistas]atribuem o costume à ferocidade, que transformava os selvagens em verdadeiros carniceiros, e tornava-os como a sedentos de sangue.;</i></p>	<p><i>(...) e comiam sua carne que devia transmitir-lhes a pujança e valor do herói inimigo.;</i></p>	<p><i>Os restos do inimigo tornavam-se pois como uma hóstia sagrada que fortalecia os guerreiros (...) não era a vingança; mas uma espécie de comunhão da carne, pela qual se operava a transfusão do heroísmo. ;</i></p>

				<i>O sacrifício humano significava uma glória insigne aos guerreiros ilustres (...) para honrá-los, os matavam no meio da festa guerreira(...);</i>
O Ermitão do Muquém	<i>Os selvagens em seu furor de vingança (...); (...) o jovem guerreiro descarregara o último golpe(...); - Ai daquele que ousar tocar naquele corpo!...</i>	<i>(...) uma multidão sobre um só homem(...); (...) esquarterjá-lo e devorá-lo ali mesmo(...); (...) ôpos-se-lhes energicamente bradando em voz irada(...); (...) inanimado e banhado em sangue (...).</i>	<i>Uma prolongada e imensa gritaria (...); O cadáver de um tão feroz e valente inimigo (...); Este espectáculo por certo lhe aquecerá e regozijará o coração (...); (...) soltando clamores de feroz alegria (...).</i>	<i>(...) é um troféu, que deve ser apresentado ao nosso velho e venerando chefe; (...) foi posto aos pés do velho cacique(...); (...)desesperada resistência do estrangeiro(...).</i>
A Virgem Guaraciaba	<i>O coração dos tupinambas alegra-se com as torturas do inimigo.</i>	<i>Aquellas velhas, dignas companheiras de Belzebuth, injuriam o desgraçado, cuja carne hão-de tragar depois: Dura horas às vezes esta barbara cerimonia.;</i> <i>O padre Salvador Rodrigues mal o escutava. Não podia desviar a</i>	<i>- É uma cerimonia maldita, que precede a morte do prisioneiro, e que lhe protnahe e amargura a existência (...); (...) aconselhando nós a mansidão e a clemência, aconselhava elle a vingança, e fundava o costume bárbaro dos</i>	<i>(...)enquanto a victima olhava com desdém para o seu algoz, e entoava cantos de desafio e insulto, exaltando o valor da nação pytigoar a que pertencia, e gabando-se de ter apparecido ataviado com mais luxo (...);</i>

	<p><i>vista das scenas horrorosas que se estavam passando na aldeia (...);</i></p> <p><i>(...)mas o boré dos guerreiros tupinambas irá espalhar o terror na itaoba dos guerreiros das longes terras, e o tacape de ubiratam rachará a fronte dos brancos (...);</i></p>	<p><i>banquetes de carne humana?</i></p>	
--	---	--	--

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBEVILLE, Claude D'

História das Missões dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas, trad. S. Milliet, São Paulo, Edusp, 1975.

ALBORONNOZ, Nicolás Sanchez

“La Población de América antes de 1492”, in *Iberoamérica, una Comunidad*, vol.I, (s. d.).

ALENCAR, Heron de

“Esquema para o Estudo do Tema do Índio na Literatura Brasileira”, in *Separata de Actas III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, Tipografia Imprensa de Coimbra Lda., [D.L.1960].

ALENCAR, José

O Guarani, Rio de Janeiro, Editor Ediouro, 1998 [1827].

Iracema, Lenda do Ceará e Cartas Sobre «A Confederação dos Tamoios», estudo crítico de Maria Aparecida Ribeiro, Coimbra, Livraria Almedina, 1994.

Ubirajara (Lenda Tupi), XIX Edição, Rio de Janeiro, Editor Ediouro, 1998 [1875].

ANCHIETA, José de

Cartas Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554 – 1594), Belo Horizonte / São Paulo, (s.e.), 1988.

ANGLO, M.

Man Eats Man, London, Jupiter Books, 1979.

ANTUNES, Luísa Marinho

O Romance Histórico e José de Alencar. Contribuição para o Estudo da Lusofonia, Coleção Teses, n.º 3, Funchal, CEHA – Centro de Estudos de História do Atlântico, 2009.

ARENS, William

The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy, New York, Oxford University Press, 1979.

ASSIS, Machado de

“Nota Preliminar a *Iracema*”, in *Obra Completa*, José de Alencar, Vol. III, Rio de Janeiro, Editora José Aguilar, 1994.

AUGÉ, Marc

“Religião – Rito” in *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 30, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

AZEVEDO, Thales de

Civilização e mestiçagem, Cidade do Salvador, Bahia, Livraria Progresso Editora, 1951.

BARROS, José D’ Assunção

A Construção Social da Cor: Diferença e Desigualdade na Formação da Sociedade Brasileira, Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2009.

BAUMER, Franklin L.

O Pensamento Europeu Moderno – Séculos XIX e XX, Vol. II, trad. de Maria Manuela Alberty, Lisboa, Edições 70, 1990 [1977].

BENNASSAR, Bartolomé, e MARIN, Richard

História do Brasil, trad. de Serafim Ferreira, Lisboa, Teorema, 2000.

BERNARDI, Bernardo

Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos, trad. de A. C. Mota da Silva, Lisboa, Edições 70, 1992 [1974].

BONAVIDES, Paulo e AMARAL, Roberto

Textos Políticos da História do Brasil, Vol.II, (s.l.), Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1996.

BUENO, Eduardo

Náufragos, Traficantes e Degredados. As Primeiras Expedições ao Brasil 1500 – 1531, Cascais, Coleção Terra Brasilis, Pergaminho, 2001.

BRANCO, Camilo Castelo

Curso de Literatura Portuguesa, 2.^a ed., prefácio de Viale Moutinho, Lisboa, Editorial Labirinto, 1986.

BRUNO, Sampaio

O Brasil Mental – Esboço Crítico, prefácio de António Telmo, Porto, Lello Editores, 1997.

CAMINHA, Pêro de Vaz

Carta a el-rei Dom Manuel Sobre o Achamento do Brasil, ed. de M. Viegas Guerreiro e Eduardo Nunes, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974,
[Documento Electrónico:
http://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta_pvcaminha/index.html].

CAMÕES, Luíz Vaz de

Os Lusíadas, leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, Instituto Camões, 4.^a Edição, 2000.

CAMPOS, Ronaldo

“Apontamentos para a História de uma Antropologia Cultural”, [Documento Electrónico: www2.uol.com.br/cultvox/novos_artigos/antropologia_cultural.pdf].

CHAGAS, Manuel Pinheiro

A Virgem de Guaraciaba, Lisboa, Empresa Literária Universal, 1943.

A Conspiração de Pernambuco, Lisboa, Livraria Editora, (s.d.).

CHANDEIGNE, Michel (Org.)

Lisboa e os Descobrimentos 1415 – 1580: a Invenção do Mundo pelos Navegadores Portugueses, versão portuguesa dirigida por Carlos Araújo, 1.^a ed., Lisboa, Coleção Memórias, Terramar, 1992 [1990].

CHATEAUBRIAND, René-Auguste de,

Ouvres Romanesques et Voyages, tome I, texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, Éditions Gallimard, 1969.

COUTINHO, Afrânio,

A Polémica Alencar-Nabuco, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, ed. da Universidade de Brasília, 1978.

COUTINHO, Almirante Gago

A Descoberta do Brasil. (1 - Reflexões Técnicas), 1.^a ed., Lisboa, Publicações Quipu, 2000.

A Descoberta do Brasil. (2 - Versão Náutica), 1.^a ed., Lisboa, Publicações Quipi, 2000.

COUTINHO, Eduardo de Faria

“Discurso Literário e Construção da Identidade Nacional: O Caso Brasileiro”, in “Literatura e Pluralidade Cultural”, coordenação de Isabel Allegro Magalhães, João Barrento e Silvina Rodrigues Lopes, *Actas do 3.º Congresso Nacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, Lisboa, Edições Colibri, 2000.

COUTO, Jorge

A Construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do Início do Povoamento a finais de Quinhentos, 2.^a ed., Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

COLÓN, Cristóbal

Textos y Documentos Completos. Relación de Viajes, Cartas y Memoriales, Madrid, ed., prólogo y notas de Consuelo Varela, 1982.

CRISTÓVÃO, Fernando

*O Romance Político Brasileiro Contemporâneo e Outros Ensaio*s, Coimbra, Almedina, 2003.

CRISTÓVÃO, Fernando, Maria de Lourdes Ferraz e Alberto Carvalho (Coord.)

Nacionalismo e Regionalismo nas Literaturas Lusófonas, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

CUNHA, Luís

“Terras Lusitanas e Gentes dos Brasis: A Nação e o seu Retrato Literário”, ed. de Moisés de Lemos Martins, Helena Sousa, & Rosa Cabecinhas, in *Comunicação e Lusofonia. Para uma abordagem crítica da cultura e dos media*, Porto, Campo das Letras, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Dir.)

História dos Índios no Brasil, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

DENIS, Ferdinand

Brésil, Lecointe et Ourey, Paris, Libraires, 1826.

DINIZ, Almachio

História Racial do Brasil – Os Aspectos Culturais do Português no Desenvolvimento Físico e Mental do Brasileiro, São Paulo, Cultura Moderna – Sociedade Editora Limitada, 1934.

DUCHET, Michèle

Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières, Paris, Maspero, 1971.

FAUSTO, Carlos

“Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-Histórico”, *In História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 381-396.

Os Índios Antes do Brasil, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.

“*Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia*”, in *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2002, [Documento Electrónico: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01049313200200020001&lng=es&nrm=isol].

FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues,

Mitos e Utopias na Descoberta e Construção do Mundo Atlântico, Funchal, Secretaria Regional do Turismo e Cultura – Centro de Estudos de História do Atlântico, 1999.

FERNANDES, Florestan

A Organização Social dos Tupinambá, 2.^a ed., São Paulo – Brasília, Instituto Progresso Editorial, S.A., 1989.

A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá, 2.^a ed., São Paulo, Livraria Pioneira Editôra - Editôra da Universidade de São Paulo, 1970.

FREYRE, Gilberto

Antologia, org. e trad. Maria Teresa Leal, Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1977.

Novo Mundo nos Trópicos, 1.^a ed. aumentada e actualizada, trad. de Olívio Montenegro e Luiz de Miranda Corrêa, revisão do autor, São Paulo, Companhia Editôra Nacional, Editôra da Universidade de São Paulo, 1971.

Maitres et Eclaves, Paris, Gallimard, 1974, (trad. de *Casa Grande e Senzala*, 1.^a ed., 1933).

Casa Grande e Senzala, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 2003.

GALVÃO, Henrique

Antropófagos, Lisboa, Editorial Jornal de Notícias, 1947 [Bertrand (Irmãos), Lda, Lisboa: 1947].

GÂNDAVO, Pêro de Magalhães de

História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil, Lisboa, Ed. Fac-Similada, 1984 [1576].

Tratado da Província do Brasil, Rio de Janeiro, ed. de Emanuel Pereira Filho, 1965.

GARBUGLIO, José Carlos

Os Melhores Poemas de Gonçalves Dias, Rio de Janeiro, Global, 1991.

GOBINEAU, M. Comte de

Essai sur L'Inégalité des Races Humaines, Tomo I e II, 3.^a ed., Paris, Librairie de Paris – Firmin-Didot et Cie., s.d..

GOMES DA SILVA, José Carlos

A Identidade Roubada – Ensaio de Antropologia Social, Lisboa, Gradiva, 1994.

GONÇALVES, Maria da Conceição Osório Dias

O Índio do Brasil na Literatura Portuguesa dos Séculos XVI, XVII e XVIII, vol. XI, Coimbra, Separata de Brasília, 1961.

GUEDES, Max Justo

O Descobrimento do Brasil, prefácio de Luís de Albuquerque, Lisboa, Coleção Documenta Histórica, Vega, 1988.

GUIMARÃES, Bernardo

O Ermitão do Muquém, (s.l.), Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional – Departamento Nacional do Livro, [1869].

O Ermitão de Muquém e O Garimpeiro, 1.^a ed., estudo crítico de Jamil Almansur Haddad, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1952.

GUIMARÃES, Vicente Pereira de Carvalho, e MOREIRA, João José

Ostentor Brasileiro: Collecção de Produções Originais em Prosa e Verso sobre Assumptos Pertencentes à História Política e Geographica da Terra de Santa Cruz, Rio de Janeiro, Eduardo e Henrique Larmmet, 1845.

GUIRADO, Maria Cecília

Relatos do Descobrimento do Brasil – As Primeiras Reportagens, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

HARRIS, Marvin

Cannibals and Kings, New York, Random House, 1977, (trad. port. *Canibais e Reis*, Lisboa, Edições 70, 1990).

HEMMING, John

Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians, Londres, Macmillan, 1978.

HERCULANO, Alexandre

“Carta a D. Pedro II, Imperador do Brasil sobre a Confederação dos Tamoyos”, in *Opúculos*, ed. crítica, org., introd. e notas de Jorge Custódio e José Manuel Gracia, Lisboa, Editorial Presença, 1986.

HERÓDOTO,

Enquêtes 1 a 4, tradução e apresentação de J. Lacarrière, Paris, Club Des Libraires de France, 1957.

HOLANDA, Sérgio Buarque

Racines du Brésil, Paris, Gallimard, 1988 [1.^a ed. brasileira 1936], (trad. port. *Raízes do Brasil*, 3.^a ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1997).

Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, São Paulo, Editora Brasiliense, 6.^a ed., 2.^a reimpressão, 2002 [1959].

KAPPLER, Claude

Monstres, Démons et Mervilles à la Fin du Moten Age, Paris, Payot, 1980.

KOTHE, Flávio R.

O Cânone Colonial, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

LEITE, Dante Moreira

O Carácter Nacional Brasileiro – História de uma Ideologia, 5.^a ed., São Paulo, Editora Ática, 1992.

LÉRY, Jean de

Viagem à Terra do Brasil, 3.^a ed., trad. de Sérgio Milliet e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa, São Paulo, Liv. Martins, 1960 [1578].

Os Índios do Brasil, trad. de Manuel Ruas, Lisboa, Editorial Teorema, 2003 [1578].

LÉVI-STRAUSS, Claude

Mythologiques – Le Cru et le Cuit, Paris, Librairie Plon, 2001 [1964].

Race et Histoire, suivi de «L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», par Jean Pouillon, Paris, UNESCO, Denoël, 2002 [1952].

Histoire de Lynx, Paris, Plon, 1991.

LOURENÇO, Eduardo

A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito, Lisboa, Gradiva, 2005.

MAESTRI, Mário

A Terra dos Males sem Fim. Agonia Tupinambá no Litoral Brasileiro (Séc. XVI), Porto Alegre – Bruxelas, 1990-91.

“Considerações sobre a Antropofagia Cerimonial e Alimentar Tupinambá”, in *Anais da X Reunião da Sociedade Brasileira da Pesquisa Histórica*, Curitiba, X, 1991.

MARQUES, Alfredo Pinheiro

A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa, Coimbra, Livraria Minerva, 1991.

MARTINS, Moisés de Lemos, Helena Sousa e Rosa Cabecinhas, (Eds.)

“Terras Lusitanas e Gentes dos Brasis: A nação e o seu retrato literário”, in *Comunicação e Lusofonia. Para uma Abordagem Crítica da Cultura e dos Media*, Porto, Campo das Letras, 2006.

MASPERO, Gaston (Dir.),

Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archeologie Égyptiennes et Assyriennes, Paris, Libraire Honoré Champion, 1903. [Documento Electrónico: <http://www.archive.org/stream/recueildetravau01unkngoog#page/n12/mode/1up>].

MATOS, Sérgio Campos

“A Historiografia Portuguesa dos Descobrimentos no Século XIX”, in *Los 98 Ibéricos y el Mar*, t. II, La Cultura en la Península Ibérica, Madrid, Sociedad Estatal, Lisboa'98, 1998, (pp. 55-80).

MAURO, Frédéric

Portugal, o Brasil e o Atlântico 1570-1670, 2 vols., Lisboa, Estampa, 1997.

MAURO, Frédéric et Maria de Souza

Le Brésil du XVe. à la fin du XVIIIe. Siècle, Paris, Sedes, 1997.

MELO, Gladstone Chaves de

Origem, Fundação e Aspectos da Cultura Brasileira, Lisboa, Centro do Livro Brasileiro, 1974.

MÉTRAUX, Alfred

A Religião dos Tupinambás e Suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guaranis, 2.^a ed., prefácio, trad. e notas de Estêvão Pinto e apresentação de Egon Shaden, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.

MONTAIGNE, Michel de

“Des Cannibales”, in *Essais*, texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Paris, Gallimard, «Bibl. De la Pléiade», vol. 14, chapitre XXXI, 1962, [1580], (pp. 200-213). [Documento Electrónico:
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2100133.image.f106.langFR>].

MONTEIRO, John Manuel

Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo, São Paulo, ed. Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Maria Eunice

“A Visão Europeia sobre o Brasil: Os Portugueses e a Literatura Brasileira no Século XIX”, in *Actas do Quinto Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*, org. e coord. T. F. Earle, tomo II, Oxford – Coimbra, 1998.

NÓBREGA, Manuel de

Cartas do Brasil (1549-1560). Cartas Jesuíticas I, Rio de Janeiro, Editora Itataia Limitada – Editora da Universidade de São Paulo, 1931, [*Cartas do Brasil e Mais Escritos*, Coimbra, Ed. Serafim Leite, 1975].

PARDO, Maria do Carmo Villarino

“Retrato a Preto. A Cor como um Elemento de ‘Brasilidade’ em alguns Romances Brasileiros da Segunda Metade do Século XIX”, in *Actas do Quinto Congresso da Associação Internacional de Luisitanistas*, org. e coord. de T. F. Earle, tomo II, Oxford – Coimbra, 1998.

PICCHIO, Luciana Stegagno

Mar Aberto. Viagem dos Portugueses, Lisboa, Editorial Caminho, 1999.

PINTO, João da Rocha

“O Olhar Europeu: a Invenção do Índio Brasileiro”, in *História da Antologia da Literatura Portuguesa – Século XVI*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Dezembro de 2002 (pp. 13 – 17).

“A Viagem, Memória e Espaço”, in *Revista e História Económica e Social*, n.11-12, Lisboa, 1989.

PINTO, Maria Cecília de Moraes

A Vida Selvagem – Paralelo entre Chateaubriand e Alencar, São Paulo, Annablume Editora, 1995.

POIRIER, Jean (Dir.)

História dos Costumes, (trad. de Filipe Guerra), VIII vol., Lisboa, Editorial Estampa, 2003 [1993].

RAMINELLI, Ronald,

“Eva Tupinamba”, in *História das Mulheres no Brasil*, org. de Mary Del Priore, São Paulo, Ed. Contexto, 1997 (pp.11-44).

REMOTTI, F.

Contro l'Identità, Roma/Bari, Laterza, 1996.

ROUSSEAU, Jean Jacques

“*The Social Contract or Principles of Political Right*”, translated by G. D. H. Cole, in Documento Electrónico: <http://www.constitution.org/jjr/socon.htm>

SALETO, Nara

Donatários, Colonos, Índios e Jesuítas: O Início da Colonização do Espírito Santo, vol. 4, Coleção Canaã, Vitória, Arquivo Público Estadual, Secretaria de Estado da Cultura e Esportes, Governo do Estado do Espírito Santo, 1998.

SANDAY, Peggy Reeves

Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

SAYERS, Raymond

O Negro na Literatura Brasileira, trad. e notas de Antônio Houaiss), Rio de Janeiro, Edições O Cruzeiro, 1958.

SCHADEN, Egon

“Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, in *Boletim da FFCL*, n.º 188 (Antropologia 4), São Paulo, Universidade de São Paulo, 1954.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo

O Rio de Janeiro no Século XVI. Estudo Histórico. vol. I, Lisboa, Comissão Nacional das Comemorações, 1965.

SILVA, José Manuel Azevedo e

O Brasil Colonial, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005.

SODRÉ, Nelson Werneck

A Ideologia do Colonialismo – Seus Reflexos no Pensamento Brasileiro, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S. A., 1965.

SOUSA, Gabriel Soares de

Notícias do Brasil, dir, e comentário de Luís de Albuquerque, transcrição em português actual de Maria da Graça Pericão, Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

SOUTHEY, Robert

História do Brasil, vol. I, trad. de Luís Joaquim de Oliveira e Castro, prefácio de Brasil Bandecchi, Belo Horizonte, Livraria Itataia Editora Ltda., 1981.

SOUZA, Laura de Mello e

O Diabo e a Terra de Santa Cruz, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1987.

STADEN, Hans

Nus, Féroces et anthropophages, tradução do inglês, Paris, Ed. A.M. Metaillé, 1979.

Viagem ao Brasil, Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1930 [1557], [Documento Electrónico: <http://purl.pt/151>].

TEYSSIER, Paul

“Le Mythe Indianiste dans la Litterature Bresilienne”, in *Etudes de Litterature et de Linguistique*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1990 (pp. 101-116).

THEVET, André

“Histoire d’André Thevet, Angoumoisain, Cosmographe du roi, de deux voyage par lui faits aux Indes Australes et Occidentales“, in *Les Français en Amérique – Le Brésil et les Brésiliens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953 [1575].

Les singularitez de la France Antarctique. Paris, Chez les Heritiers de Maurice de la Porte, 1558, (trad. port. *As Singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte/São Paulo, (s.e.), 1978).

TODOROV, Tzevan

A Conquista da América: a Questão do Outro, São Paulo, Martins Fontes, 1991.

TRIGO, Salvato

Ensaio de Literatura Comparada Afro-Luso-Brasileira, Lisboa, Vega, 1986.

TUZIN, D. e BROWN, Paula

The Ethnography of Cannibalism, Washington DC, Society for Psychological Anthropology, 1983.

VAL, Vera Maria Fonseca de Almeida e FERREIRA, Nazaré

Máximo Rio Amazonas: As Jóias do Tesouro, Campinas, Ambiente & Sociedade, v. 8, n. 1, 2005, [Documento Electrónico: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext].

VALENTE, Luiz Fernando

“Oswald/Alencar: a Antropofagia Revisitada”, in *Atlântida*, (s.l), dir. de José Guilherme Reis Leite, João Afonso e Álamo Oliveira, Vol. XXXV, 2.º Semestre, 1990 (pp. 75 – 88).

VERÍSSIMO, José

História da Literatura Brasileira, Erechim, Edelbra – Indústria Gráfica e Editora Lda., (s.d.).

VILAÇA, Aparecida

Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

Araweté: Os Deuses Canibais, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

VOLHARD, EWALD

Kannibalismus, Stuttgart, Strecker und Schröder, 1939, [trad. Giulio Cogni, Torino, Einaudi, 1949].