



Canibalismo, uma questão de gosto: representações antropofágicas nas cartas e tratados sobre os índios brasileiros no século XVI

Cannibalism: a Matter of Taste: Anthropophagical Representations in the Letters and Treatises on Brazilian Natives in the 16th Century

Fabiano Lemos

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro / Brasil
fabianolemos@gmail.com

Ulysses Pinheiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro / Brasil
ulyssespinheiro@gmail.com

Resumo: Reconstituindo o campo semântico da antropofagia, tal como ele emerge na correspondência e nos tratados dos europeus sobre os índios produzidos no século XVI, seria possível se perguntar sobre as consequências de se adotar um outro eixo de interpretação, não mais apenas simbólico – como fizeram, frequentemente, antropólogos e poetas – mas também *narrativo*. Dito de outro modo, este artigo tenta explorar um campo não tão frequentemente visitado pelos historiadores e críticos literários e procura mostrar que os aspectos ingestivos, mastigativos e digestivos, envolvidos na narração mesma sobre o canibalismo indígena, funcionam segundo uma lógica própria e revelam uma economia da relação identidade-alteridade ainda não debatida suficientemente.

Palavras-chave: antropofagia; digestão; narratividade; índios; epistolografia.

Abstract: By reconstructing the Anthropophagic semantic field as it emerged in the European correspondence and treatises on Brazilian indigenous populations in the 16th century it would be possible to question the consequences of adopting another axis of interpretation, no longer merely symbolical – as anthropologists and poets often did – but also a *narrative* one. In other words, this paper intends to explore a field not often

approached by historians and literary critics and tries to discuss the digestive, chewed and ingestive issues, which are present in the narration of indigenous cannibalism. Such issues follow a specific logic, revealing gaps in the discussion of the identity-alterity relationship.

Keywords: anthropophagy; digestion; narrativity; Brazilian indigenous people; epistolography.

Embora, desde Sérgio Buarque de Holanda, toda uma historiografia tenha se produzido a partir do problema da projeção político-teológica do tema do paraíso sobre a imagem do índio na construção do Brasil, em nenhum sentido se poderia afirmar que o paraíso dos despidos se constituiu sem o contraste com seus avessos. Há toda uma vasta literatura dedicada a discutir as representações demoníacas das novas terras – hoje indexada pelo clássico estudo de Laura de Mello e Souza, de 1986, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Dos animais monstruosos e venenosos aos ventos insalubres e nativos contaminados de pecados mortais (cf. SOUZA, 1986, p. 21-85), os signos da malignidade terão de esperar, contudo, o apogeu da Inquisição na colônia no século XVIII para que deixem de ser manifestações insistentes, mas contornáveis de malignidade e passem a representar a paisagem de um projeto de extensão de soberania fracassado, uma doença muito provavelmente incurável.¹ Na euforia das invenções epistemológicas da alteridade do século XVI, o diabo, em geral, é a presença incontestada que põe em movimento a própria economia da empreitada cristã: sem ele, Deus corre o risco de desaparecer (cf. SOUZA, 1986, p. 29).

Mas se a nudez nativa assegurava a visão do paraíso, de todas as persistentes insinuações de Satanás nos assuntos do Reino, nenhuma colocou mais ampla e frequentemente em risco a lógica da conversão e da apropriação nos primeiros 100 ou 200 anos da presença portuguesa

¹ Complementarmente, seria preciso dizer que a oposição entre o Brasil edênico e a África infernal, embora notavelmente predominante, não impediu que existissem algumas relativas exceções. Ocasionalmente, o continente africano é traduzido com certa benevolência, como quando João de Barros, em 1552, ao descrever a Etiópia, afirma, a seu respeito, que “bem lhe podemos chamar paraíso de naturaes delicias” –, mas somente sob a condição de uma referência à “natureza sem humano artificio”, ou seja, não quanto aos nativos (BARROS, 1945, p. 127).

no Brasil que o inconveniente hábito brasileiro da antropofagia. Ele é o principal motivo – embora não o único, certamente o mais detidamente apontado – pelo qual, 10 anos depois de sua chegada à Bahia, Manuel da Nóbrega, quase se entregava ao desânimo. “Vejo o mau caminho que esta terra leva, cada vez vai merecendo a N. Senhor grandes castigos, e castigada por seus peccados espera outros mayores castigos, porque cada vez se faz mais yncorrigivel e lança mayores rayzes em sua obstinação”, confessa em carta de 5 de julho de 1559 ao ex-governador do Brasil Tomé de Souza. Resta-lhe apenas esse amargo lamento: “ó quantos calices de amargura e de angustia bibia minha alma sempre!” (LEITE, 1958, p. 71-72).

O fascínio visual do excesso, da nudez e do paraíso redescoberto sustentam muitas estratégias textuais nas crônicas da América portuguesa. Sabemos, pelos textos que chegaram até nós, quão vasta é a fenomenologia da visão encantada, absorvida pela novidade das formas e pelo frescor da reminiscência reavivada do Éden: é o gozo da visão do Outro que dá lugar àquilo que Jean de Léry, de passagem, chamava, em 1578, de *le plaisir à voir*, (“o prazer de ver”) (LÉRY, 1894, t. II, p. 40). Foi esse o êxtase experimentado, também, pelo navegador português Pero Lopes de Souza, quando, entre 1530 e 1532, veio sondar as potencialidades dessa terra descoberta há décadas, mas então em estado de relativo abandono: “A terra he mas fermosa e aprasivel que eu já cuidei de ver: nam havia homem que se fartasse d’olhar os campos e a fermesura deles” (SOUZA, 1867, p. 47). Com o canibalismo, a visão encontra aqui seu complemento invertido: diante do horror do canibalismo, como não desviar os olhos? Apesar de tudo, as minúcias das inúmeras descrições dessa cena aterrorizante parecem mostrar que o olho europeu se manteve firme e aberto. Para isso, a tarefa de dar a ver o insuportável, o inumano, precisou se construir por meio de técnicas específicas de narração, com as quais certos elementos foram apagados do horizonte antropofágico, promovendo uma visão das trevas que emerge como reversão, quase ponto a ponto, da liturgia do cristianismo renascentista. Mas como, então, falar do inferno?

Insistiu-se, desde o século XVI, no aspecto ritualístico do canibalismo. A princípio, os detalhes descritivos surgiam balizados pelos pudores teológicos próprios de uma religião que podia admitir os mais assombrosos abismos, desde que resguardados nas câmaras de suas boas consciências. Foi isso o que fez com que também Léry, apesar de todo seu fascínio, admitisse que a atitude dos selvagens proviesse “naturalmente

do diabo” (LÉRY, 1894, t. II, 30) – e, nessa avaliação, ele é apenas um exemplo entre muitos. Embutido nessa construção barroca da narrativa, um complexo sistema de códigos discursivos procurou estabelecer os parâmetros através dos quais a questão do desejo antropofágico poderia ser *exibida* sem o risco de qualquer concessão a Satanás. Uma tarefa difícil, que precisava articular a alteridade (em sua excepcionalidade mesma, fundamentalmente não cristã) aos signos da cultura religiosa da Europa do Renascimento, e que só foi deixada de lado quando a economia semiótica do século das Luzes pretendeu conduzir toda diferença à vertigem do mesmo, quando o diabo havia sido empurrado para o domínio da literatura e do escaninho místico da teologia. Somente com isso, já em meados do século XVIII, a relação canibal entre o indivíduo e o mundo recebeu uma explicação capaz de projetar sobre ele as contrições previsíveis de seu ambiente cultural e natural, inocentando-o de qualquer vestígio de um apetite voluntário e irrecuperável. Os que pensavam que os índios eram devoradores de homens por necessidade de controle populacional ou, na pior das hipóteses, pela ilusão da superstição, acabavam esvaziando o canibalismo, enquanto signo alimentar, de qualquer sentido positivo: desde essa posição, “arrisca-se a se perder o que constitui o caráter específico da ingestão de carne humana” (LESTRINGANT, 1994, p. 34). O iluminismo europeu estende-se às preocupações da antropologia contemporânea enquanto ciência através da deliberada miopia epistemológica, que se aprofundou apagando a carne humana em seus sabores, cheiros e vermelhos, e transformando-a em elemento transparente – uma lente para ver as *estruturas* da sociedade indígena.

Desenvolvendo o diagnóstico de Lestringant, acreditamos ser importante reconduzirmos o movimento de construção do canibal, esse outro tipo de *cobrimento* da alteridade, à sua constituição diagramática, ou seja, a esse horizonte de tensionamento em que não se nega a centralidade dos paradigmas semânticos do ritual ou da vingança, mas se mede seus impasses a partir da excentricidade do problema digestivo. O que encontramos nos relatos sobre canibalismo dos dois primeiros séculos da presença europeia no Brasil é, em geral, um filtro narrativo que, no entanto, não consegue reduzir totalmente seu objeto ao âmbito ritualístico, deixando passar, por outras vias, elementos que lhe são estranhos. Nesse sentido, ele está em ruptura em relação ao Iluminismo. Parece-nos importante que o devorador de carne humana nos séculos XVI e XVII, esse signo da alteridade infernal brasileira, resulte das

modulações de um espaço formado, tanto pelos códigos etnográficos quanto pela semiologia alimentícia, *todos derivados da projeção do olhar europeu*. No nível discursivo, pode-se formular uma série de questões político-nutritivas que se referem à antropofagia indígena – mas, mais amplamente, ao que ela revela sobre a ligação epistemológica entre a boca, o estômago e o coração dos selvagens.

Comer carne humana, nesse diagrama, é um gesto que instaura um duplo sistema de sínteses: o campo de tradutibilidade do apetite em *ethos* e o outro, infinitamente mais obscuro e arriscado, em que todos os objetos parecem, uma vez suspensa uma interdição tão fundamental, dissolvidos no campo da *deglutibilidade*. Conhecemos os esforços dos primeiros cronistas do Brasil para inscreverem o gesto antropofágico dos selvagens no contexto renascentista de uma ética da virtude. Mas é Antonio Pigafetta, que participou da expedição de Fernão de Magalhães ao redor do mundo entre 1519 e 1522, quem apresenta em seu relato, publicado em 1525, um exemplo típico dessa ambiguidade descritiva. De um lado, ele busca um princípio explicativo sintético para um gosto tão singular, e, por outro, se esforça em mapear a prática alimentar à qual ele dá lugar. Trata-se de uma passagem sobre as gentes do Brasil – país que o léxico italiano de Pigafetta denomina “Verzin”:

São constituídos, homens e mulheres, como nós. Comem carne humana de seus inimigos, não por ser boa, mas por um certo costume [una certa uzansa]. Esse costume de um em relação ao outro, teve princípio com uma velha, que tinha somente um filho, que foi morto por seus inimigos, pelo que, passados alguns dias, os seus capturaram um do grupo que havia matado seu filho e o conduziram até onde estava essa velha. Ela, vendo e recordando seu filho, como cadela raivosa [cagnia rabiata] pula sobre ele e morde-lhe em um dos ombros. Esse homem, logo fugiu para os seus e disse como quiseram comê-lo, mostrando a marca do ombro. Quando esses capturaram aqueles, comeram-nos, e aqueles, esses, é por isso que sobreveio esse costume. Não se comem logo, mas cada um corta um pedaço e o carrega até a casa, metendo-lhe no fogo [para defumar]; depois, todo dia corta um pedacinho, comendo-o queimado com outras coisas, em memória de seus inimigos (PIGAFETTA, 1894, p. 55).

O que em Pigafetta representa uma explicação colateral – quase apenas uma² passagem curiosa da memorabilia indígena – ganha nas narrativas de André Thevet, Jean de Léry e Hans Staden a função de imperativo ético do mundo inabordável dos selvagens. O primeiro, já em seu *Singularidades da França Antártica* (1557), dedica um capítulo inteiro ao caráter vingativo dos indígenas do Brasil (THEVET, 2011, p. 218-221), e em muitas outras passagens explica sua antropofagia por esse princípio. A mesma ideia repercutirá em Léry, Staden e, da epistolografia dos jesuítas em diante, se tornará o critério predominante na avaliação do comportamento dos nativos a respeito desse gesto alimentar. Sem pretendermos identificar totalmente esse princípio a um gesto de mera repetição, em parte, talvez seja possível abordar essa transformação levando-se em conta a disponibilidade de uma certa mitologia da antropofagia por vingança, dispersa por toda a cultura da Antiguidade, e fundamental, por exemplo, em torno da personagem de Tiestes, sobretudo a partir de Sêneca – que o Renascimento, fascinado pelas imagens nas quais podia enxergar seus próprios demônios, redescobriu entusiasmadamente. Seja como for, a afirmação com que Staden abre o curto vigésimo quinto capítulo do segundo livro de sua *Wahrhaftige Historia*, constitui a descrição ética padrão acerca do canibalismo americano: “Eles não comem seus inimigos porque têm fome, mas por ódio e grande inimizade” (STADEN, 1982, p. 247).³

É particularmente notável que tal paradigma ético, apesar das diferentes consequências que dele são extraídas, é solicitado tanto por

² “Sono disposti homini et femine come noi. mangiano carne humana de li sui nemici, non per bornia, ma per uma certa uzansa. questa uzansa, lo uno con l’altro, fu principio una vequia la qualle haveva solamente uno figliolo, che fu amazato da li suoi nemici, per il que, passati alcuni giorni, li sui pigliarono uno de la compagnia, che haveva morto suo figliolo, et lo condusero dove stava questa vequia. eia, vedendo et ricordandose del suo figliolo, comò cagnia rabiata li corse adosso et lo mordete in una spala, costui de li a pocho fugì ne li soi et disse comò lo volsero mangiare, mostrandoli el segniallo de la spala, quando questi pigliarono poi de quelli, li mangiorono, et quelli de questi, sì che per questo hè venuta tal uzansa. non se mangiano subito, ma ogni uno taglia uno pezo et lo porta in casa metendolo al fumo; poi ogni .8. iorni taglia uno pezeto, mangiandolo brutolado con le altre cose per memoria degli sui nemici”. Todas as traduções são de responsabilidade dos autores.

³ “Sie essen ihre Feinde nicht, weil sie Hunger haben, sondern aus Haß und großer Feindseligkeit”.

cronistas católicos, como o capuchinho Thevet e pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, quanto pelos protestantes, como Staden, Ulrich Schmidel e o calvinista Léry. Numa época em que a disputa entre as confissões religiosas colocava em questão a participação da vontade individual na salvação das almas, não é surpreendente que o mais bestial de todos os atos, que assombrava justamente o limiar antropológico-teológico, tivesse de ser investido pela grade de inteligibilidade da relação amor-ódio, fraternidade-inimizade. Tal distinção transportava para o Novo Mundo, também, o problema da tensão entre a universalidade do cristianismo e o partidarismo instaurado pelas guerras de religião do período. Nesse sentido, as questões relacionadas ao campo semântico da ingestão-digestão são relegadas ao segundo plano, ou antes, passam a funcionar, no limite, como horizonte de desidentificação teológica. Dito de outra forma, todas as vezes em que o problema digestivo aparece nas narrativas quinhentistas sobre o canibalismo, ele torna o índio opaco, enquanto, por outro lado, a tendência volitiva dos selvagens, uma vez que é identificada como assassina, e multiplicada pelos requintes protocolares dos rituais que antecedem a deglutição do prisioneiro, torna o americano localizável no interior da topologia cristã. É claro que, uma vez promovida a circunscrição, resta sempre a pergunta sobre a relação entre essa vontade bárbara e os desígnios de Deus: se a atitude de Staden não se move na direção da conversão é porque, no polo oposto ao dos jesuítas, sua compreensão da vontade tupinambá permanece indexada pela doutrina luterana, que havia recusado qualquer salvação que não fosse pela graça imponderável de Deus. O projeto da Companhia de Jesus, ao contrário, fazia da tenacidade demoníaca da antropofagia a prova que o bom cristianismo tinha por obrigação ultrapassar, reconduzindo a vontade do índio, através de uma intermitente pedagogia soteriológica, às mãos do Criador. Em um caso, como no outro, é preciso dar a ver o lugar de Satanás, seja para afastar-se dele ou para domesticá-lo, e, para isso, é necessário que o apetite seja sempre apenas um sinal dessa presença maligna e não algo que comportaria uma lógica própria. É segundo a mesma lógica que o canibalismo de honra, tal como projetado por Montaigne sobre a fome selvagem, eliminará qualquer traço de determinação gástrica e será erguido à categoria de princípio moral – o que, conseqüentemente, o autoriza como critério de avaliação comum entre americanos e europeus, como se sabe, para a desvantagem retórica desses últimos (cf. LESTRINGANT, 2005, p. 38-39).

Há, contudo, um lado menos imediatamente visual na antropofagia que se desenvolve por sob e à margem da economia da vingança. Isso porque, apesar da ritualística, e, ao mesmo tempo, vinculada a ela, a ética alimentar do canibal parece surgir, desde muito cedo, fundamentalmente ligada a uma certa voracidade, e acompanhada de uma disposição singular para considerar virtualmente qualquer coisa como comida. Se a pantofagia indígena é explicada a partir do ódio e do sentimento de vingança radical que os índios carregam consigo, isso significa, ao mesmo tempo, a efetivação de um cenário nutricional absolutamente assombroso.

Precisamente nesse ponto encontramos o desenho de uma oposição. Da captura do inimigo ao despedaçamento final de seu crânio, o teatro da vingança tupi se desdobrava como uma série de cenas inteiramente estruturadas a partir de um princípio; a refeição que a ele se segue carrega todos os signos da indistinção, da confusão e da promiscuidade – próprios das orgias e dos sabás das feiticeiras do velho continente.⁴ O mistério do canibalismo reside também no espaço cinza que ocupa, entre o brilho do ritual e a opacidade de um comer desorganizado. Aliás, em se tratando da maneira de comer dos gentios, há, aqui, quase unanimidade: “não são mais civilizados em seu comer que em outras coisas” (THEVET, 2011, p. 171).⁵ É verdade que se poderia reconhecer, de modo até bastante enfático, contra essa afirmação, alguns modelos gerais para a partilha do comestível e do interdito e da circulação dos alimentos, sobre os quais a antropologia tem tratado não apenas em detalhe, mas, sistematicamente, ao menos desde as *Mitológicas*, de Lévi-Strauss.⁶ O próprio Thevet, que é, entre os autores do XVI, quem mais se ocupa de tais regras e interdições, na passagem imediatamente posterior à caracterização da nutrição indígena como incivilizada, informa que os nativos do Brasil evitam comer as carnes de animais que

⁴ O jesuíta João de Azpicuelta, em carta de 28 de março de 1550 aos irmãos da Companhia em Coimbra, nota, horrorizado, em uma das aldeias que visita, “uma panela a manera de tinaja, en la qual tenían carne humana cociendo, y al tiempo que yo llegué echaban braços, pies y cabeças de honbres, que era cosa spantosa de ver. Vi seis o siete viejas que apenas se podían tener en pie dançando por el rededor da panella y atizando la oguera, que parecían demónios en el infierno” (LEITE, 1954, p. 183). Sobre canibalismo e bruxaria na Europa seiscentista, cf. ZIKA, 2003, p. 375-410.

⁵ “ne sont pas plus civil em leur manger qu’em autres choses”.

⁶ Especialmente os volumes I e III, respectivamente, *O cru e o cozido* (1964) e *A origem dos modos à mesa* (1968).

andam ou voam lentamente, por medo de que se tornem eles mesmos lentos e não consigam, assim, escapar de seus inimigos. Não ingerem, além disso, diz, carnes salgadas, pois o sal abreviaria a vida (THEVET, 2011, p. 171). Mas quanto à ortopedia de suas refeições, comem, enfim, deitados ou sentados e têm a “honestidade” de servir a todos igualmente (THEVET, 2011, p. 174). Jean de Léry, por sua vez, se assombra mais com a desordem de suas bebedeiras (que superam as de todos os países da Europa, segundo ele, e que é descrita por muitos dos cronistas segundo o mesmo tom)⁷ do que com sua alimentação, mas, ainda assim, fornece uma lista de distinções nesse sentido: somente as mulheres produzem a farinha e o cauim, alguns lavam as mãos e bocas, observam certa ordem no cozimento das raízes. Aqui, Cardim afirma exatamente o contrário, notando, contudo, o hábito indígena de não beberem enquanto comem. (LÉRY, 1894, t. I, p. 141-156; CARDIM, 2009, p.177-178). O elenco de regras alimentares poderia continuar ainda longamente, e podemos encontrar as mais variadas observações sobre os protocolos de preparo e ingestão em Soares de Souza, Gandavo, nos jesuítas e, em geral, na maioria das cartas e crônicas do mesmo período. O que, contudo, chama a atenção, é o fato de que, diferentemente do *ritual* antropofágico, que antecede a refeição propriamente dita, as regras não formam um sistema homogêneo de signos capaz de se estender de um livro a outro. Além disso, é importante notar que, muito frequentemente, a admissão desses protocolos os caracteriza como insuficientes, quase como rudimentos de uma civilidade inatingível – senão, no caso dos jesuítas, através de sua conversão –, e isso se reflete na constatação de que a maior parte dos cronistas, mesmo considerando esses rudimentos, não se furtou de

⁷ João Azevedo Fernandes trabalhou extensivamente o tema do consumo de bebidas etílicas e das questões culturais relacionadas a ele no Brasil durante os dois primeiros séculos de presença europeia aqui. Segundo seu trabalho, o sucesso que alcançou a luta europeia contra a embriaguez indígena ao longo do século XVII, a partir da atividade missionária dos jesuítas e capuchinhos no Nordeste brasileiro (cf. FERNANDES, 2011, p.196-206), não é capaz de esconder os signos de uma diferença entre os regimes etílicos (e identitários) do Velho e do Novo Mundo. Assim, ao menos no que se refere a esse período, seria necessário insistir na distinção irreconciliável entre o embriagado português e o americano: “Mesmo quando se percebia, em função do contato com os europeus, a formação de ‘protoelites’ entre os relativamente igualitários índios no Brasil, o vinho de uvas, o vinho de uvas, assim como outros bens de origem europeia, mostrava-se inadequado como veículo de identificação social” (FERNANDES, 2011, p. 149).

qualificar a prática alimentar como desordenada, ou, pelo menos, antípoda da ordem das mesas europeias. E, mesmo especificamente em relação aos elementos antropofágicos que, homogeneamente codificados, se repetem nos testemunhos dos europeus – a preferência das mulheres e crianças pelas vísceras (THEVET, 2011, p. 216; STADEN, 1982, p. 254; LÉRY, 1894, t. II, p. 48; CARDIM, 2009, p. 197), por exemplo –, parece-nos ser possível afirmar que eles estão longe de formar uma *dietética positiva* no sentido que a medicina clássica pensou.

Seria útil, portanto, comparar a representação profundamente padronizada das refeições dos monarcas na Europa dos séculos XVI e XVII com as cenas alimentares dos canibais americanos produzidas pelos viajantes e colonizadores de então. Evidentemente, a glória barroca do banquete monárquico, com seus enfeites histriônicos e pantomimas, não pode ser reduzida a uma economia digestiva, e, sob esse aspecto, ela está muito próxima do macabro minueto que antecede a morte do inimigo das tribos indígenas. Contudo, é importante assinalar que a lógica alimentar atravessa, no caso europeu, todo o campo do ritual, sublinhando e legitimando a ordem que lhe é própria – algo que, no modo como os cronistas quinhentistas narram o repasto antropofágico, não aparece. O que salta aos olhos da sociedade renascentista diante das refeições reais, para além de seus vertiginosos ataviamentos, é a constituição de um *ethos* político específico, que logo se confunde com a ideia mesma de *civilização*: aquele formado pela *publicidade*, pela *regularidade* e pela *capacidade distintiva* da mastigação cristã.

Jean-Marc Albert chamou a atenção para essa transformação da cultura alimentar no período da colonização do Novo Mundo. Na França, é Luís XIV quem reconfigura de modo definitivo o espaço político do comer. O que era íntimo torna-se universal pela sua exibição, e é nesse sentido que o rei toma suas refeições, frequentemente sozinho, mas, paradoxalmente, diante de uma plateia: “Desde o século XVI, com efeito, ele deixa-se ver tomando habitualmente sua refeição sem nenhum convidado. Essa ‘representação’ constitui o momento mais importante do ritual cotidiano da monarquia capetíngia” (ALBERT, 2011, p. 114). Público, o gesto da deglutição se deixa recobrir pelo aspecto ideal regulador da norma alimentar: como um quadro pendurado na parede, ele ilustra um comportamento que, é claro, dificilmente se repete tal e qual na vida da população em geral, preocupada, antes, com a escassez atávica de nutrientes – mas lhe serve de medida. Além disso, o estabelecimento da

refeição do rei como norma passa, igualmente, pela sua *previsibilidade*: “o tempo passado é disciplinado segundo a ordem clássica da época: passa-se dos serviços mais ou menos aproximados, com durações aleatórias, para uma distribuição precisa das iguarias, que se fixa em um rito imutável e repetitivo” (ALBERT, 2011, p. 116). Por fim, a essa dimensão temporal, acrescenta-se uma outra, mais imediatamente ontológica, que se refere ao esforço de esquadriñar o campo dos alimentos segundo o quadro da refeição, erguendo a comida à categoria dos signos da cultura. Com isso, cada fruta, cada tipo de carne, cada porção de verdura encontra seu lugar em uma tipologia milimetricamente estabelecida:

Esse desejo de organizar os serviços é visível até mesmo na separação mais clara entre pratos salgados e pratos doces. Verificamos a importância da desqualificação dos sabores agrídoces, que se tornaram vulgares, ainda que o pato com laranja, a carne de caça com ameixas ou ainda as tortas de carneiro com açúcar de Pézenas tenham escapado dessa condenação por princípio. A separação dos sabores está mais ligada à tentativa de separar claramente os sabores entre si do que a uma busca pelo gosto natural, e leva ao oferecimento do doce no final da refeição, segundo um processo lento, mas irreversível (ALBERT, 2011, p. 117).

À mesa dos Avis, Capeto, Valois e Bourbon opunha-se a cozinha antropofágica, na qual o cozinheiro acumulava os nomes de seus alimentos, tornando-se sempre um outro, que comendo, se devora – devora seu nome. As representações das cenas alimentares dos índios são, assim, na grande maioria das vezes, associadas a um quadro desestruturado e desidentificador. Soares de Souza é preciso sobre esse ponto: os tupinambás não obedecem a nenhuma hierarquia social em suas refeições; escravos e criados misturam-se, de cócoras, aos seus chefes “sem lhe terem nenhum respeito” (SOUZA, 2010, p. 300). O horror das danças infinitas, inflamadas pelas bebedeiras, torna ainda mais aguda a situação anárquica, algo que se denuncia em quase todos os capítulos do relato de Staden posteriores à sua captura. Mas não seria exagero dizer que o modelo geral dessa desordem é expresso de maneira sintética quando Fernão Cardim se ocupa, quanto aos nativos, “do modo que têm em seus comer e beber”:

este gentio come em todo o tempo, de noite e de dia, e a cada hora e momento, e como tem que comer não o guardam muito tempo, mas logo comem tudo o que têm e repartem com seus amigos, de modo que de um peixe que tenham repartem com todos e têm por grande honra e primor serem liberais, e por isso cobram muita fama e honra [...]. Não tem dia [reservado] em que comam carne e peixe; comem todo gênero de carnes, ainda que de animais imundos, como cobras, sapos, ratos e outros bichos semelhantes, e também comem todo gênero de frutas, tirando algumas peçonhentas, e sua sustentação é ordinariamente do que dá a terra sem a cultivarem [...]. Antes de comer nem depois dão graças a Deus, nem lavam as mãos antes de comer, e depois de comer as limpam aos cabelos, corpo e paus; não tem toalhas, nem mesa, comem assentados ou deitados nas redes (CARDIM, 2009, p. 177-178).

Um a um, todos os signos da mesa civilizada são desfeitos na passagem de Cardim, que repercute nas de muitos autores. Em primeiro lugar, o *público* é substituído *comum*. Espanta a Soares de Souza que o principal da tribo, responsável pela partilha dos alimentos não ocupe uma posição privilegiada: “muitas vezes fica ele sem nada” (SOUZA, 2010, p. 300). É verdade que, em algumas importantes ocasiões, esse sentido do comum serviu de elemento conceitual em discursos que se dirigiam criticamente à identidade civilizatória e seus mecanismos perversos de dominação, como em Montaigne e Las Casas. Mas essa crítica esbarrava em um problema fundamental desse sentido: ele não permitia – ao menos no interior das narrativas coloniais – a correta problematização do *pertencimento*, base da constituição de uma comunidade sob a ótica do Reino, o de Deus e o do monarca.

Em segundo lugar, percebe-se o incômodo dos colonizadores, exploradores e viajantes com a falta de uma agenda: os índios não têm dia ou hora para comer, o que essencialmente os coloca fora do ano litúrgico cristão, em que se preserva, tradicionalmente, as dietas de dias sem carne e os jejuns segundo uma rítmica teológico-digestiva muito precisa. Uma parte importante da estratégia narrativa de Hans Staden – assim como da de Cabeza de Vaca na América do Norte, cuja permanência no Novo Mundo é 10 vezes mais longa – está em sublinhar o *suspense*: a série de desventuras que resulta da expectativa de ser devorado, que se estende até sua supressão pelo resgate dos franceses, faz lembrar algo das histórias cavalheirescas em moda à época, mas é

justamente a falta de parâmetro temporal, reverberada pela arbitrariedade do estabelecimento do dia do festim antropofágico, que leva essas narrativas a um lugar ainda não alcançado na literatura europeia até o século XVI. Assim, se Jean de Léry faz convergir, em certas passagens de seu livro, o canibalismo selvagem à Eucaristia, tal como concebida pelos católicos – lembremos que se trata de um autor calvinista –, certamente não é para assinalar qualquer normatividade do tempo, mas, antes, para acusar os papistas de, acreditando na transubstanciação material do corpo de Cristo na Santa Ceia, se comportarem como o pior dos antropófagos (cf. LESTRINGANT, 1994, p. 128-130; DÜNNE, 2009, p. 268-269). Mas é aos jesuítas que o apetite crônico dos nativos pode parecer particularmente problemático, já que, para eles, todo erotismo do comedimento está ligado à meticulosa administração do tempo, incluindo o exercício da fome e do prolongamento da espera pela refeição como critério distintivo dentro da ordem. A famosa prescrição de obediência dos inacianos, que implementava o ideal ascético do *perinde ac cadáver* (“semelhante a um cadáver”) inclui, evidentemente, uma profunda normatização da ingestão. É sobre esse ponto que se debruçam os últimos exercícios da terceira semana dos *Exercícios espirituais* de Inácio. Como em todas as obras jesuítas fundadoras, o domínio de si, condição da contemplação do Cristo, demanda um profundo esforço de administração do corpo: “sobretudo, cuide para que seu ânimo não esteja totalmente voltado para o que come, nem, ao comer, vá apressado pelo apetite, mas seja senhor de si, tanto na maneira de comer, quanto na quantidade que come (IGNACIO DE LOYOLA, 1977, p. 254).⁸

À polarização entre o público e o comum, entre a pauperização ritualizada do ano litúrgico cristão e o tempo autônomo do apetite, soma-se, enfim, aquela que opõe o cultivo das distinções ontológicas da mesa barroca e a indistinção fundamental, plena ou limítrofe, do canibal – que, nesse sentido, é, antes de tudo, um *cacófago* e um *pantófago*. A cadeia alimentar das cortes e dos claustros europeus, com suas propriedades nutricionais e suas identificações político-teológicas bem codificadas, exigia a elaboração de um campo semântico que só no século XVIII foi formalizado conceitualmente: o do *gosto*. Sob esse aspecto, o que

⁸ “sobre todo se guarde que no esté todo su ánimo intento en lo que come, ni en el comer vaya apresurado por el apetito; sino que sea señor de sí, así en la manera del comer como en la cantidad que come”.

horroriza mesmo os exploradores, acostumados, em alguma medida às restrições alimentares das imprevisíveis viagens marítimas, é a radicalidade do estômago selvagem. Os reveses do oceano haviam feito Hans Staden e seus companheiros roerem peles de bode de tanta fome (STADEN, 1982, p. 79) – e casos de canibalismo entre os naufragos são conhecidos (cf. BRITO, 1998, p. 285) –, mas a retórica dos cronistas se enfeita de espanto diante da indiferença com que os índios parecem levar tudo à boca.

De fato, o próprio termo *canibal* está associado a esse espanto, desde sua origem, com Cristóvão Colombo. Essa ética da indistinção alimentar, com todos os perigos que ela representa, está presente mesmo no momento em que Colombo inventa a palavra. Ouvindo os arauaque de Cuba se referirem aos *caniba* ou *canima*, designando uma população distante que possuía focinho de cão e comia carne humana, Colombo acreditou estar ouvindo a história dos cinocéfalos de Plínio, Agostinho e Isidoro de Sevilha, sobre essas criaturas que, nos confins do mundo, desde a Antiguidade, eram representadas com as mesmas características (cf. LESTRINGANT, 1994, p. 43-51). Erro de tradução ou investimento semântico, a associação é aqui reveladora: híbrido monstruosos, o canibal compartilha com o cão o desrespeito pelas normas alimentares – e, por extensão, a todas as normas. Com isso, o apetite canibal, filologicamente, é *canino* e *cínico* ao mesmo tempo. Seria preciso lembrar a presença, pelo menos até o século XVIII, dos cães nas refeições da corte, que lhes jogava todo tipo de resto de comida, abrindo, no interior mesmo da cena identificatória da alimentação europeia, uma oposição persistente com que ela se dirigia aos índios (COELHO, 2014, p. 107-108).

É Nóbrega quem explicita essa ligação entre o ódio e a cacofagia em uma carta de 1549: “comem piolhos e pulhas e toda imundície somente para se vingarem do mal que lhes fizeram”⁹ mas, logo em seguida, uma sintomática intromissão do latim eclesiástico atesta como essa explicação pode reverter a situação do nativo, autorizando a catequese jesuíta – e, infantilizando as diabruras dos nativos, legitima a pedagogia colonial como um todo: “como gente que ainda não aprendeu non rreddendum [sic] malum pro malo [não pagar o mal com o mal]”

⁹ “comen piojos y pulgas y toda ymundicia solamente por se vengar del mal que les hizieron”.

(LEITE, 1954, p. 137).¹⁰ Hans Staden confirma a explicação que recorre ao par amigo/ inimigo ao perguntar a uma índia porque ela comia os piolhos que catava (STADEN, 1982, p. 236),¹¹ mas não deixa de apontar que os hábitos alimentares dos selvagens eram heterodoxos para além dessa explicação: no tempo em que esteve com eles, espanta-se de ter de comer “lagartos, ratos selvagens e outros animais estranhos” que lhe serviram de “incomum alimento [ungewöhnliche Nahrung]” (STADEN, 1982, p. 96). Sintetizando esse aspecto político-nutritivo do canibalismo americano, pode-se dizer que ele se define menos como uma afronta direta ao cristianismo e à civilização que a ele conduz e mais como um comportamento inabordável que, ao levar, indiferentemente, qualquer objeto à boca, ameaça a ordem necessária das proibições e permissões e confunde suas hierarquias.

Em contexto civilizatório, a ordem cristã delimita os circuitos fechados e controlados em que signos se constituem como objetos e percorrem espaços razoavelmente invariáveis. Entre a boca e o ânus do bom europeu, toda uma série de códigos transforma a digestão em expressão rigorosa das normas sociais. O intervalo intestinal define com isso sua destinação cultural: através de seus movimentos, opera-se a separação entre o começo da alimentação (a comida) e seu fim (o resíduo), instaura-se a fronteira entre o corpo e o que o nutre, e, por fim, desenha-se uma complexa escala gastroideológica, na qual o pão e vinho se opõem às carnes de aves como o camponês se distingue de seu senhor (cf. GRIECO, 1996, p. 280).¹² O campo semântico formado pela inversão entre o orifício da boca e o do ânus suprime definitivamente as

¹⁰ No original, misturando o espanhol e o latim: “como gente que aún no aprendió non rreddendum [sic] malum pro malo”.

¹¹ O hábito de comer pulgas e piolhos parece ter sido um dos lugares-chave das narrativas sobre os antropófagos entre os séculos XVI e XVII. Thevet (2011, p. 218) a traz à luz e, mais tarde, repete a informação, estendendo-a: “mesmo os vermes que nascem nos homens, como os grandes piolhos vermelhos que às vezes eles têm nas cabeças, eles os tomam com tal desdém, quando mordidos e picados, que vingam-se com grandes dentadas (THEVET, 2011, p. 466). A mesma descrição, segundo a mesma lógica da vingança, é retomada quase palavra por palavra em Soares de Souza (2010, p. 303).

¹² É notável que o único alimento de que Inácio recomenda não se abster é justamente aquele fixado mais fortemente pela semiologia cristã, o pão: “porque não é manjar sobre o qual o apetite se queira tanto desordenar, ou a que a tentação insista, como nos outros manjares” [“porque no es manjar sobre el qual el apetito se suele tanto

fronteiras do quadro nutricional barroco. O canibal já havia eliminado a distinção entre a comida viva e a comida morta. Devemos lembrar dessa passagem extremamente importante para o imaginário europeu, na qual Hans Staden, ao chegar à tribo dos Tupinambá, é obrigado a dizer: “Eu, sua comida, estou chegando”; e, aquela outra, na qual os índios gritam ao seu redor: “Lá vem nossa comida pulando” (STADEN, 1982, p. 122 e 140).¹³ Essas cenas assombram também – e, talvez, fundamentalmente – por seu *horror ontológico*, que mergulha o mundo no interior de um circuito formado pela violência abissal do animismo selvagem e de suas artes culinárias. Nesse sentido, seria possível ainda dizer que a antropofagia é narrada segundo a lógica da cacofagia, como se fosse seu caso-limite. Essa disposição tem tanta força simbólica que rompe mesmo com a estrutura explicativa da vingança: não são exatamente raros – embora certamente menos frequentes – os relatos de endocanibalismo (cf., por exemplo, FRANÇA, 2012, p. 416): Gandavo é quase irônico ao afirmar que os índios comem também seus próprios parentes “e entre eles há tanta razão de amor, que sepultura mais honrada lhe podem dar que metê-lo dentro em si e agasalha-lo para sempre em suas entranhas” (GANDAVO, 2008, p. 142).

A preocupação dos escritores de cartas e cronistas com a boca selvagem é notória também por motivos mecânicos, além dos nutritivos. Por toda parte chama-lhes a atenção o frenesi de sua atividade incessante. Thevet não deixa de assinalar, assim, essa curiosa maneira que os profetas americanos têm de tratar os doentes, sugando-lhes as feridas (THEVET, 2011, p. 241). E, mesmo que a passagem seja breve, sua importância enquanto representação é multiplicada pela existência de uma gravura que, na edição original, mostra a sucção dos enfermos – algo que pode nos fazer lembrar dos êxtases místicos de Santa Catarina de Siena, durante os quais ela sugava o pus das feridas dos doentes (cf. CORBARI, 2012, p. 250).

Para além do uso terapêutico, a boca indígena parece se investir de uma função dramática, que também está ligada ao canibalismo pela via mimética: quando não está mastigando carne humana, feridas ou animais repugnantes, parece estar ensaiando para essas ocasiões. É curiosa – e, sob esse aspecto, significativa – a observação de Staden ao

desordenar, o a que la tentación insista como los otros manjares”] (IGNACIO DE LOYOLA, 1977, p. 253).

¹³ “Ich, euer Essen, komme” e “Da kommt unser Essen angehoppelt”.

narrar como os índios, para mostrarem que ele seria devorado, imitam o gesto canibal, mordendo seus próprios braços (STADEN, 1982, p. 113). E a mesma carta de Nóbrega que informava sobre como os selvagens comiam vermes, nota que, quase infantilmente, levam tudo que se lhes opõe à boca: “se dão uma topada, se jogam com os dentes ao pau ou pedra onde a deram” (NÓBREGA *apud* LEITE, 1954, p. 137)¹⁴ –, o que é confirmado quando Léry afirma que, atingidos por flechas em combate, os índios não abandonam a luta, ainda que o façam “como cães raivosos, mordendo com dentadas os pedaços [das flechas]” (LÉRY, 1894, t. II, p. 39).¹⁵ A fixação oral projetada sobre os nativos nos relatos dos colonizadores parece manifestar, assim, uma espécie de ansiedade discursiva diante de uma máquina de movimentos desregrados e infinitos, e que, exatamente por isso, se desdobra em um outro importante campo semântico ligado à boca – o da fala. A economia que sustenta a fome canina dos antropófagos é a mesma que retira de seu aparelho fonador qualquer possibilidade de se equiparar ao léxico do velho mundo. Que não nos enganemos quanto ao silêncio que, ocasionalmente, ela impõe: ele é apenas um outro sinal de uma comensalidade ausente. Apesar de Thevet considerar louvável, em termos comparativos com os europeus, que os índios não falem durante as refeições (THEVET, 2011, p. 172), isso é algo que tem menos a dizer sobre seu comedimento que a uma impossibilidade simbólica, já que a boca que mastiga carne humana não pode se mover, concomitantemente, nos quadros de uma fala organizadora da refeição e espaços políticos estruturados. Nessa perspectiva, o contexto em que Soares de Souza nota esse silêncio é mais esclarecedor que a referência apologética em Thevet, já que se insere na passagem sobre a desordem da alimentação tupinambá.¹⁶

Se, mudo, o índio já subscreve sua exclusão do diálogo cristão – emprestando-lhe, no máximo, e gradualmente, seus ouvidos –, é fácil imaginar o estranhamento causado por sua voz. Embora haja

¹⁴ “si dan uma topada, se arrojan com los dientes al palo o piedra donde la dieron”.

¹⁵ “comme chiens enragez mordans les pièces à belles dents”.

¹⁶ “Ou seja, os nativos comem em silêncio. Enquanto no momento anterior o tratadista estranhava a indiferença social que caracterizava a refeição dos indígenas quando, em seu horizonte, ela deveria contribuir para segregar o grupo, agora o que o autor retrata é a dispersão da sociabilidade numa ocasião que, em sua perspectiva, é tradicionalmente considerada e utilizada como instrumento de laços sociais e políticos” (PANEGASSI, 2013, p. 158-159).

uma tendência notável entre os relatos quinhentistas e seiscentistas em manifestar algum grau de simpatia pela fala indígena – talvez explicável pela necessidade de incentivar seu aprendizado como parte do processo de colonização –, esse favorecimento nunca impediu um concomitante – e epistemologicamente mais central – rebaixamento. É assim que Soares de Souza (2010, p. 293) pode, em uma mesma sequência, apontar alguma graciosidade na fala tupinambá e condenar um déficit fundamental: a ausência de certos fonemas, que denunciariam uma correspondente deficiência político-teológica. Como faltam-lhes as vestes, faltam aos índios, também, as verdadeiras letras: signos de expressão, mas sobretudo identitários. Basta lembrarmos da passagem de Gandavo que assinala a barbárie da língua indígena, tanto linguística quanto teológica e política, e que fez longa fortuna pelos séculos seguintes, sendo retomada de Soares de Souza a Antônio Vieira:

Alguns vocábulos há nela de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão para os machos. Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela f, nem l, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei: e desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medido (GANDAVO, 2008, p. 122).¹⁷

Os traços de tintura de jenipapo com que marcam seus corpos, bem como seus extravagantes adornos, não formam, de nenhum modo, aos olhos e ouvidos dos colonizadores, uma gramática, e, em última análise, a distraída falta de pudor dos nativos deve ser rasurada e recoberta pelo alfabeto do Reino cristão português. É nesse ponto que a nudez edênica se deixa inverter pela axiomática da boca selvagem balbuciante, de modo que, com ela, o combate à ignorância e o uso dos panos, a alfabetização e a imposição das vestes e dos bons costumes compõem um único movimento. João Adolfo Hansen já havia insistido nesse ponto, ao afirmar que “a escrita jesuítica é homóloga, no caso, ao

¹⁷ Cf. o comentário de ALCIDES, 2009. José de Anchieta amplia o número dos fonemas faltantes: “f. l. r. zz. Dobrado ut cra, pra etc” (ANCHIETA, 1876, p. 1 rº). Curiosamente, Diderot, no *Suplemento à viagem de Bougainville*, fornece uma explicação típica do contexto iluminista, que serve de critério comparativo. Retomando a narrativa de Bougainville, ele nos informa que os taitianos não podem pronunciar alguns fonemas (b, c, d, f, g, q, y, ç e z) devido à anatomia de seus “órgãos inflexíveis” (DIDEROT, 1946, p. 998).

combate à nudez e à poligamia. Em outras palavras, existe proporção entre a captura e a conversão da oralidade pela escrita e a ocultação e a repressão da nudez pela roupa” (HANSEN, 2005, p. 29).

A incompetência intrínseca da língua tupi, assim, guarda um duplo aspecto. De um lado, ela é “mui fácil” (GANDAVO, 2008, p. 122), o que se dá como sinal de sua precariedade, embora possua uma série de singularidades que a tornam, sem dúvida, curiosa. Certamente, a ideia de que a língua falada no Brasil indígena era única ou comportava apenas algumas variações marginais de um mesmo ramo fonético (cf. SOUZA, 2010, p. 293; GANDAVO, 2008, p. 122) pode ser lida como projeção do aparelho fonador ibérico, incapaz de captar e reproduzir sua modulação linguística. Mas, mesmo os jesuítas, que, talvez pela relativa solidez de sua formação em latim e grego, foram capazes de reconhecer a diversidade dos idiomas indígenas, se esforçaram em substituir as diferenças nativas por uma “língua geral”, denominada somente no século XIX, de *nheengatu* (cf. EDELWEISS, 1969, p. 197-204). Seja como for, o processo de homogeneização das falas brasílicas, apresentado como natural ou pela via da catequese, estava fundamentado na caracterização do tupi e de outros idiomas nativos como rudimentares: a padronização operada pelos jesuítas no Brasil frequentemente se resguardou sob esse critério. De outro lado, como sinal invertido de sua simplicidade, acumulam-se os problemas de tradução relativos ao tupi. Anchieta ressentia-se da desorganização do idioma nativo, que, não tendo praticamente nomes gerais para os animais, por exemplo, resultava em uma cosmologia anárquica preocupante:

Seria difícil exprimir por palavras as diversas espécies de formigas que são de várias naturezas e nomes, porque (diga-se de passo) na língua brasílica é muito usado dar nomes diversos a espécies diversas, e raras vezes se nomeiam os gêneros por nome próprio; e assim, a formiga, o caranguejo, o rato e muitos outros não têm nenhuma denominação genérica, enquanto as espécies (que são quase infinitas), nenhuma deixa de ter seu nome próprio, e causa verdadeira admiração tanta abundância e variedade (ANCHIETA *apud* LEITE, 1958, p. XII).

Nesse universo que emerge como caótico, revelado por uma fala desarticulada e deficiente, nenhuma solução de continuidade ou, por isso mesmo, hierárquica, está garantida. A cacofagia indígena, assim,

parece se duplicar em uma desestruturação fundamental também sobre a outra função da boca, a comunicativa, de modo que, se no banquete antropofágico faltavam os signos temporais e ontológicos da boa mesa dos civilizados, no colóquio tupi falta a ordem, a gramática, ou seja, *a escrita*. Para nós, parece claro que a ideia de *povos sem escrita* não tem nada de autoevidente: não era somente por não possuírem um livro como a *Sagrada escritura* ou a *Odisseia* que os índios foram figurados como analfabetos. Tratava-se, antes, de fazer da gramática e do dicionário as únicas sínteses capazes de organizar o pensamento – o que exclui, de modo não pouco violento, a possibilidade de se pensar a escrita como aquilo que se produziu não sobre o papel, mas sobre os corpos e sobre a terra. Nesse sentido, o projeto colonizador se amplia: de Caminha a Euclides da Cunha, de Léry a Lévi-Strauss, ele se caracteriza como a série progressivamente mais refinada de apagamentos, correções e traduções (três movimentos que perfazem um mesmo gesto epistemológico) da assombrosa, curiosa e misteriosa fala canibal.¹⁸

A escrita cristã permite, desde o início, o silenciamento da América, e isso de modo muito abrangente. A quarta parte do mundo emergia no Renascimento como uma cena acústica indecifrável – no limite, inaudível. Na carta de Caminha, muitas passagens atestam esse ruído fundamental. Uma delas situa a representação do primeiro contato oficial com os índios brasileiros no registro acústico da impossibilidade comunicativa: numa espécie de pantomima tragicômica, Duarte Coelho sinaliza para os cerca de 20 índios que avista na costa, sem, contudo, fazer-se entender, em grande parte pelo fato de o barulho do mar quebrando na praia mergulhar tudo no caos indiscernível (CAMINHA, 2001, p. 78-79). Monstros e maravilhas que hipnotizam os olhos se complementam, no Novo Mundo, através desse barulho ensurdecedor que percorre a terra e seus habitantes, e a persistência descritivista das crônicas é apenas a superfície da lógica escritural de dominação do audiovisual selvagem. Para começar, há algo do ruído do mundo que parece se desdobrar na tagarelice dos gentios. Com o tempo, a barreira sonora entre eles e Duarte Coelho se erguia, sem, no entanto, dar a ouvir *nada de positivo* – é desse modo que Caminha pode informar que, após um tempo, “a conversação deles conosco já era tanta que quase nos

¹⁸ Para um sumário do problema da atribuição colonialista dos “povos sem escrita”, cf. KORTENAAR, 2010, p. 13-17.

torvavam o que havíamos de fazer” (CAMINHA, 2001, p. 104). Nesse contato, a mímica é sempre um instrumento relativamente ineficaz: mais um teatro cômico tem lugar quando são os índios a visitarem os navios portugueses em 1500. Mostram-lhes um papagaio pardo, uma galinha, um carneiro, talvez esperando que essa zoologia possa lhes ensinar algo, mas o que se retém de seus gestos é que apontam para a terra ao se depararem com o colar do capitão e com um castiçal de prata, o que foi interpretado como indicando a existência desses metais nas novas paragens. Mas o fato, confessa Caminha, é que, frequentemente, diante de um índio falante, agiam “sem ninguém nunca o entender, nem ele a nós” (CAMINHA, 2001, p. 84 e 96).

Para acomodar os velhos índices, a escrita escava, ainda, outros espaços, fazendo a partilha do signo falado desde a predominância da mecânica do *livro* e suas distribuições políticas e conceituais. Essa é a tarefa mais explícita do empreendimento da Companhia de Jesus – não apenas no Brasil, mas em seu próprio fundamento enquanto ordem. A percepção primeira dos jesuítas em relação a esse ponto é a de que o aprendizado das letras veicula a correta administração do tempo – algo que, como vimos, era um problema também no que diz respeito aos hábitos alimentares dos índios.

A obsessão com que Santo Inácio, em seu *Diário espiritual*, registra meticulosamente por escrito todas as vezes, onde e com que intensidade chorou, arrebatado pelo êxtase místico, chegando a criar um complicado sistema de códigos para isso, expressa a amplitude do domínio escritural sobre a inconsistência dos afetos. Tudo aí parece girar em torno de uma compensação, na qual a escrita vem corrigir o funcionamento inadequado do aparelho fonador, causado pelo transbordamento identitário do êxtase. Exige-se um sistema semiótico vertiginosamente detalhado para conduzir ao correto lugar – o *livro*, a *escrita sobre o papel* – o acontecimento frequente em que Inácio se vê “com muitas lágrimas, na missa, muito intensamente, como muita abundância delas e a ponto de perder a fala muitas vezes” (IGNACIO DE LOYOLA, 1977, p. 353)¹⁹. Ou ainda:

¹⁹ “asaz con lágrimas, en la misa muy intensamente, con mucha abundancia dellas, y a perder la habla muy muchas veces”.

Na missa, lágrimas em maior abundancia que no dia anterior, muito e impedindo-me a palavra, *alguma ou algumas vezes* sentindo, ainda assim, inteligências espirituais, ao ponto em que me parecia entender que quase não havia mais o que entender nessa materia da Santíssima Trindade” (IGNACIO DE LOYOLA, 1977, p. 359).²⁰

O risco traduzido pela fala interrompida, insuficiente, balbuciante, é justamente o de não aceitar a hierarquia da Igreja, acreditando não ser necessário aprender algo sobre Deus – ou sobre a Trindade –, que Sua presença física não oferecia já inteiramente. A escrita, pela reinserção da ordem e pela normatização da fala convulsiva, impede a transformação dessa presença em motivo de vaidade ou desobediência. Assim, inicialmente, as letras *a*, *l* e *d*, que surgem ao lado das anotações de Inácio, parecem designar, respectivamente, a ocorrência de lágrimas *antes*, *durante* e *depois* da missa. Em seguida, acrescenta outras iniciais, a saber: *o*, *c* e *y*, afim de demarcar se as lágrimas sobrevieram quando estava deitado em sua cama, durante as orações de dormir ou na igreja. Enfim, Inácio sente a necessidade de criar um sistema de pontuação que amplifica as siglas anteriores, quando escritos acima de cada uma delas e sobre cujo sentido pouco se sabe (cf. IGNÁCIO DE LOYOLA, 1977, p. 384 e 404). A lição da letra é, portanto, o dom do tempo cristão, algo que as *Constituições* da Companhia de Jesus, redigidas por Inácio e os outros fundadores da ordem, em 1545, formulam exemplarmente: “pois o atender às letras que, com pura intenção do divino serviço, se aprendem e solicitam, de certo modo, o homem inteiro,, será, não menos, antes grato a Deus Nosso Senhor pelo tempo de estudo” (IGNÁCIO DE LOYOLA, 1977, p. 519).²¹

A glossolia indígena, confrontada com o delírio dessa ênfase livresca, só pode aparecer como aquilo que ainda não é *a verdadeira fala*. Diante dessa inconsistência ontológica (e teológica), não é de se estranhar

²⁰ “En la misa, lágrimas en mayor abundancia que el día pasado, a la larga y con cerrarseme la palabra, *alguna o algunas* veces asimismo sintiendo inteligencias espirituales, a tánto que me parecia así *entender que casz* no había más que saber en esta materia de la santísima Trinidad”.

²¹ “pues el atender a las letras que com pura intención del divino servicio se aprenden, y piden en certo modo el hombre entero, será no menos, antes grato a Dios nuestro Señor por el tiempo del studio”.

que Nóbrega reconheça entre tais analfabetos morais o espanto diante do letramento dos europeus: “eles espantam-se muito de nós sabermos ler e escrever, de que têm grande inveja e desejo de aprender” (LEITE, 1954, p. 139).²² Convertida em boa disposição, a inveja dos iletrados é mais um bom sinal – ao menos para os detentores de dicionários espirituais – da curiosidade infantil dos nativos. Eis, enfim, como a deficiência fonética e a deficiência moral solicita uma mesma solução: a imposição do signo escrito, o cobrimento dos espaços em branco ou ilegíveis, ou seja, da nudez e do corpo indócil. Inserido à força na gramática luso-católica, o cristão-novo tupi é um *ser de rasura*. Contudo, essa oposição não encontrou apenas nos jesuítas e em suas estratégias explicitamente pedagógicas um lugar exclusivo de formulação. Em mais uma cena cômica dos primeiros visitantes europeus – mas, aliás, não está no destino da escrita, pelos esforços farsescos que empreende em relação ao que lhe é estranho, ser veículo da comicidade? –, Gonville envia uma carta aos índios, que desconfiam dos franceses, “não podendo se persuadir sobre como o papel podia falar” (GONVILLE, 1995, p. 23). Ela aparece, também, nas crônicas dos séculos XVI e XVII, em muitas ocasiões em que foi preciso *descrever* a língua indígena, na medida em que tal descrição empreendia, ao mesmo tempo, uma *sobrescrição*. Uma importante passagem nesse sentido é aquela formada pelo capítulo XX da *História de uma viagem*, de Jean de Léry, que se reproduz em dois tempos: inicialmente, tem lugar um colóquio entre um francês e um tupinambá, em que se confrontam as definições, visões de mundo, conceitos e lexicografia de cada um dos horizontes culturais (evidentemente o do índio sendo investido pela ótica francesa). Segue-se a esse curioso diálogo, sem nenhum cuidado de transição retórica, uma série de observações sobre a gramática e as palavras do tupi. Como notou Marie-Christine Gomez-Géraud, a importância epistemológica desse capítulo reside na transformação da voz do índio, a princípio representada como ativa no colóquio, em um objeto mudo, descrito apenas pelos instrumentos livrescos do índice vernacular. A abrangência desse movimento dá a ver de modo enfático a operação de apagamento instituída *na* escritura (cf. GOMEZ_GÉRAUD, 1999, p. 154)

Existem, é claro, outras estratégias de silenciamento. Léry, no seu pequeno dicionário de termos tupi, deixa sem tradução aqueles três nomes

²² “Spántanse ellos mucho de saber nosotros leer y escribir, de lo qual tienen grande imbidia y deseo de aprender”.

que designam “partes do corpo que não são honestas de se nomear” (LÉRY, 1894, p. 137). Além disso, as narrativas multiplicam os procedimentos de comedimento e normatização que funcionam em seu interior com o propósito declarado de confrontar o caos americano. A fala europeia, diante do Outro, sublinha insistentemente sua distância. A própria prudência de quase todos os cronistas do século XVI, que afirmaram continuamente expressar apenas uma parte do que foi visto e ouvido, já se revela como empreendimento de *edição* do conceito de mundo que se apresenta como esse Outro. Thevet, por exemplo, precisa assinalar sua vergonha ao falar das práticas cacófagas dos índios (THEVET, 2011, p. 218), resguardando sua escrita da máquina digestiva monstruosa.

De um modo ou de outro, é pelo recurso do *distanciamento* que a identidade cristã buscará domesticar a anomalia constitutiva da boca indígena omnivorante, produzindo sobre ela uma cartografia fonética que é, também, dietética. De modo geral, a distinção do espaço idiomático revela a distinção dos circuitos gástricos. Isso é razoavelmente claro em relação à fala cristã e à fala tupi, entre as quais um oceano inteiro – como limite epistemológico – divide dois usos irreconciliáveis da boca. Mas essa escrita cartográfica é projetada, ainda sobre o campo semântico mesmo da alteridade. Em muitos lugares, se estabelece uma gradação em que dois eixos se rebatem mutuamente: quanto maior a crueldade do canibalismo, mais distinta (e, portanto, incompreensível) será sua fala em relação à *língua geral* da terra. A separação feita por Thevet entre os canibais, que comem carne humana crua e usam de crueldade com os inimigos, e os *amériques*, que também são antropófagos, mas segundo rituais e honrarias para com os cativos, ganha em Gandavo um acréscimo importante. Para ele, os aimorés, o pior tipo de gente que haveria no Brasil, seriam assim definidos pelo apetite bárbaro e sem regras: “estando a pessoa viva, lhe cortam a carne, e lha estão assando e comendo à vista de seus olhos” (GANDAVO, 2008, p. 141). O mais significativo é que Gandavo faz corresponder a essa diferença, uma outra, linguística: pois sua fala, comparada à dos índios do litoral, “não tem a destes nenhuma semelhança ou parentesco” (GANDAVO, 2008, p. 140). É por isso, aliás, que o som com que se reúnem não pode ser formado por um diálogo; é, antes, uma voz animal, o que faz de seu grupo um bando, e não uma sociedade: “o mais do tempo andam derramados por diversas partes, e quando se querem ajuntar assoviam como pássaros [...]” (GANDAVO, 2008, p. 141). Escavando na própria

alteridade o esquadrinhamento fonético-dietético, a identidade cristã inventa para o Outro uma interioridade que, sem esse esforço, lhe seria, talvez, indiferente. A conquista e subjugação desse interior rasgado no Outro, às vezes com as pompas da cortesia, mas sempre violentamente, foi o ponto exato que viabilizou a naturalização do projeto colonial, pelo menos o ibérico, de tal modo que as almas, mas também a cavidade bucal cuspiram fora o que tinham de próprio. Transubstanciação às avessas, o corpo místico, linguístico e magro do Cristo na comunhão dos índios vinha esvaziar, produzir uma fundamental ausência: a leveza dos fonemas e do pão do Velho Mundo conseguia, enfim, cobrir o valor nutritivo da carne humana.

Referências

- ALBERT, J. M. Às mesas do poder: dos banquetes gregos aos Eliseu. São Paulo: SENAC, 2011.
- ALCIDES, S. F. L e R: Gândavo e o ABC da colonização. *Escritos. Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 39-53, 2009.
- ANCHIETA, J. *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa do Brasil*. Leipzig: B. G. Teubner, 1876.
- BARROS, J. Ásia de João de Barros. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1945. v. 1.
- BRITO, B. G. *História Trágico-Marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores/ Contraponto, 1998.
- CAMINHA, P. V. de. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: AMADO, J.; FIGUEIREDO, L. C. (Org.). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001. p. 73-130
- CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2009.
- COELHO, M. H. C. A Mesa do rei de Avis: espaços, oficiais, alimentos e cerimoniais. In: SOARES, C.; MACEDO, I. C. (Org.). *Ensaio sobre patrimônio alimentar luso-brasileiro*. São Paulo: Annablume, 2014. p. 89-112. https://doi.org/10.14195/978-989-26-0886-0_4
- CORBARI, E. *Laude for Catherine of siena*. In: MUESSIG, C. *et al* (Ed.). *A Companion to Catherine of Siena*. Boston: Brill, 2012. p. 227-259.

DIDEROT, D. Supplément au Voyage de Bougainville. In: _____. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1946. p. 998. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

DÜNNE, J. Cannibales sur la carte. Essai de localisation. In: KRAMER, K.; BAUMGARTEN, J. (Hrsg.). *Visualisierung und kultureller Transfer*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009. p. 257-274.

EDELWEISS, F. *Estudos tupis e tupi-guaranis*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1969.

FERNANDES, J. A. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Alameda, 2011.

FRANÇA, J. M. C. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII. Antologia de textos. 1591-1808*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Editora Unesp, 2012.

GANDAVO, P. M. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008.

GOMEZ-GÉRAUD, M.-C. Un colloque chez les Toupinambouls: mise en scène d'une dépossession. In: LESTRINGANT, F.; GOMEZ-GÉRAUD, M.-C. (Ed.). *D'encre du Brésil. Jean de Léry, écrivain*. Orléans: Paradigme, 1999. p. 148-170.

GONNEVILLE, B. P. Relation authentique. In: PERRONE-MOISÉS, L. (Ed.). *Le Voyage de Gonneville (1503-1505) & la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*. Paris: Chandeigne, 1995. p. 13-30.

GRIECO, A. Alimentation et classes sociales à la fin du Moyen Age et à la Renaissance. In: FLANDRIN, J.-L.; MONTANARI, M. (Ed.). *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996. p. 277-295.

HANSEN, J. A. A escrita da conversão. In.: COSTIGAN, L. H. (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005. p. 15-43.

HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

- IGNACIO DE LOYOLA. *Obras completas*. 3. ed. rev. Madrid: BAC, 1977.
- KORTENAAR, N. *Postcolonial Literature and the Impact of Literacy: Reading and Writing in African and Caribbean Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511920035>
- LEITE, S. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v. 1.
- LEITE, S. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1958. v. 3.
- LÉRY, J. *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Alphone Lemerre, 1894. t. I e II.
- LESTRINGANT, F. Introduction In: LESTRINGANT, F. (Org.). *Le Brésil de Montaigne*. Paris: Chandeigne, 2005. p. 7-59.
- LESTRINGANT, F. *Le Cannibale. Grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.
- PANEGASSI, R. L. *O pão e o vinho da terra: alimentação e mediação cultural nas cerimônias quinhentistas sobre o Novo Mundo*. São Paulo: Alameda, 2013.
- PIGAFETTA, A. Relazione sul Primo Viaggio Intorno Al Globo Colle Regole Sull'arte Del Navigare. In: RACCOLTA è di documenti e studi pubblicati dalla Commissione Colombiana pel Quarto Centenario dalla Scoperta dell' America. Roma: Ministero della Publica Istruzione, 1894. (Parte V, v. III)
- SOUZA, G. S. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Hedra, 2010.
- SOUZA, L. M. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, P. L. *Diário de navegação de Pedro Lopes de Souza pela costa do Brazil até o Rio Uruguay (1530 a 1532) e Livro da viagem da não 'Bretoa' ao Cabo Frio (em 1511), por Duarte Fernandes*. Rio de Janeiro: Typographia de D. L. dos Santos, 1867.

STADEN, H. *Brasilien. Die wahrhaftige Historie der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser-Leute*. Tübingen: Erdmann, 1982.

THEVET, A. *Les Singularités de la France Antarctique*. 2ème. éd. augmentée établi par Frank Lestringant. Paris: Chandeigne, 2011.

ZIKA, C. *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft, and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden/ Boston: Brill, 2003.

Recebido em: 21 de fevereiro de 2018.

Aprovado em: 18 de abril de 2018.