

REVISTA PORTO

Programa de Pós-Graduação em História da UFRN

Volume 2 | Número 3 | 2013.1

O canibal do Outro: o sagrado e a violência indígenas na visão dos missionários jesuítas do século XVI

The cannibal in the other: the sacred and violence among the indigenous in the eyes of 16th-century Jesuit missionaries

Ilana Heineberg

*Professeur des universités - Université Bordeaux III.
Doctorat d'Etat en Etudes Lusophones - Université de Paris III.*

Revista Porto 3 (2): 101-113 [2013]

Resumo: Esse estudo parte da percepção de viajantes do século XVI, sobretudo missionários jesuítas, a respeito das crenças religiosas dos indígenas da costa brasileira, mais particularmente da antropofagia. A partir das reflexões tecidas por René Girard sobre a relação entre violência e sagrado, discute-se, a seguir, a aplicação da teoria mimética ao ritual antropofágico tupinambá, que leva o teórico a dar um lugar secundário à manducação da carne humana. Ao final, contrapomos a leitura de Girard à dos missionários que diabolizam a prática.

Palavras-chave: Índios. Antropofagia. Jesuítas. Alteridade. Religião. Violência.

Abstract: This article draws on sixteenth century travelers' perception, mainly the Jesuits', regarding the religious beliefs of the native Indians from the Brazilian coast, more particularly the anthropophagy. Based on René Girard's reflections on the relationship between the violence and the sacred, we discuss the application of the mimetic theory to the Brazilian native Indian anthropophagic ritual which has taken the French scholar to minimize the act of manducating the human flesh. Finally, we compare Girard's point of view with that of the missionaries who demonize this practice.

Keywords: Brazilian native Indians. Anthropophagy. Jesuits. Alterity. Religion. Violence.

Une humanité qui se croyaient complète et parachevée reçut tout à coup comme une contre-révélation l'annonce qu'elle n'était pas seule, qu'elle formait une pièce d'un plus vaste ensemble et que, pour se connaître, elle devait d'abord contempler sa méconnaissable image en miroir¹.
(Claude Lévi-Strauss)

O encontro do europeu com o indígena americano constitui, para Tzvetan Todorov, “o encontro humano mais surpreendente feito até hoje”². Com efeito, a estranheza não foi tão radical na África, na Ásia ou na Oceania, pois o fato de se saber da existência desses territórios torna o encontro humano esperado. A própria conquista da Lua, nota Todorov, não comporta as mesmas surpresas. No entanto, quando os europeus descobrem a América, as teorias em vigor desabam: os Tempos Modernos se impõem à Velha Europa, que deve, repentinamente, virar a página da Idade Média. Concentrando-nos no encontro do português

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: UGE, 1963. p. 290.

² Tradução nossa de: “la rencontre la plus étonnante faite par l'homme jusqu'à présent.”, TODOROV, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique*. Paris: Seuil, 1982. p. 13.

com o índio tupi das costas brasileiras, tentaremos entender as representações³ do indígena que se constroem a partir daí, focalizando-nos no aspecto religioso, sobretudo a antropofagia. Essa visão será a seguir contraposta à leitura que o antropólogo René Girard faz da antropofagia tupinambá.

A representação das relações humanas no século XVI herda um conjunto de mapas de lugares imaginários e de narrativas maravilhosas sobre habitantes de ilhas distantes e sobre seres monstruosos ou fantásticos – ciclopes, cinocéfalos, blêmios, panoti, ciápodas e outras criaturas imaginárias⁴. Do mesmo modo, os escritos dos doutores da Igreja, nomeadamente os de Santo Agostinho sobre o Paraíso Terrestre, conhecem um sucesso extraordinário. Assim, o europeu chega à América impregnado dessas imagens e é a partir delas que decodifica os novos enigmas presentes na realidade das “Grandes Descobertas”.

A Península Ibérica da época, apesar do avanço trazido pela expansão marítima, entra na Modernidade e no chamado Novo Mundo, conservando paradigmas culturais, religiosos e políticos essencialmente medievais marcados pelo pensamento aristotélico-tomista. Não é de estranhar, portanto, que a ideia de um Paraíso Terrestre molde o olhar dos descobridores, como constatamos, por exemplo, nos escritos de Cristovão Colombo e Pêro Vaz de Caminha. A referência aos tempos edênicos é explícita em diversas passagens célebres da Carta de Caminha, como: “[...] a inocência dessa gente é tal que a d’Adão não seria mais quanta em vergonha”⁵. A partir daí, a conclusão de que a conversão dos autóctones seria simples e rápida não tarda a ser exposta:

E segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra cousa, pera ser toda cristã, ca entenderem-nos. Porque assi tomavam aquilo

³ Não se trata, portanto, de levar em conta nesse estudo apenas a noção de alteridade – que denota a relação com o Outro –, mas o modo como essa relação é representada. Essa ideia aparece na noção de heterologia de Michel de Certeau, a “ciência do outro”, espécie de precursora da etnologia, já presente no olhar aturdido de certos viajantes do século XVI face à descoberta do Outro. Na heterologia, é a representação da relação com o Outro que prevalece. Cf. CERTEAU, Michel de. *Travel narratives of the French to Brazil: sixteen to eighteen centuries. Representations*, “The New World”, n. 33, 1991. GIARD, Luce. Epilogue: Michel de Certeau’s Heretology and the New World. *Representations*, “The New World”, n. 33, 1991.

⁴ Sobre o maravilhoso na Idade Média e na Renascença, consultar: CHAIN, Isa. O Encontro de dois mundos. *Rubedo*, ano 3, n. 11, out. de 2001. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/2mundos.htm>>. Acesso em 02 nov. 2008; KLAPPER, Claude. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*. Paris: Payot, 1980; LANCIANI, Giulia. O Maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n. 21, 1990-1991.

⁵ CAMINHA, Pêro Vaz de. Carta de Pêro Vaz de Caminha. In: RIBEIRO, Maria Aparecida. *A Carta de Caminha e seus ecos: estudos e antologia*. Coimbra: Angelus Novus, 2003. p. 232.

que nos viam fazer coma nós mesmos. Per onde pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração tem⁶.

O projeto expansionista, impregnado dessa visão edênica e maravilhosa e marcado pela necessidade de difundir a fé católica, representa-se como uma verdadeira epopeia cristã, a exemplo das cruzadas contra os mouros no século XI. Se, por um lado, a expansão geográfica e humana excita o espírito apostólico português, por outro, a missão evangelizadora realizada a partir de uma visão de mundo ainda medieval⁷ torna-se, segundo o historiador Sérgio Buarque de Holanda, “uma vasta empresa exorcística”⁸ da América. Ou seja, em uma Europa que ainda caça suas bruxas, o índio torna-se rapidamente o Outro que assume um papel diabólico⁹.

Enquanto o resto da Europa encontra-se afundado nas guerras de religião (1562-1598), a Península Ibérica, graças à supremacia católica, é poupada dos conflitos. Portugal e Espanha, juntamente com a recém-criada (1540) Companhia de Jesus¹⁰, tornam-se assim os principais atores da Contrarreforma. A ordem do basco Inácio de Loyola (1491-1556) – cuja principal vocação é justamente a evangelização das terras longínquas – envia, a partir de 1549, missões ao Brasil. Os jesuítas não são os únicos missionários presentes na América portuguesa, mas eles trabalham oficialmente a serviço da Coroa. Numa ordem que é voluntariamente dispersa, as cartas e os relatórios têm a finalidade de manter a unidade e de permitir a comunicação da experiência missionária entre os quatro continentes. Esses

⁶ Ibid., p. 232.

⁷ Cf. BARRETO, Luís Felipe. *Descobrimientos e Renascimentos: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983; CHANDAIGNE, Michel (Org.). *Lisboa ultramarina 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992; DIAS, José Sebastião da Silva. *Os Descobrimientos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1982; DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na Modernidade e Modernidade na Tradição. A Modernidade Ibérica e a Revolução Copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ, 1996; FEBVRE, Lucien. O Homem do século XVI. *Revista de História*, v. 1, 1950; FERRONHA, Luís Antonio (Org.). *O confronto do olhar: o Encontro dos povos na época das navegações portuguesas séculos XV e XVI*. Lisboa: Editorial Caminho, 1991; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2ed. São Paulo: Nacional: Edusp, 1969.

⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque, Op. cit., p. 11.

⁹ Sobre a demonologia no Brasil, consultar: SOUZA, Laura Mello. *Inferno atlântico: Demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁰ Sobre a Companhia de Jesus no Brasil, consultar: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les Ouvrier d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil (1580-1620)*. Paris: Jean Touzot; Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

documentos escritos sem qualquer distanciamento temporal ou espacial constituem uma fonte importante para a compreensão da representação do sagrado indígena pelos europeus.

Os primeiros contatos, como vimos com a Carta de Caminha, são promissores e pacíficos. Como Portugal leva três décadas para colonizar efetivamente o Brasil, é preciso esperar a chegada dos jesuítas e de outros cronistas a partir da segunda metade do século XVI para se encontrar novos registros importantes sobre a questão. Uma vez que o trabalho missionário está bem estabelecido com a construção das reduções e dos aldeamentos indígenas, a impressão dos europeus oscila. Transita-se assim de uma “edenização” a uma “diabolização” da América portuguesa, e a violência ganha lugar na descrição dos índios. A expectativa dos narradores em relação à conversão flutua em função de como estão as relações com os autóctones. Nos momentos promissores, concebe-se a conversão pela educação enquanto que, nos momentos difíceis, a sujeição torna-se uma alternativa viável, ao menos para a primeira geração de gentis.

Como é então que esses europeus impregnados de um catolicismo medieval percebem a religião dos autóctones vivendo nesse lugar que, de início, parece ser o Paraíso Terrestre?

É importante notar que, quando os jesuítas, do mesmo modo que outros cronistas, observam os índios, eles não veem nenhuma religião e nenhuma crença. Assim, o capuchinho Claude Abbeville faz a seguinte observação sobre os Tupinambá em 1614:

Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Todas adoram um deus, salvo a dos tupinambás que não adora nenhum, nem celeste, nem terrestre, que não idolatra nem o ouro, nem a prata, nem as madeiras, nem pedras preciosas, nem outra coisa. Não tinha, até nossa chegada, religião; portanto não tinha sacrifícios nem sacerdotes, nem ministros, nem altar, nem templos ou igrejas. Nunca souberam os índios tupinambás o que fosse nem prece, nem ofício divino, nem oração pública ou particular. Contam as luas, mas não distinguem as semanas, nem os dias de festa, nem os domingos. Os dias são todos iguais para eles e tão solenes uns quanto os outros. Não têm culto algum, nem interior, nem exterior¹¹.

Os Tupi não adorariam nenhum deus, não teriam representações figuradas de divindades e também não possuiriam templos. Daí surge uma primeira impressão de que a conversão seria viável sem grandes dificuldades. Afinal, não podendo reconhecer nos Tupi o modelo de alteridade religiosa do paganismo clássico, os viajantes simplesmente não

¹¹ D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Tradução de Sérgio Milliot. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. p. 251.

reconhecem a existência de manifestações religiosas¹². Um exemplo disso são as primeiras conclusões tiradas pelo padre Manuel da Nóbrega, chefe da primeira missão jesuítica. Já em 1549, ele garante: “Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, senão escrever à vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Criador destas suas criaturas”¹³.

No entanto, o encontro com o índio coloca um problema teológico aos cristãos: como incluir o índio no esquema de compreensão do homem e do mundo vigente numa época em que a Bíblia é interpretada ao pé da letra? Como estabelecer uma ligação coerente entre o índio e a história da humanidade em sua totalidade, sendo que, a partir de Santo Agostinho, se aceita a unidade do gênero humano? Roma resolve essa questão em 1537, com a publicação da bula *Sublimis Deus*, que afirma que os índios são verdadeiramente homens e que, além de serem perfeitamente capazes de compreender a fé católica, acham-se desejosos de recebê-la. Desse modo, para incluir os índios em um ramo da humanidade, é preciso criar um espaço para eles dentro da cosmogonia europeia. Já que a humanidade é uma só, os índios também devem descender de Adão e Eva. Mais exatamente, seriam originários de Cam, o filho maldito de Noé, o que explica o fato de não terem a mesma “polícia” que os outros povos. Segundo o padre Manuel da Nóbrega:

Isso [...] lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e têm outras mais misérias. [...] E porém toda esta maneira de gente, uma e outra, naquilo em que se criam, têm uma mesma alma e um entendimento e prova-se pela Escritura, porque logo os primeiros dois irmãos do mundo um seguiu uns costume e outro outros¹⁴.

A partir dessa ideia, passa-se a encontrar convergências de certos mitos e crenças tupi com o cristianismo. É o caso do mito de um grande dilúvio que teria vitimado os ancestrais associado ao descrito na *Gênese*. *Yby marã é yma*, a Terra sem Males, espécie de Paraíso Terrestre guarani transforma-se em equivalente do Paraíso cristão. Finalmente, o mito de

¹² POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n. 40, p. 177-195, 2000. p. 180.

¹³ NÓBREGA, Manuel da. Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra (1549). In: _____. *Cartas do Brasil: 1549-1560*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica: Academia Brasileira, 1931. p. 94.

¹⁴ NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1954. p. 93-94.

Sumé ou Zomé, herói civilizador a quem os índios atribuem seu conhecimento agrícola e sua organização social, passa a ser utilizado para explicar o primeiro encontro dos índios com o cristianismo. Sumé, para os missionários, seria São Tomás, em português, Tomé. A própria proximidade sonora entre Sumé e Tomé era evocada como prova de uma história comum. Para apoiar esse argumento recorre-se a Santo Agostinho, que no livro 16, capítulo 9 de *Cidade de Deus* insiste que os apóstolos teriam pregado em todos os cantos da terra. Assim São Tomás, ao realizar sua viagem à Índia, teria feito um desvio pelo Brasil. Segundo Nóbrega:

Dizem eles que S. Tomé, a quem eles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão sinaladas junto de um rio; as quais eu fui ver por mais certeza de verdade e vi com os próprios olhos, quatro pisados mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio quando enche; dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos Índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abriu o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dali foi para a Índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam frechar os Índios, as frechas se tornavam para eles, e os matos lhe faziam caminho por onde passasse: outros contam isto como por escárnio. Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los¹⁵.

Desse modo, os índios passam de seres sem religião e sem crenças a cristãos selvagens ou cristãos primitivos, que teriam esquecido as pregações de Tomás devido a uma cultura baseada na transmissão oral. Teriam guardado, lembra Nóbrega, uma atitude cristã própria à “lei natural”: “Nenhuma coisa própria têm que não seja comum e o que um tem há de partir com os outros, principalmente se são coisas de comer, das quais nenhuma coisa guardam para o outro dia, nem cuidam de entesourar riquezas”¹⁶.

A partir dos anos 1550, quando o trabalho de conversão no terreno começa de fato, os jesuítas compreendem a dificuldade de sua empresa. O tom das cartas e dos relatórios muda. Em *Diálogo sobre a conversão do gentio*, os dois interlocutores de Nóbrega enumeram os principais problemas encontrados para converter os índios:

¹⁵ NÓBREGA, Manoel da. Informações sobre as terras do Brasil (1549). In: _____. *Cartas do Brasil: 1549-1560*, p.101-102.

¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

- **A inconstância:** “Sabe qual é a maior dificuldade que lhes acho? Serem tão fáceis de dizer a tudo sim ou *pâ* ou como vós quiserdes. Tudo aprovam logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pâ* dizem *aani* (não)”¹⁷.
- **Bebedeira e indolência:** “E mostra-o bem a obra, que se não é com o bordão não se erguem. Para beber, nunca dormem”¹⁸.
- **Antropofagia:** “São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! E tão encarnizados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar!”¹⁹.

Desse modo, notamos duas atitudes paradoxais em relação aos índios nos textos deixados pelos jesuítas. De um lado, buscam na cultura indígena mitos de origem cristã, que constituiriam uma espécie de pré-revelação do Evangelho a ser aperfeiçoada pelos missionários. De outro, a “diabolização”. Os índios são descritos ora como sendo pueris, ora bestas selvagens, ou ainda seres diabólicos. Os religiosos não conseguem perceber que os “maus costumes” e as “gentilidades” são na realidade, segundo o historiador Viveiros de Castro, ao referir-se aos Tupinambá, “sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas”²⁰.

Entre essas “práticas diabólicas”, a que mais causa impacto é a antropofagia. É nesse sacrifício altamente ritualizado que vamos agora nos deter. De acordo com Isabelle Combès²¹, o horror face à antropofagia nasce de uma contradição fundamental entre a primeira impressão de ter-se chegado ao Paraíso e a tomada de conhecimento dos rituais praticados pelos homens que ali vivem. É importante acrescentar que o abalo vem, sobretudo, de uma impressão inicialmente promissora em relação à conversão do índio brasileiro que se contrapõe aos testemunhos das cerimônias antropofágicas.

As práticas encontradas nas diferentes tribos são bastante variadas, podendo, por exemplo, visar apenas membros do mesmo grupo ou somente estrangeiros. No entanto, todos os índios negam serem *aporú*, “comedores de homens”. Os que foram interrogados por

¹⁷ NÓBREGA, Manoel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*, p. 76-77.

¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 73-74.

²⁰ CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cossac & Naify, 2002. p. 192.

²¹ COMBÈS, Isabelle. *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. p. 36.

viajantes sobre a questão acusam sempre o Outro de “canibal faminto e sem tabus”. O Outro é sempre alguém de uma tribo estrangeira com quem não se compartilham os mesmos ritos²².

Justamente para evitar as armadilhas das variações dos rituais, iremos nos interessar pelo exemplo dos Tupinambá, tribo tupi que estabelece inúmeros contatos com os europeus. Diversos viajantes²³ descrevem em detalhes a antropofagia tupinambá. O antropólogo francês Alfred Métraux sistematizou o conjunto das crônicas a esse respeito em um trabalho bem acolhido e que ainda hoje é tido como referência²⁴. Vamos nos apoiar em certos pontos do ritual antropofágico tupinambá para demonstrar como se estabelecem as relações entre violência e sagrado.

Começamos com uma breve descrição do rito. A antropofagia tupinambá está ligada à guerra, que, por sua vez, também é ritualizada. A guerra e a antropofagia são motivadas por um desejo de vingança: as tribos inimigas mataram seus ancestrais que exigem vingança. É o xamã (*caraíba*) que anuncia o momento de partir para a guerra. Os mortos em combate que não podem ser transportados são imediatamente defumados e comidos no campo de batalha, mas se trata de um caso excepcional. O verdadeiro ritual começa a partir do momento em que o prisioneiro é transportado à aldeia, o que pode levar vários dias. A vingança deve ser socializada: toda tribo participa. Depois de uma recepção hostil, a vítima vive na casa de seu carrasco e casa-se com a irmã deste, sendo dessa maneira ritualmente incorporado à tribo, gozando, a partir daí, de uma relativa liberdade. A palavra tupi *tobajara* designa ao mesmo tempo o inimigo e o cunhado. A duração do cativo varia: os velhos são mortos e comidos quase imediatamente; os jovens podem permanecer cativos quinze ou vinte anos. Chegado o momento, o sacrifício é precedido da fabricação das ferramentas, como a corda (*mussurana*) e o tacape afiado (*ibirapema*), utilizado para partir o corpo da vítima. As mulheres da aldeia

²² Sobre a história da representação do canibal no imaginário europeu, consultar: LESTRINGANT, Frank. *Le Cannibale, Grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.

²³ A maior parte das informações sobre a mitologia tupinambá vem de André Thévet (*Singularidades da França Antártica*), monge franciscano que se tornou cosmógrafo do rei da França. O calvinista Jean de Léry (*História de uma viagem feita à Terra do Brasil*) e o capuchinho Yves d'Évreux (*Viagens ao norte do Brasil*) debruçaram-se sobre problemas ligados aos laços de parentesco – principalmente o casamento –, aos grupos etários e ao xamanismo. Outro monge capuchinho em missão no Brasil, Claude d'Abbeville, descreve inúmeros ritos tupinambá, principalmente a antropofagia (*História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*). Além disso, o jesuíta Fernão Cardim e o comerciante Gabriel Soares de Sousa (*Tratado descritivo do Brasil em 1587*) dão igualmente muitos detalhes etnológicos. O relato do mercenário alemão Hans Staden (*A Verdadeira história de selvagens nus, ferozes e devoradores de homens: 1548-1555*), prisioneiro dos Tupinambá durante mais de um ano antes de conseguir evitar seu sacrifício passando-se por um xamã, contém inúmeros detalhes sociológicos.

²⁴ MÉTRAUX, Alfred. *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 1928.

fabricam o cauim, a bebida alcoolizada que acompanha as cerimônias bem como os vasos que o contêm. Segue-se uma grande bebedeira acompanhada de danças. A duração dos preparativos até o sacrifício vai de três a cinco dias, de acordo com a tribo. Os atos ritualizados realizados nesse momento compreendem a consagração da *mussurana*, a pintura e a plumagem da vítima, a preparação de uma fogueira ao lado do prisioneiro, a dança de homens e mulheres, que lançam objetos na vítima. A seguir, esta é cuidadosamente lavada e rapada num riacho. Em uma espécie de captura simbólica, os guerreiros da aldeia se põem a perseguir o prisioneiro. Depois da consagração do tacape e de mais um banho dado pelas mulheres, toda aldeia assiste à dança realizada pela vítima, que passa a última noite em sua cabana, ao passo que os outros bebem, cantam e dançam. O último dia, uma vez que todo o cauim tiver sido consumido, sete ou oito mulheres idosas da tribo conduzem a vítima à praça. Esta tem o direito de vingar sua morte jogando frutas duras preparadas para este fim. O matador, até então fechado em sua cabana, entra “em cena”. Ele dança. Mata então o prisioneiro com o tacape, quebrando a cabeça do cunhado-inimigo. As crianças são, nesse momento, encorajadas a tocar no corpo e molhar os dedos no sangue. O cadáver é tostado na fogueira, escaldado e depois rapado. Segue então um esquitejamento ritualizado e uma divisão da carne também extremamente regrada. O carrasco que está, de fato, realizando um rito de iniciação, jejua e não come, portanto, sua vítima. Entre os ritos de precaução do matador, o mais importante é a mudança de nome, visando por meio dela escapar da vingança. Por outro lado, um número elevado de mudanças de nome atestaria a coragem do guerreiro. Esse também tatua o corpo e recebe os títulos de *murubixa*, chefe, e *abaetê*, um homem verdadeiro.

Se o sacrifício é explicado pela vingança dos ancestrais, a manducação, por sua vez, segundo o sociólogo Florestan Fernandes, passa a fazer sentido com a ideia de que comer o inimigo não é apenas apropriar-se da força deste último, mas, sobretudo, reapropriar-se de seus próprios ancestrais mortos.

O filósofo René Girard lê esse ritual tupinambá com objetivo de demonstrar que o sacrifício de uma vítima emissária é o denominador comum de todos os ritos, inclusive os mais “atrozes”, e o fundamento de todas as religiões. Em sua análise, Girard encontra todos os elementos de sua teoria mimética. Segundo o teórico, o desejo humano é mimético, ou seja, ele é essencialmente imitativo, o que explicaria o processo edipiano, as rivalidades infantis, as bruscas mudanças de amizade em ódio, a concorrência, o narcisismo, o ciúmes, o

masoquismo, etc. Há crise mimética quando a imitação do desejo transforma-se em rivalidade sem controle levando a uma escalada de violência. Nesse caso, os tabus e hierarquias que estruturam uma sociedade desaparecem deixando face a face os rivais, que mergulham então numa espiral infernal. As sociedades humanas que se constituíram ao final de crises desse tipo concebem rituais de substituição, em que uma vítima emissária (um bode expiatório) é sacrificada coletivamente pelo grupo, evitando que a violência desregrada recaia novamente sobre si²⁵.

Com efeito, o estrangeiro capturado na guerra, sendo assimilado à tribo pelo casamento, é, simultaneamente, um duplo monstruoso e uma divindade. Essa ambivalência se reflete no comportamento que a tribo manifesta em relação a ele, ora respeitoso, ora desprezador. Esse inimigo que foi adotado deve, segundo Girard, “atrair para si todas as tensões internas, todos os ódios e rancores acumulados. Exige-se dele que transforme através de sua morte toda a violência maléfica em um sagrado benéfico e que conceda seu vigor a uma ordem cultural deprimida e cansada”²⁶.

É a encenação de um ritual que permite aos Tupinambá evacuar a tensão e a violência interna, por uma espécie de repetição mimética da violência primordial e formadora do grupo. Pela eliminação ritual desse membro que não é totalmente de fora, pois se tornou *tobajara*-cunhado, nem totalmente de dentro, pois permanece *tobajara*-inimigo, o grupo encontra um alvo que é, ao mesmo tempo, muito semelhante ao da violência real e concreta que está prestes a explodir e também muito diferente dessa. Essa encenação poupa o grupo de uma explosão de violência caótica. Para que o ritual ocorra, como já vimos, todo o grupo participa do sacrifício, afinal para ser regenerador, o mecanismo do bode expiatório²⁷ deve ser unânime. Graças a essa vítima emissária, passa-se de uma violência de todos contra todos a de todos contra um, colocando um ponto final na violência interna. Não é o caso, portanto, do

²⁵ Consultar: GIRARD, René. *La Violence et sacré*. Paris: Hachette, 2003; RAMOND, Charles. *Le Vocabulaire de Girard*. Paris: Ellipses, 2005.

²⁶ Tradução nossa da seguinte passagem: “aimer ver sa personne toutes les tensions intérieures, toutes les haines et rancunes accumulées. On lui demande de transformer de par sa mort toute cette violence maléfique en un sacré bénéfique, de rendre sa vigueur à un ordre culturel déprimé et fatigué.”(GIRARD, René. Op. cit., p. 412).

²⁷ A expressão “bode expiatório” é corrente e é nesse mesmo sentido que a emprega René Girard. Um indivíduo ou um grupo é tratado como bode expiatório quando é considerado responsável por certos males que recaem sobre uma coletividade: doenças contagiosas, más colheitas, desemprego, problemas de segurança, etc. Essa reação de hostilidade pode ter níveis variáveis de violência: da simples acusação ao massacre sistemático, passando pela lapidação e pela linchagem. Esse mecanismo é, evidentemente, um exemplo típico da teoria mimética. Ver nota 25. Sobre o mecanismo do bode expiatório, consultar: GIRARD, René. *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.

canibalismo efetuado no campo de batalha, fora da aldeia, fora da comunidade e, sobretudo, sem a unanimidade participativa, o sacrifício torna-se “desritualizado” e a violência reina sem apaziguar nem purificar.

Se, por um lado, essa leitura girardiana apresenta a vantagem de não deixar dúvidas sobre o caráter sagrado e religioso da antropofagia tupinambá, por outro, ao buscar aplicar uma teoria geral – a teoria mimética –, ela acaba por deixar de lado a especificidade do rito tupinambá, sobretudo no que se refere à manducação, em seu sentido literal, da carne humana. Girard, excepcionalmente de acordo com Mircea Eliade²⁸, afirma: “Não é para comer a vítima que a imolam, é porque a imolaram que é preciso comê-la [...] O elemento antropofágico não exige nenhuma explicação particular”²⁹. No entanto, ao minimizar a ingestão do inimigo, Girard demonstra não perceber que a coesão do grupo vem de uma crença religiosa segundo a qual a antropofagia permite incorporar, como vimos acima, a força e a coragem do inimigo assim como as de seus próprios ancestrais. É preciso também relativizar a generalização de Girard quando diz: “a vítima permanece suficientemente estrangeira e diferente para que sua morte não possa encadear a comunidade em um ciclo de violência”³⁰. Afirmá-lo equivale a ignorar que o ciclo de vingança constitui o próprio fundamento da guerra e do sacrifício tupinambá³¹.

Os jesuítas do século XVI, por sua vez, estavam longe de poder compreender que havia um sentido qualquer a ser extraído desse ritual. Não podendo reconhecê-lo enquanto rito religioso, nem encontrar nele nenhuma explicação sociológica, os jesuítas, a exemplo de outros viajantes, somente podiam ver as práticas xamânicas e antropofágicas como obra do Diabo, esse sim bem conhecido dessa Europa dominada pela Inquisição. Trata-se, como

²⁸ É verdade que tanto Mircea Eliade quanto René Girard preocupam-se com a noção de sagrado e que ambos refletem sobre o sacrifício (que Eliade chama de “assassinato criador”). No entanto, as divergências entre ambos ultrapassam o interesse comum por essas questões. Ao passo que Eliade vê o bode expiatório dentro da liturgia, Girard o vê no real. Para Girard, contrariamente a Eliade, o bode expiatório não tem nada de metafísico. Trata-se de um mecanismo sociológico e antropológico involuntário. Assim, ideia de um assassinato inicial freudiano é mantida por Girard, mas rejeitada por Eliade, que prefere reforçar o mito. (ELIADE, Mircea. *Le Sacré et le profane*. Paris: Folio Gallimard, p. 91-92). Para uma comparação das ideias de Girard e Eliade, consultar: TAROT, Camille. *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: La Découverte, 2008. p. 657-659.

²⁹ Tradução nossa do seguinte trecho: “Ce n’est pas pour manger la victime qu’on l’immole, c’est parce qu’on l’immole qu’il importe de la manger. [...] L’élément anthropophage n’exige aucune explication particulière.” GIRARD, René. Op. cit., p. 413.

³⁰ Tradução nossa de: “la victime [...] demeure suffisamment étrangère et différente pour que sa mort ne risque pas d’entraîner la communauté dans un cycle de vengeance” (Ibid., p. 414).

³¹ No que diz respeito à vingança, o historiador Viveiros de Castro propõe uma leitura bastante aceita. Segundo ele, a verdadeira vingança não ocorre contra o inimigo, mas contra o próprio grupo e o sistema de alianças em vigor que faz com que o cunhado contraia uma dívida com a família da mulher. Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. cit.

demonstra Mary Douglas, de “condenar qualquer objeto ou ideia que possa confundir ou contradizer as nossas preciosas classificações”³². Partindo dessa afirmação, Isabelle Combès, conclui: “Fazer do canibal um monstro; admitir nele uma pitada de humanidade seria reconhecer que ninguém está ao obrigo da mácula”³³.

As cartas dos jesuítas refletem, enfim, a falta de sentido da antropofagia para os inacianos. Assim, o otimista Nóbrega de 1549 torna-se cético à medida que o tempo passa: a sujeição passa a ser o único meio viável para converter os autóctones. A retórica jesuítica acompanha a mudança de percepção do índio. A antropofagia, aos olhos de Nóbrega em 1558, não tem nada de um ritual religioso, pelo contrário: parece estar ligada a uma estranha preferência alimentar, mesmo que para classificá-la assim seja preciso deixar de lado o fato que muitas vezes os antropófagos vomitam a carne humana ingerida:

Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentis morto e comido grande números grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e fazendas. E trabalhando os cristãos por dissimular essas cousas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal. Mas são estes tão carneiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores com afagos e bom tratamento³⁴.

Para poder delimitar o problema e assim afastar a antropofagia de si, são várias as referências ao inferno. Uma carta do padre João de Azpilcueta Navarro constitui um bom exemplo:

Uma vez, por esses dias, foram à guerra muitos das terras de que falo, e muitos foram mortos pelos inimigos, donde, para se vingarem, outra vez lá voltaram e mortos muitos dos contrários, trouxeram grande abundância de carne humana, e indo eu visitar uma aldeia, vi que daquela carne cozinhavam em um grande caldeirão, e ao tempo que cheguei, atiravam fora uma porção de braços, pés e cabeça de gente, que era cousa medonha de ver-se, e seis ou sete mulheres, que com trabalho se teriam de pé, dançavam ao redor, espevitando o fogo, que pareciam demônios no Inferno³⁵.

³² DOUGLAS, Mary. *La Souillure*. Paris: La Découverte-Poche, 2001, p. 55.

³³ “Faire du cannibale un monstre ; admettre en lui une un zeste d’humanité serait reconnaître que nul n’est à l’abri de souillure”, COMBÈS, Isabelle. Op. cit., p. 39.

³⁴ NÓBREGA, Manuel da. Carta de 8 de maio de 1558. In: LEITE, Serafim (Org.). *Monumenta Brasiliae, (1553-1558)*. Roma: Monumenta Historica Societatis IESU, 1956. 2v.

³⁵ NAVARRO, João Azpilcueta. Carta de 28/03/1550. In: _____. *Cartas avulsas: 1550-1568*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. p. 51-52.

De fato, a referência às mulheres que preparam a refeição canibal parece substituir, nesse novo contexto, a figura da bruxa europeia.

Podemos nos perguntar o que a antropofagia tupinambá nos ensina, afinal de contas, sobre as relações entre a violência e o sagrado no homem. Além da contribuição de René Girard, que demonstra a unidade de todos os ritos sacrificatórios pela existência de uma vítima emissária, estimamos que o exercício de mudança de perspectiva – dos jesuítas para a teoria girardiana – é bastante esclarecedora sobre a questão. Retomando o olhar chocado dos missionários após a leitura mimética da antropofagia como um ritual de sacralização da violência, constatamos que é impossível para o homem ver o Outro além de seus próprios monstros e, sobretudo, além de seus próprios ritos. Assim, os jesuítas são incapazes de enxergar a antropofagia, um tabu estruturante da sociedade, como um ato religioso. Do mesmo modo, face a tribos estrangeiras antropófagas, os índios não reconhecem no Outro os seus próprios ritos e qualificam o inimigo de “carniceiro”. O canibal é sempre o Outro. Não simplesmente o Outro que vemos diante de nós, mas principalmente a representação que fazemos dele. Como afirma Bóris Cyrulnik, “a noção de violência difere de maneira surpreendente de acordo com o ponto de vista”³⁶. Desse modo, seria preciso nos conformar com a ideia de que, para a vítima de um sacrifício tupinambá, sua morte ritual é boa. Sua coragem tendo sido provada, não poderia receber melhor túmulo que o estômago do inimigo.

³⁶ Tradução nossa de “La notion de violence diffère étonnamment selon le point de vue” (CYRLULNIK, Boris. *Les Nourritures affectives*. Paris: Odile Jacob, p. 130).