



Universidade de Brasília

Programa de Pós-graduação em História

Fernanda de Freitas Campos

O prazer pela carne: antropologia ritual dos povos tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI

Brasília, DF

Dezembro de 2016

Fernanda de Freitas Campos

O prazer pela carne: antropologia ritual dos povos tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Luís Gil

Brasília, DF

Dezembro de 2016

C198 Campos, Fernanda de Freitas.

O prazer pela carne: Antropologia ritual dos povos Tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI / Fernanda de Freitas Campos; Orientação: Prof. Dr. Tiago Luís Gil – Brasília, 2016.

Inclui notas explicativas, bibliográficas e bibliografia.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2016.

1. Rituais antropofágicos. 2. Cartas jesuíticas. 3. Povo tupinambá.

I. Gil, Tiago Luís. II. Título.

Folha de aprovação

Título: O Prazer pela carne: Antropofagia ritual dos povos Tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI

Autora: Fernanda de Freitas Campos

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História.

Dissertação aprovada em: _____

Prof. Dr. Tiago Luís Gil
Presidente (UnB / PPGHIS)

Prof. Dr. Eduardo Neumann (UFRGS)
Membro externo (UFRGS / PPGHIS)

Prof. Dr. Martha Daisson Hameister
Membro externo (UFPR / PPGHIS)

Prof. Dr. Marcos Aurélio de Paula (UnB)
Suplente (UnB / PPGHIS)

Dedicatória

*Ao amigo que a vida levou nesse meio de caminho,
mas que estará sempre presente nas memórias e no
coração dessa aprendiz de historiadora. Sigo te amando.*

Agradecimentos

Agradeço primeiramente ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília – PPGHIS UnB, pela disposição de seus funcionários e corpo docente a sempre prestar o melhor trabalho à nós, alunos. Obrigada pela paciência e confiança a esses historiadores em constante formação e transformação.

Agradeço de todo o coração à minha família. Ao meu pai Benedito Alves e à minha mãe Maria do Socorro de Freitas. Pelo apoio, pelo amor, pela confiança, por tudo, absolutamente. Tudo o que eu sei sobre mim, sobre o amor, sobre auto-confiança, e sobre tudo no mundo, eu credito a vocês. Muito obrigada! O acolhimento de casa, o carinho, o amor e a felicidade descomunal de ir vê-los a cada fim de semana sempre foi meu combustível pra seguir nessa luta. Eu amo muito vocês.

Agradeço também à irmã que eu sempre tive e que mal soube aproveitar. Ainda bem que agora eu sei! Isabela, se tem algo a que eu sou grata a esse último ano é a nossa reaproximação. Te amo, irmã. E me orgulho profundamente da pessoa que você é. Tô aqui, e você sabe disso.

À família que eu escolhi: sem vocês, amigos, eu não teria chegado até aqui. Nem mesmo até a metade desse caminho, nem a lugar nenhum. São os amigos que dão a mão pra gente e gritam ‘vai’. E eu ainda ouço os ecos da torcida de vocês por mim aqui. Vocês são todos absolutamente fundamentais e muito amados. Muito obrigada.

Agradeço imensamente à Universidade de Brasília e ao curso de graduação em história por me apresentar pessoas tão especiais. Maíra, Ana, Letícia e Jaque, vocês não são só “amigas da faculdade”, são da vida. Vocês fazem melhor absolutamente todos os meus dias. Obrigada pelo amor e pela ajuda em todos os percalços dessa vida. Vocês foram fundamentais aqui. Assim como em todos os outros pedacinhos da minha vida.

Meu agradecimento especial aos amigos de tão longa data: Aline, Érica, Lorena, Andressa e Prince (in memoria). Com vocês eu aprendi tantas, mas tantas coisas, que eu nem saberia elencar aqui. Crescemos juntas e permanecemos assim, juntas. Apesar de tudo que nos aconteceu nos últimos tempos, seguimos fortes. Tem um tijolinho de cada um de vocês aqui. Muito obrigada.

Um agradecimento especial aos amigos que caminharam essa jornada do mestrado comigo. Ana, Sarah, Daniel, Caio, Mariana Regis e Mariana Leonardo, obrigada pela companhia sempre divertida. Cheia de receios e inseguranças, essa caminhada foi, também, incrivelmente proveitosa, de muito engrandecimento e de fortalecimento dos laços entre nós. Conseguimos, amigos!

Ao próprio mestrado, por ter me apresentado um amigo que se tornou tão importante em tão curto espaço de tempo. Caio, viver e conviver com você tornou tudo mais fácil. Mais leve, mais engraçado. O amor que dedicamos um ao outro esse ano será eterno. Sem você tudo teria sido um tanto mais cinza. Obrigada por estar comigo colorindo absolutamente todos os dias.

E por falar em colorir, meu agradecimento mais inspirador vai à você, Anne Albuquerque. Obrigada por transformar de um jeito tão lindo os meus dias e por inundar todos eles com o seu amor, o seu carinho e a sua atenção. O amor dedicado e recebido aqui é base para cada um dos meus dias.

Ao Centro de Ensino Fundamental 01 do Guará, na figura de sua equipe de direção: Veronica Portácio e Tereza Boquady. Fazer mestrado e ser professora ao mesmo tempo não é das tarefas mais fáceis, mas ter um ambiente de trabalho maravilhosamente leve e saudável me ajudou de formas que eu não conseguiria descrever. Muito obrigada pelo carinho, compreensão, amizade e pela torcida. A equipe do CEF 01 também tem um tijolinho aqui. Muito, muito obrigada a vocês todos.

Agradeço de todo coração ao meu bibliotecário e primo favorito, Phillippe Freitas, pela ajuda com as queridas normas da ABNT. Sem você eu teria me perdido ainda mais, entre notas, recuos, rodapés e afins. Muito muito obrigada.

Por último, e definitivamente não menos importante, um agradecimento mais que especial ao meu orientador Tiago Luis Gil. Mais do que orientador, Tiago sempre foi pra mim um mestre intelectual, um professor, um amigo, conselheiro. Obrigada pela paciente orientação que começou em meados de 2010. E agora, tantos anos depois, terminamos mais um trabalho juntos. Muito obrigada, professor! Sua paciência e confiança em mim e no meu trabalho foram absolutamente essenciais para que eu chegasse até aqui. “Ao fim e ao cabo” conseguimos.

Acostuma-te à lama que te espera!
O Homem, que, nesta terra miserável,
Mora, entre feras, sente inevitável
Necessidade de também ser fera.

Augusto dos Anjos

Resumo

A historiografia há muito vem salientando que as sociedades tupinambá tinham a guerra como sua principal atividade. O combustível da guerra desses povos era a vingança, que era multiplicada a cada vez que se realizava: não acabava com o ódio pelo inimigo, mas o confirmava. As guerras terminavam no que se pode considerar como o principal ritual da sociedade tupinambá: a antropofagia. Comiam seus inimigos para vingar seus antepassados mortos. Vão à guerra com o objetivo específico de capturar inimigos e comê-los dentro de um ritual. Os missionários jesuítas, em suas cartas, tratam com horror dessa prática dos indígenas, e dizem trabalhar arduamente para tirar-lhes tal costume. Utilizamos uma compilação de cartas jesuíticas, denominada “Cartas Avulsas” para análise da percepção dos padres acerca de tal ritual. Além disso, utilizamos cópia microfilmada das cartas jesuíticas originais. Através desse método de análise, trabalhamos com o objetivo de entender o ritual antropofágico dos grupos tupinambá, com enfoque na possibilidade de que os indígenas sentissem prazer ao comer a carne de seus inimigos, não apenas pela saciedade do sentimento de vingança, mas o prazer pelo alimento. Buscamos isso através do olhar carregado de significado do jesuíta, que está ali cumprindo missão evangelizadora e, além disso, civilizadora.

Palavras-chave: Antropofagia. Tupinambá. Jesuíta. Guerra. Evangelização. Vingança. Alimentação.

Abstract

Historiography has been for long reaffirming the fact that *tupinambá*'s societies had war as their main activity. Vengeance was the fuel to these people's urge to war, which was multiplied each time they engaged into it: hatred for the enemy was not the end, it rather confirmed it. These wars ended in what can be considered as the main ritual of *tupinambá*'s society: the anthropophagy. They would eat their enemies as a vendetta for their dead ancestors. They go to war with the specific goal of capturing enemies and eat them in a ritual. As they wrote their letters, the Jesuit missionaries describe with horror this indigenous practice and claimed to wipe out such behaviour. By researching in a compilation of Jesuit's letters, known as Loose Letters, we seek to analyse these preachers' perception of such ritual. Besides that, we used a microfilmed copy of Jesuit's original letters. Through this method of analysis, we worked aiming to understanding the *tupinambá*'s anthropophagic ritual, with the approach in the possibility that these indigenous would feel pleasure by eating the flesh of their enemies, not only seeking to satisfy their need to revenge, but also the pleasure of nurturing. We seek to see this through the Jesuit's sigh, which was full of meaning, of a man who was there fulfilling his evangelising mission and, more than that, civilizing mission.

Keywords: Anthropophagy. Tupinambá. Jesuit. War. Evangelization. Vendetta. Feeding.

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 – Devassando a fonte	20
1.1 A história de uma publicação	20
1.2 A fonte: manuscritos	28
Capítulo 2 - Entre comer e devorar	38
2.1 Os tupinambá e a guerra	38
2.2 Vingança e Antropofagia.....	44
2.3 O caráter cultural da alimentação.....	53
2.4 Refeição: a socialização da alimentação	60
Capítulo 3 - O sabor pela carne: Antropofagia ritual dos tupinambá	65
Considerações finais	96
Referências bibliográficas	99
Fontes Primárias.....	99
Fontes Secundárias	99

Introdução

Para além dos óbvios interesses políticos e econômicos, a conquista e exploração do território americano tem um claro objetivo religioso. Além de colonos interessados em explorar as possíveis riquezas da região, muitos padres foram enviados para catequizar a população local. Esse objetivo religioso é explicitado na seguinte recomendação de D. João III a Tomé de Souza: “porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”¹ É preciso reconhecer, portanto, o estreito e indissociável vínculo entre esses três pilares do interesse português no Brasil: política, economia e religião.

Nesse contexto, é posto ainda que a Igreja Católica e o Estado haviam se associado através do que podemos chamar de Padroado Real Português. Uma aliança muito bem definida, onde a Coroa Portuguesa possuía o título de “Patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil”². As Coroas Ibéricas tinham o papel de assumir, no ultramar, a responsabilidade de manutenção da Igreja, podendo, em troca disso, controlá-la.³ Trata-se, portanto, de um Estado com clara - e legal- associação entre política e religião. Dessa forma, além da conquista política de novos territórios, era dever do Estado português agir também enquanto Igreja, catequizando a população local.

No que concerne a religião, temos como principais agentes da colonização, os padres Jesuítas, com a Companhia de Jesus. Estes foram enviados em missão para a América Portuguesa no governo de Tomé de Souza, onde a recomendação era que em seu contato com os índios tivessem "especial cuidado de os provocar a serem cristãos"⁴. Ao processo de colonização associou-se, portanto, o projeto de catequização das populações indígenas. Tomando de empréstimo as palavras de Ronaldo Vainfas, “os jesuítas são considerados, com razão, como os principais militantes da contrarreforma,

¹ Regimento de Tomé de Souza (17/12/1548) In: Vicente Tapajós, 2000.

² BOXER, Charles R. A Igreja e a expansão ibérica (1440-1470). Lisboa: Edições 70, 1981, p. 99.

³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Catequese, aldeamentos e missão. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). Coleção O Brasil Colonial (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, cap. 10.

⁴ Documento de 1548 de D. João III aos jesuítas. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil, v. 1. p. 5-6, apud GAMBINI, 1988, p 82.

empenhados em difundir o cristianismo no mundo conforme a versão católica romana"⁵. Temos, dessa forma, os jesuítas como agentes da colonização portuguesa no que diz respeito à educação religiosa, com a catequese.

Podemos caracterizar como modelo, digamos, tradicional de missionação aquilo que diz respeito às peregrinações itinerantes, onde haviam as conhecidas “longas e penosas viagens dos evangelizadores realizadas na África, Ásia e nos primeiros tempos da América Portuguesa”.⁶ Nessas viagens vemos os sacrifícios especialmente valorizados por aquilo que seria o ideal missionário.⁷ Na América portuguesa, no entanto, esse modelo de missionação sofreu grandes e profundas alterações. Isso se deu devido a grande resistência indígena à catequese e a intensificação de suas guerras.

Falando sobre essa intensa transformação do modelo missionário, Maria Regina Celestino afirma: “da fase de pregação itinerante, na qual os padres se dirigiam às aldeias dos índios nos sertões para ali catequizá-los, passou-se a prática de deslocá-los para a proximidade dos núcleos portugueses e assentá-los em aldeias construídas especificamente para reuni-los”⁸ O que vemos, portanto, é uma alteração no modo de fazer das missões: os padres deixam de se deslocar até os índios e fazem o contrário: trazem os nativos até eles. Isso, segundo Castelnau-l’Estoile, contraria um dos princípios básicos da proposta missionária⁹, que é justamente a pregação itinerante, anteriormente citada. Vainfas pontua com precisão o modelo das missões que aconteciam no Brasil:

É certo que a ação missionária da Companhia de Jesus no Brasil foi, antes de tudo, *deculturadora*, o que implicava realocação dos índios no espaço sagrado dos aldeamentos, na rotinização da agricultura, na proibição da poligamia dos grandes guerreiros, na culpabilização do que os padres

⁵ VAINFAS, Ronaldo. A Tessitura dos Sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). Coleção O Brasil Colonial (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, cap. 8.

⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Catequese, aldeamentos e missionação. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). Coleção O Brasil Colonial (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, cap. 10.

⁷ Ibid., 438.

⁸ Ibid., p. 438-439

⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: EDUSC, 2006.

julgavam licenciosidades sexuais, na guerra sem trégua contra a antropofagia. Era preciso corrigir o 'corpo do Brasil'.¹⁰

Vainfas prossegue mostrando o que seria a outra face dessa ação promovida pelos jesuítas: “o processo de aculturação propriamente dito, no qual os nativos eram transformados em índios cristãos, aldeados”.¹¹ Para ele, o que os jesuítas pretendiam era tirar os nativos de seus lugares de origem e deixá-los por perto, junto com índios de outras aldeias, facilitando o processo de socialização e catequização.

A nova proposta para missionação no Brasil partiu do padre Manuel da Nóbrega, e teve como principal responsável por seu funcionamento e organização o padre Antonio Vieira. Essa nova política tomou corpo durante o governo de Mem de Sá, este já tinha como proposta em 1557 a reunião de índios das mais diversas aldeias em grandes povoações missionárias para que os padres os convertessem com maior comodidade.¹² Alcir Pécora ressalta ainda, que a conversão inicial, por via amorosa, havia se mostrado ineficaz. A partir de então, essa daria lugar a conversão pelo medo. Pécora analisa minuciosamente as cartas de Nóbrega e destaca a mudança de postura do padre com relação à catequese. Segundo Pécora, o jesuíta passa a entender a "sujeição política do indígena" como condição do êxito das missões no Novo Mundo.¹³

A Companhia de Jesus, como dito, sendo parte integrante e ativa do projeto colonial, buscava não apenas catequisar os índios, mas socializá-los. Estes deviam ser, além de cristãos, súditos do rei de Portugal. Nesse sentido, como nos reitera Celestino “as novas aldeias constituíam o palco privilegiado para a inserção das populações indígenas na ordem administrativa portuguesa, daí sua importância para a política de colonização.”¹⁴ Dessa forma, as aldeias formadas pelos jesuítas cumpriam os dois papéis propostos: tanto políticos de socialização, como cristãos de catequese.

¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. A Tessitura dos Sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). Coleção O Brasil Colonial (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 370.

¹¹ Ibid., p. 371

¹² ANCHIETA, José de. Informações, fragmentos históricos e sermões. São Paulo: EDUSP, 1988, p. 288.

¹³ PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica". In: NOVAES, Adauto (Org.). A outra margem do Ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 395-401.

¹⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Catequese, aldeamentos e missionação. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). Coleção O Brasil Colonial (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 441.

Esse trabalho de missão e catequese foi amplamente descrito e discutido pelos jesuítas em suas cartas. Cartas estas que eram enviadas a outros padres da Companhia de Jesus e para seus superiores na Europa. Nelas, os padres tratam de suas experiências em território brasileiro, mostram como foram recebidos por indígenas e europeus, as formas de vida e devoção dos nativos, e os trabalhos que realizavam a partir disso.

Suas descrições se dão de forma dramática e devastadora. Para eles, as terras do Novo Mundo se comparam tal como o próprio inferno: abandono da fé católica por parte dos europeus, o modo de total perdição dos índios, que cultuavam feiticeiros e viviam em pecado, comendo uns aos outros e fazendo rituais demoníacos, além de praticarem poligamia: “viviam, em pecados mortais”.

Pinta-se um cenário terrível do estado em que se encontravam as “terras brasílicas”, eles, então, aparecem como a solução: a vinda de cada vez mais missionários ao Brasil resolveria o problema. Quanto mais jesuítas trabalhando para acabar com os maus costumes dos nativos e convertendo-os à fé católica, melhor. Deveriam ainda trabalhar para resgatar a fé daqueles cristãos que viviam aqui, de maneira que deveriam reformar essas terras, acabando com a barbárie que, segundo eles, predominava. Dentre essas barbáries, as quais os jesuítas denunciavam e diziam estar trabalhando para seu fim, a antropofagia era um dos costumes que mais chocava os padres. Aquele sobre o qual os jesuítas se desdobravam para por fim.

O grupo recebido pelos padres europeus nessas missões e sobre o qual nos debruçamos aqui para estudo sobre sua cultura, é o grupo étnico dos tupinambá. Estes habitaram o litoral da América Portuguesa no início da colonização, por este motivo, a interação sócio-cultural com os portugueses, bem como com outros europeus, rendeu inúmeros e minuciosos estudos acerca de sua vida e cultura. Os povos tupinambá chamavam atenção por suas particularidades intrigantes à cosmologia europeia.

A guerra era o espaço no qual gravitava a rotina do grupo étnico então em estudo. Esta era um evento central e importantíssimo na dinâmica social desses povos. Isto porque guerreavam para vingar a morte de seus antepassados e, além disso, obterem honra perante seus pares. O fato de não guerrearem em busca de materialidades intrigava em muito o europeu, pois ia de encontro a seu universo simbólico, as guerras

motivadas apenas “por um absurdo sentimento de vingança”, já que estavam acostumados a guerras com finalidades geralmente, políticas e econômicas.

O ritual antropofágico tem como ponto nodal a guerra. Por esse motivo, tal ação é de fundamental importância. As guerras desse grupo tinham um objetivo definido: capturar inimigos e levá-los vivos às suas aldeias. Posteriormente seriam devorados numa festa ritual que durava vários dias e reunia toda a população daquela aldeia, mais os seus aliados. Esse ritual, de cunho antropofágico, horrorizava e despertava a curiosidade do europeu. Este, por sua vez, os descreveu com minuciosa atenção, lançando a ele um olhar carregado de significado. É o caso dos próprios padres jesuítas, assim como alguns outros cronistas e viajantes europeus.¹⁵

Antes de se consumir o ritual antropofágico, o prisioneiro poderia viver por um longo período de tempo na aldeia de seus algozes, passando ali meses e até anos, sendo a ela totalmente integrado: podendo “casar-se” e viver normalmente, como parte integrante, e ativa, daquela sociedade. O modo como o prisioneiro participa da dinâmica social daquela comunidade em nada implica com a vingança que virá. Não importa, portanto, o fato de que o indivíduo estaria totalmente integrado à sociedade. É sabido por todos da aldeia, inclusive por ele, que a vingança e a morte ritualística estaria por vir: esta é certa e esperada.

No momento de sua morte, havia uma espécie de “re-inimização” em que, grosso modo, o prisioneiro deixava de integrar aquela aldeia para retomar a posição de inimigo e ser, finalmente, devorado por seus algozes. Os missionários jesuítas, em suas cartas, tratam com horror essa prática dos indígenas, e trabalham intensamente para, segundo suas palavras “salvá-los dessas práticas demoníacas”.

Sabe-se que o olhar do europeu, nesse caso, é evangelizador. As relações são travadas tendo como base a religião católica, tida como única e legítima, capaz de salvar aquelas almas da perdição e dos pecados em que viviam. Em contrapartida, os costumes dos tupinambá são tratados como o oposto daquilo que se prega. De um lado o cristianismo que salva, e do outro os costumes demoníacos que condenam seus

¹⁵ Escrevem sobre o ritual antropofágico dos tupinambá alguns autores tais como: Gabriel Soares de Souza, André Thevet, Claude D'Abbeville, Hans Staden e os próprios jesuítas, dentre outros.

praticantes ao inferno e a perdição eterna. E que, portanto, os padres deveriam salvá-los daquela situação, levando a eles a palavra do deus cristão.

Antropofagia é o ato de alimentar-se de carne humana, podendo ser praticada em meio a um ritual de sacrifício. É um costume muito característico dos tupiguaranis. Segundo Métraux, todas as sociedades indígenas desta família linguística afirmam-se como antropófagas.¹⁶ Nessas aldeias o canibalismo é praticado ritualmente, sendo esses rituais associados a muitas das crenças dos indígenas.¹⁷ Exatamente como é o caso dos tupinambá, praticado em meio a um ritual que tem início na guerra, que se move para satisfação do sentimento de vingança.

A antropofagia, sendo um gesto cultural, não raro, acabou por despertar o horror dos padres. Estes a registraram com minúcias. O discurso deste grupo é produzido de forma tal que subjuga as populações tupinambá de modo a lhes conferir um status de selvageria e barbárie. Caracterizam os nativos como selvagens que, - não bastasse viver sem deus, sem lei e sem rei -, ainda viviam em condições de barbárie tais quais se alimentar do seu semelhante, como afirmam os padres no conjunto das cartas.

Os padres apontam em suas cartas esse costume como algo que deveria ser extinto. Para eles, não se pode admitir que os índios pratiquem esses rituais demoníacos. É preciso salvar-lhes as almas. E é aí que os padres se inserem: devem trabalhar arduamente para acabar com esse costume.

As cartas enviadas pelos padres não são escritas de maneira informal. Trata-se de uma obrigação institucional. Os padres deveriam, por obrigação, escrever sobre suas experiências no Novo Mundo e sobre os trabalhos que estavam realizando.¹⁸ Por consequência, suas atividades foram muito bem documentadas, através das inúmeras cartas e documentos trocados entre os próprios missionários e seus superiores. Não só em Portugal, como em Roma.

A quantidade de cartas e documentos produzidos pelos missionários da Companhia de Jesus nos possibilita, portanto, nos debruçar sobre os temas por eles

¹⁶ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambá*. Brasíliana: São Paulo, 1979, p. 138.

¹⁷ *Ibid.*, p. 139

¹⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Catequese, aldeamentos e missão*. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). *Coleção O Brasil Colonial (1443-1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 438

comentados, principalmente por terem se destacado das demais ordens religiosas no que diz respeito as atividades de missão. Segundo Celestino, os jesuítas foram os primeiros a assumir junto a Coroa a tarefa missionária. E, até serem expulsos, já no século XVIII, foram sempre reconhecidos como “agentes intermediários essenciais no exercício de funções espirituais e temporais junto às populações indígenas”.¹⁹

A partir de extensa documentação produzida pelos padres da Companhia de Jesus acerca das populações nativas, nos propusemos a dar especial atenção à cultura tupinambá, no que se refere ao seu costume principal: a antropofagia ritual. Justamente por se tratar de seu principal costume, a antropofagia está presente em quase todas as cartas a que tivemos acesso.

Para além dessa recorrência, que nos proporciona extenso material para trabalho, encontramos nessa documentação menções a um possível prazer e desejo pela carne humana que os índios sentiam. Muito embora a historiografia aponte unicamente a satisfação da vingança como motivo para o canibalismo ritual desse grupo, encontramos passagens nas correspondências que nos permitem pensar além.

A começar por algo muito simples: há um desejo de se comer carne humana mesmo fora do ritual. A antropofagia é, como vimos, a conclusão daquela vingança que se iniciou na guerra. A morte ritual e a cozinha da carne do inimigo é algo que se pretende fazer socialmente, como ápice da vingança. O desejo dos tupinambá pela carne inimiga, no entanto, ultrapassa o ritual. Levam da carne do inimigo pra casa após a festa. Deixam novelos de carne enrolada na cabeceira de suas redes. Têm, na carne humana, seu último desejo em vida.

Notamos, dessa forma, que, para além da socialização da vingança, o desejo pela carne humana transpassava todos os limites físicos da festa da vingança. Deseja-se carne humana. Deseja-se a carne do inimigo. Apesar dessa situação tão facilmente encontrada nas cartas, não encontramos menção a esse possível prazer dos nativos pela carne humana na historiografia a que tivemos acesso. As afirmações são de que só se come carne humana para vingar-se de seus inimigos, o que é possível comprovar com a

¹⁹Ibid.

documentação analisada. Há, porém, falas das quais se pode concluir que além da vingança ritualizada, sentiam prazer e apreciavam a carne de seus opositores.

Enxergando essas brechas, iniciamos esse trabalho com o propósito de entender se esse prazer realmente estava ali, se o desejo pela carne inimiga se dava não somente pela satisfação da vingança, mas pelo prazer que aquele alimento proporcionaria aos tupinambá.

Para a construção do presente trabalho, fizemos uma escolha metodológica pela escrita de três capítulos. No primeiro, tratamos das fontes. Primeiro as “Cartas Avulsas”, documento que reuniu cartas de jesuítas desde 1551 até 1568 em uma publicação que se deu no século XIX. Essa, com um claro objetivo de construção de uma história nacional. Pensada por Capistrano de Abreu e Valle Cabral, as “Cartas Avulsas”, foram publicadas pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

A segunda metade desse primeiro capítulo é para tratar do manuscrito de onde foram retiradas as cartas para a publicação das “Cartas Avulsas”. Trata-se de um manuscrito denominado “Cartas Jesuíticas”. Este encontra-se na Biblioteca Nacional, na sessão de manuscritos. Esse documento foi microfilmado por nós, para que pudéssemos garantir a utilização das “Cartas Avulsas” enquanto um documento de possível utilização, sem adulterações. Nos possibilitando ainda, fazer a conferência de trechos, tanto quanto fosse necessário.

No segundo capítulo propusemos uma discussão historiográfica acerca dos temas que foram eixos norteadores para a produção desse trabalho: a guerra e a antropofagia tupinambá, e a alimentação enquanto fator sócio-cultural.

No terceiro e último capítulo, fizemos uso de toda a discussão gerada no capítulo anterior para entender e analisar as fontes. À luz de tudo que foi discutido e rediscutido sobre a guerra, a antropofagia e a alimentação, tivemos, finalmente, base para trabalhar com as cartas nesse terceiro momento.

Capítulo 1 – Devassando a fonte

1.1 A história de uma publicação

No presente trabalho utilizamos o livro “Cartas Avulsas”²⁰, uma compilação de cartas de autoria de vinte e seis padres jesuítas que estiveram em missão pelo Brasil no período entre 1550 e 1569.

O documento é parte integrante de uma coleção de crônicas e documentos intitulada “Materiaes e Alchêgas para a Historia e a Geographia do Brasil”, promovida por Alfredo do Valle Cabral e Capistrano de Abreu, ambos funcionários da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, por ordem do então Ministro da Fazenda, o conselheiro Francisco Belisário Soares de Souza.

A seleção dos documentos e a publicação dessa coleção se dá no século XIX, o que é relevante por se tratar de um período de ascensão do nacionalismo, onde se pretende criar uma história nacional. Podendo-se concluir que essa coleção destina-se ao grande público leitor daquela época, não estando restrita apenas a um grupo específico como é o caso das cartas, em si. Trata-se, portanto, de uma seleção cuidadosa das cartas, onde se está buscando contar a história de um Brasil que ascende a partir do trabalho jesuítico. Não se pode, porém, deslegitimar o documento, que é de fundamental importância para compreensão do período em questão.

Alfredo do Valle Cabral²¹, importante funcionário da Biblioteca Nacional - chefe da sessão de manuscritos - tendo publicado alguns materiais sobre a história do Brasil, em parceria com seu companheiro de trabalho, Capistrano de Abreu, projetou a coleção anteriormente informada, com o objetivo de publicar documentação de autoria de padres jesuítas na Biblioteca Nacional.

Para compor tal coleção foram escolhidas as Cartas do Padre Manoel da Nóbrega, Cartas do Padre José de Anchieta, “Cartas Avulsas” de Jesuítas, e a História do Brasil do frei Vicente de Salvador. Houve uma divisão entre Valle Cabral e Capistrano de Abreu sobre quem publicaria e anotaria cada uma das obras.

²⁰ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887. 520 p

²¹ Alfredo do Valle Cabral era baiano, morador da cidade do Rio de Janeiro e importante funcionário da Biblioteca Nacional.

Coube a Valle Cabral anotar e publicar as “Cartas Avulsas”. Essas foram impressas em 1887, mas nunca publicadas por falta das notas de Cabral, que acabou por adoecer, sendo aposentado e morrendo alguns anos depois. Nunca conseguiu, portanto, anotar e publicar as cartas. Esse impresso acabou desaparecendo, não sendo encontrado em bibliotecas públicas e privadas na época.

Em uma edição posterior de um dos volumes da coleção “Materiaes e Alchêgas para a Historia e Geographia do Brasil”, no livro “História do Brasil” de Frei Vicente de Salvador, há a seguinte nota:

A morte não deixou que Valle Cabral publicasse as sessenta e cinco (aliás, numeradas, apenas 63) “Cartas Avulsas” escriptas de 1560 (aliás 50) a 1568, já impressas, de que uma vez por outra apparecem exemplares á venda, porém a maior parte foi abrasada no incêndio da Imprensa Nacional²²

Sabe-se, portanto, que Valle Cabral nunca escreveu as notas para publicação, e que o documento impresso acabou se perdendo, sendo consumido pelo incêndio da Imprensa Nacional. Apesar disso, algumas cópias sobreviveram ao incêndio, sendo uma delas utilizada para a publicação desta primeira edição em 1931. Nesse ano, cumprindo o objetivo de seu idealizador e concluindo a coleção “Materiaes e Alchêgas para a Historia e a Geographia do Brasil”, com introdução e nota preliminar assinadas por Francisco Afrânio Peixoto²³, as “Cartas Avulsas” foram finalmente publicadas pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Sobre o material que fora salvo e serviu para a publicação das Cartas, Afrânio Peixoto escreve na nota preliminar:

Foi provavelmente reunido por um proto ou revisor, ou interessado, e salvou-se, sem as notas, pois que o resto da edição se perdeu, por esperá-las. Bem haja quem o reuniu, quem juntou estas folhas de impressão, neste volume: serviu para esta fiel reprodução e vai ser "publicado", enfim, cumprido o destino. Deve elle ir ter á Bibliotheca Nacional, tanto é o seu merecimento.²⁴

²² IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887. p. 6. Introdução.

²³ Francisco Afrânio Peixoto é um médico, historiador, escritor e político brasileiro.

²⁴ IMPRENSA NACIONAL, op. cit., p. 7.

Fica claro, pois, que não se sabe ao certo quem conseguiu salvar a cópia que serviu para a publicação dessa obra. Peixoto apenas afirma ter se utilizado do texto na íntegra, reproduzindo-o para que, “cumprindo seu destino”, fosse enfim publicado na Biblioteca Nacional. Na introdução da obra, percebe-se o acento nacionalista:

Nessas cartas, que são documentos, vê-se de facto o Brasil amanhecer. Quando ellas acabam, neste volume, apenas com durarem perto de vinte annos, já vai alto o sol. Não se come mais carne humana; cada um tem sua mulher, a sua família; aprende-se a ler e escrever; aprendem-se officios. As palhoças são agora casas de taipa ou de pedra. Estuda-se latim, musica, lógica e, até a "Eneida" de Vergilio, um irmão lente lê e commenta em classe. Fortalezas, estradas, engenhos. Ha certeza já, sem os Franceses, que vingará o Brasil Português.²⁵

Percebe-se nessa fala a intenção clara de mostrar a imagem de um Brasil que já avançou muito em 1568, onde não predominaria mais a barbárie que os portugueses encontraram. Não se come mais carne humana, afirma Peixoto. Nem se pratica mais a poligamia. O Brasil, destarte, estaria ascendendo ao início de sua civilidade. Há uma predominante exaltação da função não só salvadora de almas dos padres, mas também civilizadora, no sentido de resgatar aquelas pessoas não apenas da perdição eterna, mas da selvageria em que viviam antes da chegada dos europeus. Segundo Peixoto:

Os indígenas comiam uns aos outros; os remoes os matavam e escravizavam; uns e outros viviam na polygamia e na promiscuidade. Os próprios clérigos aqui se corrompiam [...] Mas vieram os Jesuítas. Veiu com elles a Virtude. Para os Colonos, que a esqueciam e repudiavam, passada a Linha. Para os índios, cannibaes, intemperantes, sensuaes, que jamais conheceram freio e reserva. Não só a virtude, porém a justiça ou a equidade entre as duas raças, Brancos e Negros (como eram chamados por opposição), que uma escravizava a outra, "ferrando" as "peças", como se foram animaes, dellas usando e abusando. E a ambas as raças, dominadores e dominados, dominou, por fim, a moral privada e publica dos Jesuítas.²⁶

²⁵ Ibid., p. 13.

²⁶ Ibid., p. 12.

Percebe-se com a fala de Peixoto, uma generalização perigosa a respeito do estado em que se encontravam as populações indígenas na América portuguesa. Sabe-se ser errôneo falar em extinção da antropofagia no Brasil até 1568, visto que era um costume muito arraigado naquelas populações. E as notícias acerca de populações canibais ultrapassam em muito o século XVI, havendo notícias de canibalismo, inclusive, no século XXI.

As cartas de muitos padres, inclusive, tratam sobre a dificuldade de tirar o “mau costume” do gentio em consumir carne humana. Muitos padres declaram em suas cartas estarem tentando combater esse costume, e reclamam que os índios acabam voltando a praticá-lo. Como no seguinte trecho: "Sem governo, erradios e cannibaes. Tinham os Padres juizo em diferir o baptismo, pois, por mais civis e piedosos que se mostrassem o uso de comer carne humana era nelles inveterado."²⁷ E em outras falas, tais quais:

Gasto grande parte do tempo em repreender esse vicio; replicam alguns que comem-na somente as velhas; outros dizem que seus antepassados comeram e que elles devem comer carne humana. Dizem outros que é o modo usual de vingarem se, e que os contrários praticam o mesmo a respeito delles e que eu não deveria arrancar-lhes este seu alimento.²⁸

Peixoto tenta mostrar, então, como os jesuítas chegaram ao Brasil para levar civilidade, justiça e virtude aos povos que habitavam aquela terra. Não só aos índios, mas também aos colonos que os escravizavam. Trabalhavam, além de tudo, como mediadores dessa relação conflituosa. Há, portanto, uma enfática exaltação do trabalho dos padres. Peixoto afirma que esses foram, além de padres, médicos, professores, edificadores.

Depois, foram mestres e instruíram [...] educaram costumes, intelligencias, sentidos [...] Mas não só a alma. Também o corpo. Os Jesuítas foram edificadores, de casas, egrejas, collegios, até de cidade [...] Foram médicos e a medicina ou o remédio; enfermeiros, assistiamaos abandonados, e enterravam os mortos [...] Os Jesuítas foram a nossa Providencia, quando nasceu o Brasil.²⁹

²⁷ Ibid., p 55. Padre Azpilcueta Navarro.

²⁸ Ibid., p. 51.

²⁹ Ibid., p. 12-13. Introdução.

Afrânio Peixoto afirma, dessa forma, que os jesuítas foram a salvação do que viria a ser o Brasil. Seu trabalho é exaltado como sendo fundamental para o nascimento daquele país que se estaria formando. Afirma, ainda, que a Companhia de Jesus “criou o Brasil infante”, e que as “Cartas Avulsas” seriam a maior prova dessa criação. Sabe-se, entretanto, que houve uma seleção minuciosa das cartas, feita por alguém claramente favorável as ações dos jesuítas em terras americanas. Há, portanto, a construção da história de um Brasil que ascende, graças ao trabalho do “jesuíta salvador”, responsável pelo fim da selvageria e provedor da civilidade. O próprio fato de se escolher as cartas de jesuítas para serem publicadas já aponta, em parte, para essa questão do nacional, da busca por uma história nacional.

As produções da história e da antropologia, em sua maioria, privilegiam a análise de fontes dos documentos produzidos pelos missionários. Por sua visão, esses textos também podem contribuir para a reconstituição da dinâmica do evento histórico da colonização, que foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações.³⁰ Por seu turno, os textos jesuíticos são, eles também, seleções.

Como dito anteriormente, “Cartas Avulsas” trata-se de uma reunião de cartas que os jesuítas escreveram enquanto estavam em missão no Brasil, entre os anos de 1550 e 1568. Em cada carta há um breve resumo, com palavras e termos chave, adiantando do que trata o texto. Além disso, cada um é acompanhado do nome do autor, local onde este estava e data. Em algumas, há também o destinatário da correspondência. Nas cartas em que havia um destinatário, era sempre escrita a outro(s) padre(s) da companhia, mostrando assim que o endereço certo para cada uma das cartas eram os próprios padres que estavam em missão em outros lugares. Além daqueles padres que estavam ainda na Europa. As cartas, ou como aponta Alcir Pécora “a escrita da missão”, tratava-se de uma obrigatoriedade institucional: era preciso dar conta do trabalho que estavam fazendo nos trópicos.

Nessas cartas os jesuítas tratam de suas experiências em território brasileiro, mostram como foram recebidos por indígenas e europeus, as formas de vida e devoção dos nativos, e os trabalhos que realizavam a partir disso.

³⁰ POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários tupi e tapuia no Brasil. Bauru: EDUSC, 2003. p. 25.

Como vimos anteriormente, é unânime o modo devastador como os jesuítas classificam o território antes de sua chegada: descrevem-no tal como o próprio inferno. Sua missão nas terras da América Portuguesa seria, dessa forma, a salvação daquelas almas através de sua conversão à fé católica. Isto posto, apresentam-se como a solução de tão grande problema. Era preciso mais missionários para dar continuidade ao resgate daquelas almas.

Muito mais fruto se poderá fazer si houvera obreiros, mas o padre Navarro é só o que tem cuidado de tudo isto [...] Todos os outros Padres estão repartidos por diversas partes, mas são tão poucos que não bastam para todas: assim que muita é a messe que se perde por falta de segadores.³¹

Os jesuítas faziam questão de contar sobre as benfeitorias que estavam realizando por aquelas terras, exaltando em seu trabalho a construção dos colégios, e os bons frutos que a catequese estaria gerando, tanto no trato da população nativa quanto na sua conversão. Conta-se, inclusive, sobre os índios abandonarem o costume de comer carne humana, que era uma das suas maiores preocupações.

Quando elle veiu estávamos tão estragados de nossas almas como os índios, porque todos geralmente viviam em peccado mortal, mas agora, louvores a Nosso Senhor, todos estão mui emendados. O Padre tem cá feito muitas almas christãs, e fizera toda esta geração em que começamos ou a maior parte delia si não viera a esta terra só, como veiu, porque não quer baptizar nem um até primeiro o não doutrinar.³²

Pode-se perceber que os padres se esforçam para passar a imagem de uma visível melhora de vida e costume nas terras da América portuguesa. Melhoraria essa decorrente, - e aqui reforçam os padres - de seu árduo trabalho na conversão e, principalmente, na permanência dos indígenas na religião católica. Falam a todo o momento que o seu foco é a catequese, já que as primeiras experiências com o batismo foram falhas, tendo muitos índios “voltado” para seus cultos e “cerimonias demoníacas”.

Tem-se cá mui pouca confiança nelles porque são mui mudaveis, e parece aos homens impossivel poder estes vir a ser bons christãos, porque aconteceu já bautizar os Christãos alguns, e tornarem a fugir para os Gentios, e andam

³¹ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 77. Padre Antonio Pires.

³² Ibid., p. 98. Padre Pero Correia

depois lá peiores que d'antes, e tornam-se a metter em seus vicios e em comer carne humana.³³

Isto posto, temos o seguinte: as “Cartas Avulsas” são as narrativas dos jesuítas acerca de sua chegada no território, e seu encontro com os povos da terra. As correspondências seguem basicamente uma mesma linha: descrevem com horror o território e a população que o habita, caracterizando-os como terríveis: “o próprio inferno”, numa descrição dramática do horror em que viviam.

Os padres, no entanto, acreditam que aquela terra tem solução, e buscam-na. A solução é, então, encontrada e divulgada por eles: a vinda de cada vez mais padres. Pode-se, definir, então, os relatos como uma espécie de “cartas-convite”. Os jesuítas acreditavam no poder que tinham de conversão e salvação daquelas almas. Descrevem como o seu trabalho e o de seus colegas tem sido fundamental para que ocorram mudanças naquelas terras. E a cada padre que chegue, poderá se fazer mais. Acredita-se fielmente na ideia de que se houvessem padres o suficiente poderiam salvar todas aquelas almas da perdição em que se encontravam, realizando-se assim, grandes milagres.

Sobre o impresso, é possível concluir ser um material minuciosamente escolhido e preparado para o fim a que se propõe: contar uma história do Brasil a partir do trabalho missionário, o que se percebe pelo acento nacionalista demonstrado por Afrânio Peixoto, que anotou as cartas e as publicou em 1931. Posto que o próprio século XIX (quando foi pensada e preparada a coleção) é, também, um período de afirmação do nacionalismo e de construção de uma história nacional. Sendo, portanto, muito claro o posicionamento pró-jesuítico da escolha e montagem das “Cartas Avulsas”, onde há uma exaltação do trabalho dos padres, sendo mostrados como os salvadores do inferno que eram as terras do novo mundo, terras que ascenderam ao início de sua civilidade graças ao duro trabalho jesuítico.

Apesar da maneira como foi montado o documento, com vistas a privilegiar e exaltar o trabalho das missões no Brasil, é possível fazer grande uso das “Cartas Avulsas”. Tomando-se os devidos cuidados, por se tratar de uma fonte de missionários e saber o caráter evangelizador da narrativa dos jesuítas, é possível utilizá-las para estudar

³³ Ibid., p. 88. Padre Affonso.

as populações indígenas com as quais os missionários viveram e conviveram. Descrevendo [com grande horror] seus rituais, seu modo de vida e cultura, concordando em muitas ocasiões com outros cronistas, tais como Gabriel Soares de Sousa, Hans Staden, dentre outros, que estiveram nas terras americanas no mesmo período.

1.2 A fonte: manuscritos

Antes de nos debruçarmos sobre a leitura das cartas, é preciso entender o que, de fato, elas são. Além do já exposto - quando dissemos que os jesuítas tratam de seu trabalho cotidiano de catequese dos índios-, é preciso informar que as cartas não eram escritas espontaneamente. Essas se tratavam de uma obrigação institucional. Os jesuítas deveriam, obrigatoriamente, escrever. Como informado por Cristina Pompa:

A obrigatoriedade institucional de escrever respondia a várias exigências: a de difusão e propaganda dos resultados da catequese para o mundo externo (incentivando também as vocações), a de controle do governo central da ordem sobre os membros dispersos e, finalmente, a de reconfirmação permanente da identidade desses membros.³⁴

É importante, portanto, ter em mente que o discurso dos padres em suas cartas têm uma função muito clara: difundir e propagar o seu trabalho e os seus feitos pela conversão e civilização do gentio. Alcir Pécora afirma que as cartas jesuíticas devem ser vistas como um mapa retórico em progresso da própria conversão. Pécora mostra, então, que o conteúdo das cartas não mostra exatamente a realidade dos indígenas, mas aquela realidade que se gostaria de mostrar.³⁵ Segundo Pompa, “o conteúdo das cartas é função estrita da operação de ajuste da tradição epistolográfica à situação histórica específica que é a necessidade de conversão.”³⁶ Os autores mostram, então, o quanto a narrativa das cartas é construída em função de uma realidade que se deveria mostrar, e não necessariamente a realidade que se vivia. Charlotte Castelnau-l’Estoile trata da composição das narrativas dos missionários como a “escrita da missão”.³⁷

³⁴ Ibid., p. 81.

³⁵ PÉCORA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. In: NOVAES, Aduino (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.

³⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução. tradução: missionários tupi e tapuia no Brasil*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 82

³⁷ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des indiens au Brésil: 1580-1620*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

Portanto, ao estudar a cultura indígena através do olhar evangelizador europeu, é possível que seja um estudo mais acerca do próprio europeu do que do índio o qual ele descreve.³⁸ E com isso se deve tomar cuidado. Como bem explicita Cristina Pompa:

um estudo desse tipo volta-se sobretudo para a reconstituição da dinâmica interna à própria cultura ocidental, onde a construção intelectual da humanidade “outra” se deu entre a cosmologia medieval, o humanismo renascentista e a *realpolitik* colonial³⁹.

Apesar disso, como a própria autora afirma, é limitante pensar que os relatos desses missionários não nos devolvam nada além da cultura ocidental que os produziu. É preciso, então, tomar cuidado para não objetivar as informações trazidas pelos missionários, e entender que elas provêm de uma cultura que se auto percebia como única produtora de valores de civilização⁴⁰, considerando as ações culturais “do outro”, como não civilizadas e dignas de extinção. Onde trabalham justamente com esse objetivo: extinguir aqueles costumes que, tendo como contraponto a religião católica, se mostravam demoníacos.

Tendo dito isto, prossigamos. A história da publicação das “Cartas Avulsas”, contada anteriormente, nos lembra que o seu primeiro impresso foi perdido esperando as notas de Vale Cabral, e que apenas algumas cópias sobreviveram ao incêndio da Imprensa Nacional. Afrânio Peixoto, no prefácio de um livro posterior, de 1940, escreve o seguinte sobre as “Cartas Avulsas”: “Um milagre fez encontrar folhas das Cartas Avulsas e nova impressão se fez delas, agora preservadas na sua conservação.”⁴¹

Sabendo disso, havia a preocupação de estarmos usando uma fonte que talvez tivesse adulterações. Isso se deve também ao fato de ser uma publicação “comercial”, destinada ao grande público leitor da época, no caso o século XIX, período onde se pretende criar uma história nacional. Era preciso, portanto, verificar. Fazer um trabalho de comparação com os originais para afastar a hipótese de adulteração.

³⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2003.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁴¹ LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

As cartas originais se encontram na sessão de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, estando sob o nome de “Cartas jesuíticas”: um documento composto por cartas de padres jesuítas, em missão pela América portuguesa, entre os anos de 1550 a 1568. Tal qual as “Cartas Avulsas”. O manuscrito, no entanto, com um número maior de cartas: setenta e duas. Enquanto as avulsas traziam sessenta e uma cartas. Fazendo uma conta estimada de caracteres dos dois documentos, chegamos a seguinte proporção: as “Cartas Avulsas” representam, aproximadamente, 72% do tamanho das “Cartas Jesuíticas”.⁴²

Esse trabalho inicial de comparação serviu pra nos mostrar se era realmente possível que as “Cartas Avulsas” tivessem sido retiradas daquele manuscrito. Mas isso não bastava. Era exigido um trabalho minucioso de checagem e comparação. Para tal, uma comparação carta a carta, autor a autor, foi feita. Inicialmente uma checagem pelos índices: a idéia era afirmar se os mesmos padres compunham os dois apanhados de cartas, se estavam nos mesmos locais e períodos, para então descobrir se suas publicações eram as mesmas em ambos os documentos.

No manuscrito, constam nove cartas do padre Manuel da Nóbrega. Sendo quatro cartas do ano de 1549, as quais não constam lugar onde ele estava. Uma carta de 1551, escrevendo de Pernambuco; duas de 1559, ambas da Bahia. Uma de 1560, sem informação de local onde foi escrita, e uma outra escrita de Pernambuco, e que não consta registro de data. Apesar dessa quantidade grande de cartas no manuscrito, as “Cartas Avulsas” não trazem nenhuma carta do padre Nóbrega.

O Padre José de Anchieta é o jesuíta com o maior número de cartas no manuscrito: são dez ao todo. Dessas, só uma consta local de onde foi escrita: a segunda, de 1556, escrita de Piratininga. Das outras nove temos apenas as datas em que foram escritas: uma em 1554, essa segunda -já citada-, de 1556, uma de 1557, duas de 1560, uma de 1561, uma de 1562 e outra de 1563, além de outras duas de 1565, totalizando

⁴² Aqui fizemos uma contagem superficial, pensando em número médio de caracteres por linhas e o número médio de linhas por páginas. Para tal, excluímos capas, índices, nota preliminar e introdução. Os números alcançados foram: Total de caracteres das “Cartas Avulsas”: 864000 (72%)

Total de caracteres do manuscrito: 1200000

dez cartas. As “Cartas Avulsas” também não trazem nenhuma das cartas do padre Anchieta.

Temos aqui essa diferença significativa e fundamental. O manuscrito conta com as cartas dos padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, as quais foram retiradas para a publicação das *Avulsas*. Cabe aqui uma conclusão simples. Na publicação comentada acima, da coleção “Materiaes e Alchêgas para a Historia e a Geographia do Brasil”, sabemos que os dois primeiros volumes da coleção são, um de cartas apenas do padre Nóbrega, e outra de cartas do padre Anchieta. Na nota preliminar das “Cartas Avulsas”, seu editor, Afrânio Peixoto, afirma:

Sahiu primeiro, sob o n° 1, em Julho de 1886: "Informações e Fragmentos Históricos do Padre Joseph de Anchieta, 8. J. (1584-1586), com introdução e notas de Capistrano de Abreu". Veiu depois: "Cartas do Padre Manoel da Nobrega (1549-1560) publicadas e anotadas por Valle Cabral", sob o numero 2, em Dezembro de 1886.⁴³

Estariam as cartas desses dois padres, então, em coleções próprias e específicas para eles. Isso por se tratar de dois jesuítas de reconhecida importância tanto para as missões em terras americanas, como para a própria Companhia de Jesus. O que justificaria a criação de uma coleção própria para cada um deles.

Percebe-se aqui uma diferenciação entre esses dois jesuítas - Manuel da Nóbrega e José de Anchieta - e os demais. Esses dois, de alguma forma, mereceram coleções próprias com apenas cartas deles: uma coleção pra cada. Enquanto isso, os outros padres, foram todos colocados numa coleção só, juntos, apontados como “avulsos”.

O primeiro padre que encontramos correspondência entre o manuscrito e as *Avulsas* é o padre João de Azpilcueta Navarro. Mas a correspondência é de apenas uma carta. Nas *Avulsas*, o padre Navarro é autor de três cartas: uma de 1550, outra de 1551 e uma terceira de 1555. Ambas escritas da capitania da Bahia. No manuscrito, no entanto, há apenas uma carta de Azpilcueta, que é a segunda, de 1551. Não sabemos, porém, de que outro local foram retiradas as outras duas cartas para o apanhado das *Avulsas*.

⁴³ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1559 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 5. Nota preliminar.

O padre Leonardo Nunes é outro que conseguimos achar uma carta correspondente. No manuscrito, ela está datada de 1551, escrita do Porto de São Vicente, enquanto que nas Avulsas ela é datada de 1550. Apesar de se tratar da mesma correspondência.

Há também correspondência entre uma carta do Padre Pero Correa, essa de 1551, escrevendo de São Vicente. Existem mais duas cartas desse padre no manuscrito, uma de 1551 e outra de 1554, essas não tem local nem data de publicação. Nas Avulsas o padre Pero Correa conta com cinco cartas sob sua assinatura: quatro de 1551 e uma de 1554. Uma delas asseguradamente a mesma que temos no manuscrito.

O padre Antonio Pires tem três cartas no manuscrito que correspondem às das Avulsas. A primeira de 1551, escrevendo de Pernambuco. Outras duas de 1552, uma da Bahia e outra, novamente, de Pernambuco. Além dessas, há outras três que não achamos correspondência nas Avulsas. Ambas sem local de onde foram escritas, duas de 1558 e uma de 1560. Nas “Cartas Avulsas”, o padre Antonio Pires contribuiu com cinco cartas, duas da Bahia e três de Pernambuco. É interessante atentar aqui para o fato de o jesuíta não estar fixo em apenas um local, este circula entre Bahia e Pernambuco, trazendo relatos dos dois locais.

Até aqui temos, então, o seguinte quadro: os padres Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes e Pero Correa contribuem para a nossa análise com uma carta, cada. Enquanto o padre Antônio Pires nos traz três. Além disso temos um total de duas cartas vindas da Bahia, duas de Pernambuco e uma de São Vicente. Até aqui temos seis cartas exatamente iguais às das Avulsas.

Nas “Cartas Avulsas” constam três cartas de autoria do padre Vicente Rodrigues. Duas da Bahia e uma de São Vicente, ambas no ano de 1552. Já no manuscrito temos duas desse padre, uma da Bahia, correspondente à das avulsas, e uma sem local de publicação. É novamente interessante notar aqui que o padre circula de uma capitania a outra, e essas com distâncias muito razoáveis: de São Vicente à Bahia.

O Padre Antonio Blasques é um dos jesuítas com maior participação nesses documentos. São nove cartas dentre as Avulsas e sete no manuscrito. Nas Avulsas todas aparecem como tendo sido escritas da Capitania da Bahia, entre os anos de 1556 e 1565. Já no manuscrito, não consta local de publicação em nenhuma delas. As que conseguimos verificar correspondência com as Avulsas são de 1556, 1559 e uma

terceira de 1561. Aqui cabe um comentário de comparação aos padres Nóbrega e Anchieta: Blasques tem uma quantidade de cartas comparável a desses padres, mas como Blasques é espanhol, este não ganha os holofotes que Anchieta e Nóbrega conseguiram, ganhando, inclusive, coleções exclusivas com suas cartas.

Ruy Pereira tem duas cartas no manuscrito, de 1560 e 1561, e são as mesmas cartas utilizadas para a coleção das Avulsas. Já o padre João de Mello tem apenas uma em ambos os documentos, escrita da Capitania da Bahia em 1561. Também atestada a correspondência entre elas.

Novamente recapitulando o já dito até aqui, podemos contar com mais sete cartas que se correspondentes: uma do padre Vicente Rodrigues, três de Blasques, duas de Ruy e mais uma de João de Mello. Luis de Grã tem apenas uma carta no manuscrito. Escrita no dia 22 de setembro de 1561, a carta corresponde a mesma que o autor assina nas Avulsas. No índice do apanhado, porém, há um erro de transcrição, onde a carta é colocada como sendo de 1560. Conferindo o texto pudemos confirmar se tratar da mesma correspondência. O padre Braz Lourenço tem apenas uma carta sob sua assinatura. Essa carta, escrita em 1562 está no manuscrito e se encontra também no apanhado das Avulsas. Escrevendo a partir da Capitania do Espírito Santo.

O padre Leonardo Nunes é autor de três cartas no manuscrito. Duas de 1551, a que não conseguimos encontrar correspondente nas “Cartas Avulsas”, e uma de 1562, escrita da Bahia. Essa foi utilizada para compor o apanhado. Há um segundo padre de nome Leonardo no manuscrito. Para este não consta sobrenome. Conseguimos identificar que se tratava do Padre Leonardo do Valle a partir das “Cartas Avulsas” que trazia seu nome completo. O autor contribuiu com duas cartas: uma de 1563, na Bahia, e outra em 1565, em São Vicente. Essas duas estão tanto no manuscrito como nas Avulsas. Além destas, o jesuíta tem mais duas cartas no apanhado, ambas de São Vicente.

Cabe aqui mais uma recapitulação: temos mais cinco cartas do manuscrito que estão nas Avulsas. Os padres Luis de Grã, Braz Lourenço e Leonardo Nunes têm uma carta cada. Enquanto Leonardo do Valle tem duas sob sua assinatura.

Outro padre que participa da coleção de cartas aqui estudadas é Luís Rodrigues.

Contribui com uma carta de 1563, escrevendo da Bahia. A mesma que compõe o apanhado das Avulsas. Outro que contribui com apenas uma carta é Antonio de Sá. Seu

relato do manuscrito é utilizado para compor as Avulsas: escreve de Pernambuco a 8 de setembro de 1563. Além destes, temos Sebastião de Pina. O jesuíta escreve da Bahia em 12 de maio de 1563, e essa mesma carta compõe, também, o apanhado das “Cartas Avulsas”. Assim como Pero da Costa, que escreve do Espírito Santo em 1565.

O padre Jorge Rodrigues também participa do manuscrito. Com apenas uma carta de sua autoria: escreve de Ilhéus – Bahia em agosto de 1565. Compondo, assim como os demais, o apanhado das “Cartas Avulsas”. Mesmo caso de Quirício Caxa, que escreve também da Bahia, em julho do mesmo ano, e participa dos dois apanhados. Antônio Gonçalves escreve de Porto Seguro, na Capitania da Bahia no ano seguinte, em 15 de fevereiro de 1566.

Balthazar Fernandes compõe o manuscrito com duas cartas de sua autoria: ambas da Capitania de São Vicente, uma de 1567 e outra de 1568, com correspondência nas Avulsas, que também só contam com essas duas cartas do jesuíta.

Temos aqui o seguinte quadro: cinco padres com uma carta cada: Luis Rodrigues, Antonio de Sá, Sebastião de Pina, Jorge Rodrigues e Quirício Caxa, e Balthazar Fernandes com duas cartas, totalizando mais sete cartas que correspondem o manuscrito e as Avulsas.

Analisando então todas essas cartas a que temos acesso no manuscrito e que temos a mesma carta na coleção das Avulsas, enxergamos o seguinte quadro: são dezoito padres diferentes, que assinam vinte e cinco cartas para análise. Das vinte e cinco cartas aqui comentadas, temos dezesseis escritas da Capitania da Bahia, quatro de São Vicente, três de Pernambuco e uma do Espírito Santo. Pode-se dizer, então, que trata-se de um estudo predominantemente baiano. Nas “Cartas Avulsas”, uma das alterações feitas, que - por menor que pareça- é necessário ser levada em conta, é a criação de um título e um subtítulo para as cartas, criando palavras-chave com local, data e assuntos que foram tratados no texto.

Fizemos a comparação texto a texto de oito cartas, pegando por amostragem. Essa comparação se deu com algumas cartas escolhidas, em geral, pela qualidade de conservação da fonte. Aquilo que Langlois e Seignobos chamariam de crítica externa, ou crítica de restauração. Segundo eles, “mesmo em conjunturas extremas, o método não sofre alteração: a comparação das passagens correspondentes é um instrumento

poderoso”⁴⁴. E assim fizemos a comparação de passagens do texto, buscando, além do conteúdo, a linguagem utilizada. E, no caso de cartas em espanhol que foram traduzidas, consideramos também a tradução.

A primeira, e talvez mais interessante até aqui, é a de Leonardo Nunes, escrevendo de São Vicente. Mais interessante por se tratar de uma carta que, pela análise de procedência: autor/data/local, esta não tinha entrado na lista das cartas correspondentes, porque a data nas “Cartas Avulsas” está errada. Nas Avulsas temos o ano de 1550, quando ela é, na verdade, de 1551.

Outra carta analisada foi a do padre Azpilcueta Navarro, da Bahia, no ano de 1551. Padre Navarro é espanhol, escreve suas cartas em espanhol. Na obra citada anteriormente, “Novas Cartas Jesuíticas”, Afrânio Peixoto escreve no prefácio a seguinte passagem:

Escreveram-se originariamente [em espanhol] quando o autor a sabia, ou verteram-se nessa língua, para mais fácil compreensão dos Padres Gerais hespanhois, os três primeiros. Traduzimo-las ou retraduzimo-las. Para um público de língua portuguesa não fazia sentido aparecerem em língua estranha”⁴⁵

Todas as cartas em espanhol foram, então, traduzidas. Se o objetivo é criar uma história nacional, não faria sentido um texto em espanhol. E essa tradução é feita de maneira muito livre, com certa licença poética, onde não há tanta preocupação com a exatidão do texto.

Nessa carta citada, do padre Navarro, por exemplo, percebemos a seguinte diferenciação: no primeiro quadro como está a carta original, e no segundo como foi colocada nas Avulsas.

“despues que os escrevy he estado tres o quatro meses en el puerto seguro a donde mi ¿ el pe Nobrega [...]”	“Des que vos escrevi, <i>carissimos Irmãos</i> , <u>a derradeira vez</u> , estive três ou quatro mezes em Porto Seguro, onde me mandou o padre Nóbrega.”
---	--

⁴⁴ LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. Tradução: Laerte de Almeida Morais. Introdução aos estudos históricos. São Paulo: Editora Renascença, 1946.

⁴⁵ LEITE, Serafim. Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 12.

Percebe-se aqui, alguma diferença no texto. Não no conteúdo, em si. A informação foi passada: o padre Nóbrega havia mandado Navarro a Porto Seguro, e lá ele esteve por três ou quatro meses. Há, no entanto, a adição de duas frases, que não mudam o sentido da frase, mas que fazem alguma diferença. Aqui a passagem “caríssimos Írmãos” não está no texto original. Mas isso foi acrescentado nas Avulsas, como que para aproximar o padre daqueles para os quais ele está escrevendo. Para além dessas passagens com alguma licença poética, se assim se pode dizer, o texto das Avulsas corresponde bem ao da publicação original.

Outra carta a qual comparamos o texto na íntegra foi a do padre Pero Correa, escrita de São Vicente em 1551. Essa já escrita em português, sem problemas de transcrição. Os problemas com essa são a qualidade de conservação do documento. Em algumas partes não é possível ler frases inteiras, a comparação nesse caso foi feita procurando palavras e termos dentro dos parágrafos para atestar sua correspondência nas Avulsas. Essa que também foi a realidade de muitas outras cartas.

Antonio Pires escreveu em 1552, da capitania de Pernambuco. Também com texto em português, não encontramos diferenças entre o texto da publicação e o texto do manuscrito. Nesse caso, boa parte do manuscrito estava com boa qualidade de imagem, o que favorece a boa transcrição.

O padre Antônio Blasques escreve em 1558, da capitania da Bahia. Também espanhol, escrevendo em sua língua nativa. Temos aqui a mesma questão da carta do padre Navarro: a tradução do espanhol para o português é feita de maneira livre. Nesta carta, no entanto, não encontramos acréscimo de palavras ou termos como na correspondência de Navarro. Além dessa, conseguimos confirmar a equivalência de outra carta do padre Blasques nas Avulsas. Essa segunda do ano seguinte, 1559, também escrita da Bahia. Nessa também não encontramos interferências no texto, além da liberdade na tradução para o português.

No ano de 1560, escreve o padre Ruy Pereira da capitania da Bahia. Sua carta também tem equivalente nas “Cartas Avulsas”. Escrita em português, não há diferenças notáveis de transcrição. A conservação do documento é, em grande parte, boa, o que facilitou a comparação entre elas e a conclusão de que se trata do mesmo documento.

Como última carta analisada para comprovar sua equivalência até aqui, temos uma do padre Luis de Grã, escrita no ano de 1561. Também escrita em português e sem 36

problemas notáveis de transcrição. Devido a conservação do documento, não é possível ler a carta na íntegra. A maioria do documento, no entanto, é passível de leitura, o que nos permitiu comprovar a equivalência desta com a publicada nas Avulsas.

A análise do texto dos manuscritos, em comparação com as “Cartas Avulsas”, nos permite afirmar que as “Cartas Avulsas”, de fato, tiveram suas cartas retiradas do manuscrito “Cartas Jesuíticas”. Ou, ao menos, boa parte delas. E que, diferente do que pensávamos, as cartas estão na íntegra na publicação das Avulsas.

Além de estarem na íntegra, o que pudemos aferir através da crítica externa, foi que a transcrição realizada foi de boa qualidade. Sem interferência no sentido dos textos originais e sem adulterações, o que nos permite utilizar as “Cartas Avulsas” certos de que se trata de um documento de origem segura e comprovada. As diferenças estão concentradas basicamente na tradução do espanhol para o português e na modernização da linguagem, apesar de fazê-lo de forma muito sutil.

Os documentos mais relevantes para essa pesquisa, ou aqueles com conteúdo passível de dúvidas foram prontamente conferidos nos originais. Muitas vezes, entretanto, fomos impossibilitados de fazer essa conferência pela má conservação da documentação.

Capítulo 2 - Entre comer e devorar

2.1 Os tupinambá e a guerra

Como vimos, os indígenas do grupo Tupinambá tinham sua vida girando em torno da guerra. Essa era um evento central e importantíssimo na dinâmica social desses povos. Guerreavam para vingar a morte de seus antepassados e, além disso, obterem honra. O fato de não guerrearem em busca de materialidades intrigava em muito o europeu, que não enxergava sentido nas guerras motivadas apenas “por um absurdo sentimento de vingança”.

Como vimos anteriormente, as guerras desse grupo tinham um objetivo: capturar inimigos e levá-los vivos à suas aldeias para que, posteriormente, fossem devorados em uma festa ritual. Esse costume despertava a curiosidade do europeu, que o descreveu em seus estudos com minuciosa atenção, lançando a ele um olhar carregado de significado.

Como afirmamos, a guerra é um fator fundamental para as sociedades tupinambá. Florestan Fernandes⁴⁶ a define como um fenômeno social, sendo parte integrante de um sistema sócio-cultural.⁴⁷ Nesse sentido, Fernandes afirma que a guerra existe como uma das instituições sociais incorporadas a sociedades constituídas⁴⁸. Ainda segundo o autor, a documentação disponível evidencia que as sociedades aborígenes viviam em um estado crônico de guerra, onde se definia o estranho como inimigo, e o tratava como tal.⁴⁹

Florestan afirma ainda que as atividades guerreiras e suas consequências afetavam toda a vida social dos tupinambá, sendo possível que a função social da guerra se refletisse em todas as esferas daquela sociedade, sendo, desta maneira, um conjunto total das situações sociais.⁵⁰ Se estendendo, então, por todas as esferas da organização social tupinambá, a guerra prolonga-se ao sacrifício ritual e ao canibalismo.

⁴⁶ Florestan Fernandes foi um sociólogo e político brasileiro. Suas obras são influenciadas pela vertente do estrutural-funcionalismo.

⁴⁷ FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista (Universidade de São Paulo), 1949, p. 42.

⁴⁸ FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1970, p. 15.

⁴⁹ Ibid., p. 43.

⁵⁰ Ibid., p. 15-16.

Concordando com Fernandes, Schwartz afirma que a guerra e a captura de inimigos para serem mortos em ritual de canibalismo eram aspectos integrantes da sociedade tupinambá, afirmando também que a realização dessas atividades viris estaria diretamente ligada à obtenção de status, progresso e a escolha de esposas. Para ele, essa necessidade dos tupinambá de fazer prisioneiros e cultivar esse status, impelia as aldeias a manterem-se em constante estado de guerra.⁵¹

Carlos Fausto também aponta a centralidade das atividades guerreiras na sociedade tupi, descrevendo sua importância como tamanha que esta condicionaria o destino e a realização terrena do indivíduo.⁵² Era por meio dela que se recortavam alianças e inimizades. As unidades sociais da sociedade tupinambá eram, portanto, definidas em função da guerra.⁵³ Fausto afirma ainda que essas sociedades viviam em uma economia política da destruição, que fazia da morte guerreira uma condição da vida social.⁵⁴

John Monteiro, em “Negros da Terra”, também assinala a importância das guerras para as sociedades indígenas. Para ele, a trama da vingança é bastante elucidativa: “ao definir os inimigos tradicionais e reafirmar papéis dentro das unidades locais, a vingança e, de modo mais geral, a guerra foram importantes na medida em que situavam os povos tupi em uma dimensão histórico-temporal”, e prossegue: “a guerra indígena fornecia um laço essencial entre o passado e futuro dos povos locais”.⁵⁵

Tendo por base os cronistas e missionários coloniais, a historiografia aponta a vingança como elemento motivador das guerras entre essas sociedades indígenas: iam às guerras com o claro objetivo de capturar inimigos para, ao comê-los, vingar seus antepassados mortos. Florestan Fernandes afirma que a vingança definia obrigações dos vivos para com os mortos, e a guerra seria, nesse sentido, “um modo de ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos”.⁵⁶ Essa afirmação é interessante quando

⁵¹ SCHWARTZ, Stuart B. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p 41.

⁵² FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

⁵³ Ibid., p 392-393.

⁵⁴ Ibid., p. 393.

⁵⁵ MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 27.

⁵⁶ FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista (Universidade de São Paulo), 1949. p. 351.

pensamos que esse laço entre os vivos e os mortos, para o europeu, se dá através da religião.

Como dissemos, as guerras não se travavam apenas para matar seus opositores, essa se estendia aos sacrifícios rituais de antropofagia. Carlos Fausto afirma que o principal objetivo das expedições guerreiras, sejam elas grandes ou de menor porte, era capturar inimigos para então executá-los e comê-los em *praça pública*⁵⁷, concordando com Métraux, que afirma ainda que os guerreiros demonstravam antecipadamente essa intenção, ao conduzirem consigo cordas enroladas em seu corpo.⁵⁸ Fausto afirma que os mortos e feridos eram devorados ainda no campo de batalha, enquanto os outros seguiam com seus algozes às aldeias de origem destes últimos.⁵⁹ Isso nos mostra, então, que o canibalismo acontece mesmo fora do ritual antropofágico. Há, portanto, um desejo de comer da carne humana, mesmo estando fora do momento ápice de socialização da vingança, embora o campo de batalha também o seja.

Métraux afirma que a captura do inimigo era uma façanha rigorosamente individual⁶⁰, segundo ele, havia uma regra que estabelecia que o prisioneiro pertenceria ao primeiro que o tivesse tocado⁶¹, apesar disso, afirma que um homem só, raramente alcançava esse objetivo sozinho. Segundo ele, para que o problema se resolvesse amigavelmente, “decidia-se, frequentes vezes, executar sem demora o prisioneiro e dividir sua carne pelas pessoas componentes da expedição”.⁶² Há, deste modo, mais um claro exemplo de como havia a ocorrência do sacrifício e do canibalismo fora do ritual.

Entretanto, defendendo o direito das mulheres de também celebrar a vingança, o chefe da aldeia de quem dependia o guerreiro vencedor se esforçava para fazer valer esse direito, onde declarava que o inimigo capturado deveria ser levado vivo à aldeia.⁶³ Florestan Fernandes confirma que, sempre que possível, os captores preservavam a vida dos prisioneiros, levando-os consigo para a aldeia. Isso porque o sacrifício ritual era público e possuía “graças a uma de suas conexões sociais, pelo menos, o caráter de

⁵⁷ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 391.

⁵⁸ MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 114.

⁵⁹ FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 391.

⁶⁰ MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 114.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid..

⁶³ Ibid..

banquete da vitória”.⁶⁴ John Monteiro, excluindo a possibilidade de escravidão dos cativos, afirma que a captura de inimigos destinava-se unicamente aos rituais de antropofagia.⁶⁵

Quando vitoriosos os membros da aldeia têm como costume celebrar o resultado da guerra com impaciência pela chegada dos guerreiros. Apontando essa questão, assinala Metraux o grau de contentamento desses membros: “as velhas mulheres da tribo passavam a noite em claro, batendo na boca com a mão e gritando a mais não poder, só para manifestar sua impaciência pela chegada dos vencedores acompanhados do prisioneiro.”⁶⁶

No caminho de volta da expedição vitoriosa para a aldeia, o prisioneiro era amarrado, insultado e maltratado. Passavam por todas as aldeias aliadas, a fim de mostrar os cativos que estavam levando consigo.⁶⁷ Prossegue Metraux afirmando que quando a tropa vencedora encontrava as mulheres de sua aldeia no caminho para casa, os prisioneiros eram obrigados a gritar-lhes: “eu, a vossa comida, cheguei.”⁶⁸

Ao chegarem na aldeia, Carlos Fausto afirma que o prisioneiro travava um diálogo com os outros homens a respeito de vinganças passadas e futuras.⁶⁹ Metraux afirma que fazem as mulheres “principalmente as velhas” grande festa. E prossegue: “manifestam sua alegria batendo na boca com a palma da mão, ao mesmo tempo que gritam, saltam e dançam”.⁷⁰ Segue afirmando que os guerreiros entregavam o prisioneiro ao cuidado das mulheres, que o deveriam conduzir a cabana em meio a danças e canções que, inclusive, eram as mesmas da hora do sacrifício. Essas canções são interrompidas apenas para “bater no cativo, ou insultá-lo, e, assim fazendo, não cessam de repetir: ‘vingo meu amigo, a quem os teus mataram’”.⁷¹ Eram ainda as

⁶⁴ FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista (Universidade de São Paulo), 1949. p. 248.

⁶⁵ MONTEIRO, John Manuel. Índios e bandeiras nas origens de São Paulo. 2ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 28.

⁶⁶ MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 115.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 391.

⁷⁰ MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 115.

⁷¹ Ibid., p. 117.

mulheres que faziam a apresentação do cativo ao chefe da aldeia. Para tal, raspavam os pelos do prisioneiro e colocavam nele guizos nos pés e um colar de plumas na cabeça.⁷²

Percebe-se, então, que as mulheres, mesmo não estando na tropa guerreira, - pois esta recebia apenas homens-, têm participação ativa em todo o processo, desde o momento em que tomam conhecimento do resultado das guerras, até o momento de conclusão do ritual.

A historiografia concorda que a execução do prisioneiro poderia demorar vários meses para acontecer, e, até mesmo anos. Afirma ainda que o prisioneiro passava a fazer parte da aldeia de seu algoz. Como afirma Métraux: “Na realidade o prisioneiro provavelmente já não era considerado como pertencente à sua tribo, sendo, desde então, assimilado pela do inimigo, que o havia adotado.”⁷³ Concordando com ele, Fernandes fala sobre a incorporação do cativo a existência social de seus senhores: “se viam compelidos, pelas necessidades mesmas de convivência social, a ocupar um status na estrutura social da sociedade tribal e a desempenhar os papéis polarizados em torno dele”.⁷⁴

Metraux compara a forma como os integrantes da aldeia recebem o cativo, taxando como uma “explosão de ódio”, contrastando com o bom tratamento concedido ao prisioneiro alguns dias depois:

[...] desde então o prisioneiro tornava-se membro da tribo gozando de quase todas as vantagens e privilégios concedidos aos seus senhores. Depilado e tonsurado como um tupinambá, nada revelava a sua condição a não ser o colar conduzido ao pescoço⁷⁵

De acordo com Thevet, o colar designava quanto tempo de vida o prisioneiro ainda teria, e não apenas diferenciava o cativo dos demais tupinambás:

[...] conhece-se facilmente, o tempo que deve durar a ceva, por causa de um colar de fio de algodão [...] Se os selvagens desejam conservar a vida do prisioneiro por espaço de quatro ou cinco luas, tantas são as contas enfiadas no colar que se põe ao seu pescoço, as quais são, depois, retiradas, uma em

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., p. 118.

⁷⁴ FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista (Universidade de São Paulo), 1949. p. 248.

⁷⁵ MÉTRAUX, Alfred. op. cit., p. 117.

cada lua. Quando não lhe resta nenhuma, é que chegou o tempo de acabar com o prisioneiro [...]⁷⁶

Florestan Fernandes assinala ainda que os prisioneiros de guerra dos tupinambá não eram degradados socialmente nem explorados economicamente⁷⁷: viviam socialmente integrados à dinâmica da sociedade tupinambá, não sendo, então, tolidos de sua liberdade. Pelo contrário, havia uma certeza de que o cativo não fugiria ou retornaria à sua aldeia. Métraux afirma ainda que os prisioneiros andavam livremente nas aldeias, não havendo risco de fugir. Isso porque não poderia o prisioneiro voltar a sua terra, pois lá poderia ser morto pela desonra de ter fugido da sua morte.⁷⁸

Há, em vista disso, uma aceitação, por parte do prisioneiro, da sua condição. Além disso, também recebia honra com aquele feito. Acreditava, também, que seus parentes o vingariam num futuro próximo, não havendo porque se preocupar com a sua morte. O padre Jácome Monteiro ilustra essa questão, ao afirmar que o homicídio em *praça pública* não conferia honra apenas ao executor, mas também à vítima, essa deveria mostrar coragem e deixar “memória de si.”⁷⁹

Fausto escreve sobre o papel central do cativo nas relações interaldeãs. Segundo o autor, o prisioneiro deveria ser mostrado aos parentes e amigos, devendo circular pelas aldeias vizinhas. Dessa forma, quando decidiam executá-lo, os membros de todas as aldeias aliadas eram convidados para a cerimônia.⁸⁰ Ainda segundo Fausto, “o cativo passava a viver na casa de seu captor, que lhe cedia uma irmã ou filha como esposa”. Não havia para a mulher honra maior do que “casar-se” com o prisioneiro.⁸¹

Métraux anuncia que os filhos gerados a partir da relação do prisioneiro com as mulheres da tribo eram considerados inimigos e destinados a morrer através dos mesmos ritos usados na morte dos prisioneiros de guerra.⁸² O autor declara ainda, que a execução da criança poderia se dar no momento do nascimento, mas algumas vezes, as

⁷⁶ METRAUX, 1979 apud THEVET, 1878, p. 118

⁷⁷ FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista (Universidade de São Paulo), 1949. p. 248.

⁷⁸ MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 122.

⁷⁹ MONTEIRO, Jácome, 1949. Relação da Província do Brasil, 1610. In: LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus, v. 8. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, p. 412.

⁸⁰ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 391.

⁸¹ Ibid.

⁸² MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 122.

mães conseguiam conservar sua vida durante alguns anos. Nesse caso, a criança seria executada no mesmo dia que o pai. Além disso, diz ele que algumas índias tupis procuravam proteger seus filhos, buscando que fossem adotados definitivamente pela aldeia. Outras preferiam realizar o aborto. Há, nas “Cartas Avulsas”,⁸³ material sobre a diferenciação de gênero que se faz no caso de matar ou não o filho do prisioneiro. Há relatos que afirmam que o filho homem, fruto da relação entre a mulher e o cativo, era sempre morto. Em contrapartida, a filha mulher poucas vezes recebia o mesmo fim, sendo, geralmente, poupada da morte ritual. Comentaremos sobre esse caso a seguir, quando da análise das cartas.

Florestan Fernandes comenta sobre a diferenciação de gênero que se faz sobre a preservação da vida do cativo. Segundo o autor, questões relacionadas ao sexo e a idade poderiam servir de incentivo para a agregação temporária ou definitiva ao grupo doméstico dos captos.⁸⁴ No caso da definitiva estaria restrito às mulheres.

Segundo Fausto, “seu captor poderia tanto presenteá-lo a seus afins, mas também a seu filho, para que, matando-o em praça pública, ganhasse fama, nome e esposas.”⁸⁵ A partir da ausência de informações sobre práticas que se fazia com base na questão do gênero percebe-se como o papel da mulher foi pouco explorado, tanto pelos cronistas e missionários, que não tinham interesse nessa questão, quanto pela própria historiografia.

2.2 Vingança e Antropofagia

Dóceis e inconstantes, assim são caracterizados os tupinambá, tanto pelos padres jesuítas como pelos demais viajantes e cronistas com quem mantiveram contato. Dóceis sendo facilmente convertidos a fé dos jesuítas, todavia inconstantes o suficiente para voltar as suas práticas. Assim “uma mesma inconstância não os incitava a resistir à conversão, mas tampouco a preservar.”⁸⁶

⁸³ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1559 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 99. Padre Pero Correia.

⁸⁴ FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1949. p. 248.

⁸⁵ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 391.

⁸⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: Journal de la Société des Américanistes, Tome 71, 1985, p. 192.

Manuela Carneiro e Viveiros de Castro, em um ensaio intitulado “Vingança e Temporalidade”, apontam uma única obstinação nessa indiferença, no que chamam de plasticidade social dos Tupinambá: a vingança.⁸⁷ Segundo os autores, contra os rituais de antropofagia se uniram jesuítas e os governadores gerais do Brasil. Apesar de serem opositores aos rituais de canibalismo, as guerras eram não só permitidas como estimuladas. Isso por ser estrategicamente interessante mantê-las. Mas, sendo sujeita ao crivo do governador não seria mais a mesma guerra, como bem apontam Viveiros de Castro e Manuela Carneiro. Essa guerra permitida e estimulada deveria matar os inimigos no campo de batalha, ou escravizá-los e vendê-los “como soem fazer todas as outras nações”.⁸⁸ Mas, com esse modelo de guerra, não sentiam-se vingados, pois a vingança por excelência era a morte cerimonial no terreiro. A vingança estava completa apenas com o matador “ganhando nomes na cabeça de seus contrários”. E isso se dava justamente com o “matar e comer”. A reafirmação da vingança - e não sua conclusão - se dá com a morte ritual e a antropofagia.

E esse sacrifício ritual era realizado na presença de todos da aldeia e com a ajuda destes mais os membros convidados das aldeias aliadas.⁸⁹ Para Carlos Fausto, tratava-se de socializar ao máximo a vingança. Segundo ele, matar publicamente um inimigo era o evento central da vida social tupinambá.⁹⁰ O autor afirma ainda, que o sentimento de vingança não era apenas a razão de suas guerras, mas o nexos fundante da sociedade tupinambá.⁹¹ Desse modo, notamos que a vingança é aquilo que dá sentido a vida dos guerreiros da etnia em estudo.

Florestan Fernandes reitera que a “destruição dos inimigos se processava socialmente”. Segundo ele, constituía uma atividade coletiva num sentido autêntico: “tanto pela massa de participantes, quanto pelo estado de comunhão que se criava e pela natureza das obrigações morais que se atualizavam socialmente”.⁹² Carlos Fausto e Métraux concordam no que tange a participação de todos no ritual, inclusive os bebês⁹³,

⁸⁷ Ibid., p. 191-208.

⁸⁸ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1559 – 1568. Rio de Janeiro, 1887. Padre Antonio Blasquez.

⁸⁹ FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 391.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 392.

⁹² FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1949. p. 274.

⁹³ FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 392.

para isso suas mães embebiavam os seios do sangue do inimigo morto, ao qual o filho deveria sugar⁹⁴, fazendo isso, acreditavam que a criança se tornaria valorosa.

Métraux chama atenção para a semelhança existente nos rituais antropofágicos ao comparar os relatos de viajantes e missionários acerca desse assunto. Ele afirma que os costumes e ritos dos guaranis, nesse sentido, são muito parecidos com os dos tupinambás:

Era o prisioneiro bem tratado, alimentado e animado; davam-lhe uma esposa, e, no dia fixado para execução, os habitantes das aldeias próximas, convidados, acorriam numerosos. [...] Começava, então, a bebedeira, que se prolongava até o dia seguinte, data do sacrifício. A vítima, que se apresentava equipada como se fora a uma festa era abatida a golpes de tacape. [...]⁹⁵

Após vários meses, e até anos, vivendo na aldeia de seus captores, quando finalmente chegava o dia da execução fazia-se uma grande festa com a presença de todas as aldeias aliadas, inclusive as mais distantes.⁹⁶ Segundo Fausto, a realização dessas festas permitia que os grupos locais se articulassem, firmando alianças ou inimizades.⁹⁷ Era, à vista disso, por meio dos rituais de antropofagia que as alianças se afirmavam e restabeleciam.

Como visto anteriormente, ao chegar à aldeia na condição de cativo, a futura vítima é integrada a dinâmica social daquela sociedade, passando a ser parte integrante dela. Já para a execução, o prisioneiro passava por um processo contrário: de “desligamento do nosso grupo”, como aponta Fernandes⁹⁸, ou, segundo Fausto, “re-inimização.”⁹⁹ Essa mudança trata de desfazer os laços que se criaram com o inimigo no momento em que este é inserido na sociedade que o capturou.

Fernandes, baseando-se nos escritos de Thevet, explica o desligamento do prisioneiro do grupo que o capturou e acolheu “dava ao cativo prerrogativas que ele possuía antes da captura; basta dizer que, nessa ocasião êle poderia fugir dos captores,

⁹⁴ MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 136.

⁹⁵ Ibid., p. 139.

⁹⁶ FAUSTO, Carlos, Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 391.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1949. p. 276.

⁹⁹ FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 391.

os quais o submetiam a severa vigilância e o alojavam em uma cabana forte.”¹⁰⁰ Carlos Fausto, tendo como referência Cardim¹⁰¹, afirma que o que havia era a encenação de uma tentativa de fuga do prisioneiro e sua captura.¹⁰² Concordando com Fernandes, que logo mais a frente trata do simbolismo da libertação e da captura.¹⁰³

Fernandes explica o desligamento do prisioneiro da aldeia que o recebeu:

[...] aparentemente isso significa que as relações da vítima com os captores voltavam a assumir o mesmo tônus emocional que os antepunha, antes da captura e dos rituais de integração, como inimigos irreconciliáveis e instintivos [...] as cerimônias realizadas se destinavam a evocar as ações sacrílegas dos inimigos, praticadas nas pessoas dos ancestrais ou parentes mortos; e visavam significar à vítima que o seu sacrifício constituía uma punição àquelas ações sacrílegas.¹⁰⁴

Dava-se, então, início a cerimônia de execução do cativo, que durava alguns dias até a fatídica data, onde se mataria e comeria o prisioneiro. Quando os índios das aldeias aliadas iam chegando, no dia pré-fixado, eram recebidos da seguinte forma: “Viestes nos ajudar a devorar o inimigo.”¹⁰⁵ Deste modo, afirmavam a todo momento o objetivo daquela cerimônia.

Começavam as festividades com uma bebedeira preliminar. Carlos Fausto sustenta que para os tupinambá bebida e comida não se misturavam: “para os tupinambá uma coisa era cantar e beber, outra matar e comer.”¹⁰⁶ Em vista disso, primeiro participavam das festividades regadas a bebidas, e só depois de findado o álcool partiam para o ápice do ritual quando, finalmente, devorariam o inimigo.

Continuavam a preparação do cativo para sua morte: tinha o cabelo do corpo inteiro “tosqueado”, isto é, depilado, pelas mulheres. Devia tomar um banho e, então, tinha seu corpo pintado e decorado. Fausto declara que também o matador estava vestido especialmente para a cerimônia.¹⁰⁷ Durante a noite que antecedia sua morte, o prisioneiro ficava sob vigilância das mulheres, estendido em sua rede e preso por uma

¹⁰⁰THEVET, André. As singularidades da França Antártica. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978,

¹⁰¹CARDIM, Fernão. Tratado da terra e gente do Brasil. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1978.

¹⁰²FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 391.

¹⁰³FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1949. p. 276.

¹⁰⁴Ibid., p. 277.

¹⁰⁵MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 124.

¹⁰⁶FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 392.

¹⁰⁷Ibid.

corda de nome *musarana*. As mulheres que estavam ali para vigiá-lo seguravam a corda, cada uma numa extremidade desta, o mantendo, dessa forma, imobilizado.¹⁰⁸

O prisioneiro demonstrava ainda certo desdém por sua morte. Segundo Thevet, lamuriando palavras de vingança, onde afirmava que ele e os outros de sua aldeia já haviam prendido e devorado inúmeros dos seus inimigos: “sou forte e poderoso. Fui eu quem, inúmeras vezes, pus a correr a vós outros, poltrões, que não entendeis nada em matéria de guerra.”¹⁰⁹ O prisioneiro estava, pois, reconhecendo o motivo de sua morte, além de aceitá-la. Ademais, tinha a clara convicção de que os seus aliados o vingariam num futuro próximo.

Quando, lá para o quinto dia de festa, segundo Métraux, não restava mais cauim-bebida alcóolica utilizada por eles-, começava o massacre.¹¹⁰ O autor estabelece que eram as mulheres que buscavam o prisioneiro em sua oca provisória e o conduziam até o local da execução: “umas sete ou oito velhas mulheres vinham receber o prisioneiro, à saída da cabana, conduzindo-o à praça de execução”¹¹¹ Isto posto, reiteramos novamente as mulheres participando ativamente de toda a cerimonia de preparação e execução do prisioneiro.

No momento da morte, segundo Fausto, travava-se um breve diálogo entre a vítima e seu executor, “em que cada parte reafirmava vinganças passadas e anunciava vinganças futuras”¹¹². O padre Claude d’Abbeville descreve o diálogo: dizia o algoz:

Não sabes tu, que tu e os teus mataram muitos parentes nossos e muitos amigos? Vamos tirar a nossa desforra e vingar essas mortes. Nos te mataremos, assaremos e comeremos.” Então replicava o cativo: “Pouco me importa [...] tu me matarás, porém eu já matei muitos companheiros teus. Se me comerdes, fareis apenas o que já fiz eu mesmo. Quantas vezes me enchi com a carne de tua nação! Ademais, tenho irmãos e primos que me vingarão.”¹¹³

Métraux assegura que, nesse momento, o prisioneiro manifestava profunda satisfação com sua morte. Só se afligia com tal desfecho se o seu algoz não fosse, tal

¹⁰⁸ MÉTRAUX, op. cit., p. 130.

¹⁰⁹ THEVET. André.p. 945

¹¹⁰ MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 131.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 392.

¹¹³ D’ABBEVILLE, Claude. História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. São Paulo: EDUSP, 1975. p. 229

como ele, um valente guerreiro. Nesse caso, o prisioneiro se desesperava, considerando aquilo a maior desonra pela qual poderia passar.¹¹⁴ Em vista disso, concluímos que para o prisioneiro o problema não era morrer, mas morrer nas mãos de um guerreiro menos valoroso, menos valente e menos honrado que ele. Se assim fosse, se desesperava.

A vingança não era, como vimos através do diálogo, cancelada com a morte do inimigo: pelo contrário. No momento que antecedia a execução, o índio já afirmava que haveria outra guerra, em que seus parentes o vingariam. Anuncia Carlos Fausto que a vingança não suprimia os ódios, mas os confirmava. As vinganças, então, não cancelavam uma a outra, mas se multiplicavam.¹¹⁵

Percebe-se aqui que, longe do fim da vingança, temos sua confirmação e a promessa de mais vinganças futuras. Para a guerra e a vingança, por consequência, não há fim. Uma guerra serve para vingar a passada, que será sucessivamente vingada por uma guerra futura. Guerras essas que, como vimos, têm o claro objetivo de vingança através da antropofagia.

Após o diálogo mencionado, o algoz disferiu um golpe de tacape contra a nuca do cativo, rompendo o seu crânio.¹¹⁶ Metraux garante que a vítima empreendia esforços no sentido de evitar a arma e defender-se dela. Segundo Thevet, por algumas vezes, o matador começava golpeando os flancos da vítima, de modo a derrubá-la no chão. Se tinha condições de continuar de pé outros índios que acompanhavam a cerimônia deveriam levantá-lo, e assim prosseguiram até a exaustão do prisioneiro e o golpe final do executor.¹¹⁷

Fausto declara como as velhas corriam com suas cabaças para recolher o sangue, posto que tudo deveria ser aproveitado.¹¹⁸ Concordando com Metraux, que pontua: “mal o mísero era massacrado velhas mulheres precipitavam-se para recolher-le, em cuia, o sangue e os miolos; o sangue era então bebido ainda quente.”¹¹⁹

A partir dessa avidez pela carne humana descrita pela historiografia, com relação às mulheres velhas da tribo, talvez possamos pensar aqui, numa possibilidade de relação

¹¹⁴MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 133.

¹¹⁵FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 393.

¹¹⁶Ibid., p. 392.

¹¹⁷THEVET, André. As singularidades da França Antártica. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978, p. 52.

¹¹⁸FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 393

¹¹⁹MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 134.

do gênero e da idade com o prazer de comer a carne humana. Estão “as velhas” presentes em todo o ritual, descritas sempre como mais impacientes pela carne do inimigo, ou como aquelas que mais ansiavam pelo momento do ritual.

Logo que o prisioneiro é morto, tendo seu crânio esfacelado pelo golpe do tacape, seu executor se retiraria para um “prolongado e rigoroso resguardo, durante o qual lhe fariam escarificações comemorativas e tomaria um novo nome”¹²⁰, ou como anuncia Fausto, iniciava um período onde se abstinha de certos alimentos e atividades.¹²¹ Temos desta maneira, que, exceto seu executor, todos da aldeia participavam da refeição. Todos, absolutamente, deveriam comer da carne do inimigo.

Viveiros de Castro e Manuela Carneiro apontam as duas regras que presidiam a refeição canibal: “nada do morto devia ser perdido; todos: parentes, amigos, aliados, homens, mulheres, com exceção única e forte do matador, deviam participar do festim.”¹²² Isto posto, é preciso notar que, para além da participação efetiva de todos os integrantes daquele círculo social, era preciso comer absolutamente todas as partes do corpo do cativo. Nada deveria restar.

O cadáver era entregue as velhas para os cuidados culinários, sendo assado e escaldado.¹²³ Carneiro e Viveiros de Castro continuam: “as vísceras eram cozidas e destinadas às crianças, a carne era assada (ou moqueada para ser consumida em novas festas ou por convidados ausentes). Se fosse escassa a carne para tanta gente, podia-se fazer um caldo de um pé ou de uma mão.”¹²⁴ Faz-se o caldo justamente para que mais pessoas pudessem provar daquela comida, mesmo que não fosse comendo diretamente a carne.

Metraux dá detalhes ainda sobre a divisão que se faz da carne para os convidados: “língua, miolos e certas partes do corpo estavam reservadas aos jovens; para adultos ficava a pele do crânio e para as mulheres os órgãos sexuais. Porções havia

¹²⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 71, 1985, p. 193.

¹²¹ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 392.

¹²² CUNHA; CASTRO, op. cit., p. 193.

¹²³ MÉTRAUX, Alfred, op. cit., p. 134-135.

¹²⁴ CUNHA; CASTRO, op. cit., p. 193.

consideradas nobres eram dadas aos hospedes de honra, que as moqueavam e levavam consigo.”¹²⁵

Metraux segue apontando detalhes da festa, diz o autor que obrigavam as crianças a tocar no cadáver e embeber as mãos no sangue, encorajando-as com palavras de vingança.¹²⁶ A depender da quantidade de carne e de convidados para o ritual, a distribuição do alimento podia ser feita através de um caldo para que todos pudessem tomar, ou, se ao contrário, havia carne em abundancia, o excedente era preparado e guardado nas ocas para serem comidos posteriormente. Os hospedes também levavam para casa pedaços de carne.¹²⁷

O Frei Vicente de Salvador, em sua História do Brazil, descreve o procedimento:

[...] em morrendo este preso, logo as velhas o despedaçam e lhe tiram as tripas e forçura, que mal lavadas cozem para comer, e reparte-se a carne por todas as casas e pelos hóspedes que vieram a essa matança, e dela comem logo assada e cozida e guardam alguma, muita assada e mirrada, a que chamam moquém, metida em novelos de fio de algodão e posta nos caniços ao fumo, pera depois renovarem seu ódio e fazerem outras festas, e do caldo fazem grandes alguidares de migas e papas de farinha de carimã, para suprir na falta de carne, e poder chegar a todos¹²⁸

Percebe-se a grande preocupação que os nativos têm de que todos os convidados participem efetivamente do banquete da vitória. Mesmo quando a carne é pouca, fazem algumas modificações na refeição para que todos possam participar.

Temos até aqui o ponto alto da cultura tupinambá. Como assinalam Viveiros de Castro e Manuela Carneiro, a vida social desta etnia é posta a serviço da produção do par: dois inimigos, um morto e o outro que lhe esfacelou o crânio. Além deste par, do ato elementar da confirmação da vingança com a antropofagia.¹²⁹ Prosseguem dizendo:

[...] assim, o ciclo da vida e o destino póstumo organizam-se ambos em torno da vingança. Um homem nasce como futuro vingador [...]. A vingança

¹²⁵ MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 135.

¹²⁶ Ibid., p. 136.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Frei Vicente de Salvador, 1982. p. 87.

¹²⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: Journal de la Societé des Américanistes, Tome 71, 1985. p. 194.

confere 'honra'. O feito guerreiro é a fonte do prestígio político e permite por decorrência a poligamia¹³⁰

Além de conferir honra ao matador, como dissemos, à vítima também é reservada honra pela morte ritual:

“honrada também entre todas é a morte em terreiro, sobretudo pelas mãos de renomado guerreiro [...] pela vingança e que anuncia vinganças [...] é ele quem saberá encontrar, depois de morto, o lugar delicioso das almas”¹³¹

Em seus escritos, Thevet narra uma situação em que um indígena, Pidobuçú, estava doente, e o padre lhe afirma que Tupã (“esse Deus que os cristãos chamam de Tupã”) é que teria lhe enviado a doença. O nativo pede ao padre, então, que interceda por ele junto a esse deus, para que possa ser curado. Ao que Thevet impõe algumas condições: após receber o batismo deveria deixar de crer nos feiticeiros e profetas, abandonar a vingança e a antropofagia. Após isso, além de se curar de sua doença, quando morresse sua alma iria para o céu. Sobre as condições, Pindoçu respondera que não havia obstáculos às primeiras condições, a última, porém, era inexequível.¹³² O costume da antropofagia é, deste modo, aquele ao qual é impensável para um tupinambá deixar de praticá-lo.

Viveiros de Castro e Cunha afirmam que Pindoçu e Thevet concordam quanto à existência de uma vida eterna,

[...] mas Thevet inverte, e inverte intencionalmente, os requisitos para essa vida eterna. Esquecer a vingança é o avesso da condição tupinambá de acesso ao paraíso, esse paraíso que privilegia os vingadores. A religião do perdão opõe a religião da vingança. A vingança é assim a instituição por excelência da sociedade tupinambá. Casamento, chefia, xamanismo, profetismo até, tudo não só se articula mas como que subsume na vingança.¹³³

Temos, portanto, um abismo entre aquilo que se é sagrado para os dois grupos. Para o padre europeu, é preciso abandonar aqueles costumes “demoníacos” para se alcançar a vida eterna. Enquanto que o indígena não consegue conceber uma idéia de

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid., p. 195.

¹³² THEVET, André. As singularidades da França Antártica. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. p. 86.

¹³³ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: Journal de la Société des Américanistes, Tome 71, 1985, p. 195-196.

“paraíso” em que não exista vingança, onde não haja uma vida de glórias para ele enquanto guerreiro de sua sociedade.

2.3 O caráter cultural da alimentação

Ao falarmos em alimentação, evocamos o comportamento humano mais básico: aquele diretamente ligado a nossa sobrevivência. Aquele sem o qual pereceríamos em poucos dias. Estando atrás apenas de respirar e se hidratar, comer é algo indispensável, tal qual dormir, que vem logo em seguida. Comer é uma premissa básica da existência humana e de qualquer outro ser vivo. Como bem nos lembra Rossi, a ideia de comer oscila entre a agradável obviedade cotidiana e a trágica obsessão que a escassez ou falta de alimentos causou e causa em muitos seres humanos.¹³⁴ Se trata, então, de uma prática que perpassa absolutamente todas as sociedades em todas as temporalidades.

Tendo destacado o papel primordial que a alimentação exerce para a sobrevivência de todos os seres vivos, podemos nos debruçar sobre algo, talvez, menos óbvio: o caráter cultural da alimentação. Se temos por certo que comer é necessário, menos entendemos sobre o porque de preferirmos certo alimento em detrimento de outro. Afinal, não somos todos seres onívoros e dotados de um aparelho digestivo comum? O que nos faz, então, portadores de hábitos alimentares tão deslumbrantemente diferentes senão a cultura na qual estamos inseridos?

Enquanto a fome configura essa necessidade básica que deve ser satisfeita através da ingestão de alimentos, as práticas alimentares não são naturais, como explica Romanelli, mas situam-se na esfera da cultura, no campo dos sistemas simbólicos.¹³⁵ O autor mostra, com base em trabalhos antropológicos anteriores, que:

a diversidade das formas de produção, consumo e processamento de alimentos constituem atividades sociais, e o modo como as sociedades constroem representações sobre si próprias, definindo sua identidade em relação a outras sociedades, através de seus hábitos culinários.¹³⁶

¹³⁴ ROSSI, Paolo. Comer: necessidade, desejo, obsessão. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 192.

¹³⁵ ROMANELLI, Geraldo. O significado da alimentação na família: uma visão antropológica. Revista da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto e do Hospital das Clínicas da FMRP, São Paulo, SP, v. 39, n. 3, p. 333-339, jul./ set. 2006.

¹³⁶ Ibid.

Dessa forma, Romanelli nos apresenta como os hábitos alimentares não só fazem parte da cultura na qual estão inseridos, mas traduzem essa cultura.

Voltando a Rossi, o autor faz uma diferenciação interessante entre aquilo que seria natural - a natureza, como chama- e aquilo que não é. Aquilo que depende da ação dos seres humanos para se constituir: a cultura. Para ele, a natureza é aquilo que está dado, o estado natural, o que está implícito, pré existente ao homem. Quando há interferência nesse estado natural, aquilo que se constrói chamamos cultura.¹³⁷ Ainda de acordo com Rossi, comer é algo natural e instintivo e passa a ser cultural a partir do momento em que o homem começa a interferir diretamente nas etapas do processo de alimentação. Comer não envolve, no entanto, apenas natureza ou cultura, situa-se entre a natureza e a cultura, participando de ambas.¹³⁸ Sendo assim, o ato de se alimentar além de ser natural – instintivo, até - é também cultural, traduzindo a cultura na qual está inserida.

Essa passagem da natureza para a cultura se dá ao adquirir o que Rossi denomina como valor simbólico: “o alimento não é apenas ingerido. Antes de chegar à boca, ele é preparado e pensado detalhadamente [...] o preparo marca um momento central da passagem da natureza à cultura.”¹³⁹ É, portanto, pensando o hábito de se alimentar, se preparando e preparando a alimentação - seja ela qual for- é que damos à comida o valor simbólico que ela precisa para se tornar cultural.

Refletindo sobre essa relação fome versus hábitos alimentares, ou o que seria natural versus cultural, a antropologia se apresenta como perspectiva de análise, por se preocupar muito intimamente com essa difícil e complexa relação estabelecida entre aquilo que seria “nutrição” e aquilo que seria culturalmente construído: o que podemos denominar alimentação.

Em “A comida e a sociedade”, Henrique Carneiro pontuando a importância do ato de comer para o ser humano, ele afirma: “mas ‘não só de pão vive o homem’, a alimentação além de uma necessidade biológica é um complexo sistema simbólico de

¹³⁷ ROSSI, Paolo. Comer: necessidade, desejo, obsessão. São Paulo: Editora UNESP, 2014. p.15

¹³⁸ Ibid., p. 17

¹³⁹ Ibid., p. 32.

significados sociais, sexuais, políticos, religiosos, éticos, estéticos etc”.¹⁴⁰ Para ele, a fome se distingue muito amplamente dos apetites, já que esse mostra a expressão dos mais variados desejos humanos, cuja satisfação se materializaria em hábitos, costumes, ritos etc. E a fome nada mais seria do que o instinto, a necessidade de alimentação para manutenção da vida.

Carneiro continua apontando a importância da história da alimentação, e as nuances entre o que se come, onde, quando, e a importância que todas essas questões de ordem prática representam para a alimentação. Acrescenta ainda que a mudança de hábitos alimentares envolve a correlação de inúmeros fatores, onde o contexto é de fundamental importância, deixando claro assim a importância do fator sócio-cultural da alimentação de qualquer sociedade. Para tal, completa afirmando que “de todos os aspectos da cultura material, a alimentação talvez seja um dos que mais se encontra subjacente a toda esfera da atividade humana.”¹⁴¹

Podemos pensar a comida nos seus aspectos mais diversos. Talvez menos como alimento e mais como representação sócio-cultural da sociedade que a consome. Como vimos, Romanelli afirma ser a comida uma categoria da qual as sociedades constroem representações sobre si próprias e define sua identidade em relação às outras, das quais se diferenciam muito por seus hábitos alimentares. Esses hábitos se constituem como elementos extremamente significativos para se pensar a identidade social de seus consumidores.¹⁴² Percebemos, portanto, o papel central que a comida exerce em qualquer grupo social. Essa cria uma identidade para aquela população, a diferenciando das demais.

A comida nos liga muito intimamente a lugares e hábitos socialmente construídos. Esta assume posição de destaque com relação ao aprendizado social. Segundo Mintz, “o que aprendemos sobre comida está inserido em um corpo substantivo de materiais culturais historicamente derivados.” Ainda segundo o autor, “nosso comportamento relacionado a comida liga-se diretamente ao sentido de nós

¹⁴⁰ CARNEIRO, Henrique. Comida e sociedade: uma história da alimentação. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² ROMANELLI, Geraldo. O significado da alimentação na família: uma visão antropológica. Revista da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto e do Hospital das Clínicas da FMRP, São Paulo, SP, v. 39, n. 3, p. 334, jul./ set. 2006.

mesmos e à nossa identidade social.”¹⁴³ Prosseguindo com sua reflexão, Mintz afirma que o comportamento relativo à comida revela repetidamente a cultura em que cada um está inserido. A comida e o comer assumem, dessa forma, uma posição central no aprendizado social por sua natureza vital e essencial.¹⁴⁴ Temos, portanto, o valor simbólico que a comida adquire e o quanto ela revela sobre a sociedade que, tanto a produz, como a consome. E, mais do que isso, temos revelada, a partir da comida, a identidade social daquela população.

Podemos, então, entender os hábitos alimentares como aspectos de fundamental importância para estabelecermos diferenças e semelhanças sociais e culturais entre os povos: a comida documenta grande diversidade social, revelando uma ampla gama de comportamentos centrados em si. Dessa forma,

[...] as sociedades constroem representações sobre si próprias, definindo sua identidade em relação as outras das quais diferenciam-se nos hábitos alimentares, que constituem elementos significativos para se pensar a identidade social de seus consumidores. [...] O ato de saciar a fome é específico de cada sociedade e em torno da comensalidade construíram-se inúmeras regras que fazem parte de um sistema, já que alimentação não é prática isolada, mas integra um sistema simbólico e relaciona-se com outros sistemas. Se todos precisam comer, não o fazem de um mesmo modo.¹⁴⁵

A partir dessas reflexões, podemos perceber o quanto o valor cultural permeia os hábitos alimentares, fazendo com que esse seja um ponto de referência para culturas diversas. Além de seu fator cultural, é preciso ter em mente seu valor social. A alimentação não é um ato solitário, diria Romanelli, antes disso, é atividade social: sempre envolve outras pessoas, na produção, preparo e na própria comensalidade, criando e mantendo formas de sociabilidade.¹⁴⁶ Esta garante à alimentação uma influência ainda maior no fator cultural de cada sociedade. A sociabilidade está, então, intimamente ligada à construção cultural dessas sociedades. Sendo, em muito, reforçada através da alimentação.

¹⁴³ MINTZ, Sidney W. Comida e Antropologia: uma breve revisão. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 16, n. 47, p. 31-41, out. 2011.

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ ROMANELLI, Geraldo. O significado da alimentação na família: uma visão antropológica. Revista da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto e do Hospital das Clínicas da FMRP, São Paulo, SP, v. 39, n. 3, p. 334-335, jul./ set. 2006.

¹⁴⁶ Ibid.

Romanelli, tomando de exemplo a religião judaica e as práticas alimentares ligadas a ela, vem afirmar que o fundamento das regras alimentares não se encontra no materialismo médico, mas constituem um sistema simbólico dedicado a estabelecer padrões normativos que tomam a comida como categoria relevante para estabelecer as identidades sociais de seus consumidores.¹⁴⁷ Ou seja, os hábitos alimentares não estão fundamentados apenas na racionalidade humana se expressando através dos valores nutricionais da comida. Essa racionalidade convive com os valores simbólicos referentes a ela, e com os prazeres propiciados pelo alimentos “sejam eles gustativos, psicológicos ou sociais.”¹⁴⁸

Vemos, então, o aparecimento de algumas questões relativas à alimentação: seu valor social e cultural, a fome enquanto necessidade básica, questões de natureza simbólica, questões referentes ao valor nutricional dos alimentos, dentre outros. Em “A fome e o paladar” José Reginaldo Gonçalves¹⁴⁹ vem discutir algumas categorias culinárias no contexto da cultura popular brasileira, se baseando na obra de Luis Camara Cascudo. Gonçalves explora categorias como as anteriormente mencionadas, e insere algumas mais. Dentre elas, destaco a categoria de “paladar”, amplamente discutida pelo autor, com base nos estudos de Cascudo. Essa sendo determinada por padrões, regras e proibições culturais, sendo um elemento poderoso e permanente na delimitação das preferências alimentares humanas, estando profundamente enraizado em normas culturais.¹⁵⁰ Nas palavras do próprio Cascudo¹⁵¹: “a escolha de nossos alimentos diários está intimamente ligada a um complexo cultural inflexível. O nosso menu está sujeito a fronteiras intransponíveis, riscadas pelo costume de milênios.”¹⁵²

O autor faz uma distinção muito interessante entre a fome e o paladar, onde o segundo exerceria uma função dominante, e a fome uma posição subordinada. Para ele, as regras culturais e trocas sociais é que definem a natureza humana, e não as necessidades biológicas. Nessa perspectiva, um sistema alimentar expressa um *paladar cultural* e historicamente formado. Ele continua com a distinção afirmando que a fome,

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Camara Cascudo. Revista Estudos Históricos, v. 1, n. 33, p. 40-55, 2004.

¹⁵⁰ Ibid., p. 43

¹⁵¹ Luis Camara Cascudo é um reconhecido folclorista brasileiro, escreveu livros sobre cultura popular brasileira, destacando-se “Dicionário do folclore brasileiro” e a “História da alimentação no Brasil”.

¹⁵² CASCUDO, Luis da Camara. História da alimentação no Brasil. 2 vols. São Paulo: Itatiaia. 1963.

por ser uma necessidade natural, pode ser satisfeita por qualquer tipo de alimento, enquanto o paladar, além de estar associado a tipos distintos de comida, está associado também, a formas específicas de preparação, apresentação e consumo. Dessa forma situa-se no centro das identidades individuais e coletivas.¹⁵³ O paladar - e não a fome - é, por consequência, expressão da identidade cultural.

Nos estudos de Cascudo, o paladar é determinado por padrões e regras culturais. É um elemento fundamental na delimitação das preferências alimentares, estando profundamente enraizado nas normas culturais.¹⁵⁴ Para ele, um sistema alimentar não funciona apenas para satisfazer as necessidades biológicas dos seres humanos, mas serve também para expressar um paladar cultural e historicamente formado. Diferentemente da fome, o paladar está associado a “modalidades distintas de comidas e bebidas [...] por essa razão, o paladar situa-se no centro mesmo das identidades individuais e coletivas.”¹⁵⁵

Na perspectiva dos estudos de Cascudo acerca da alimentação, devemos tomar o paladar como uma norma cultural. Dessa forma, a alimentação existe na cultura e na história e não fundamentalmente na natureza. Para tal, a natureza humana é concebida como formada histórica e culturalmente. Acerca disso, Gonçalves pontua: “por meio dos alimentos, indivíduos e coletividades fazem conexões e estabelecem distinções de natureza social e cultural.”¹⁵⁶

Tomando de empréstimo as palavras de Roberto da Mata, encontramos novamente essa diferenciação entre comida e alimentação, fome e paladar, o natural e o cultural. Nas palavras do próprio da Matta:

[...] nem tudo que alimenta é sempre bom ou socialmente aceitável. Do mesmo modo, nem tudo que é alimento é comida. Alimento é tudo aquilo que pode ser ingerido para manter uma pessoa viva; comida é tudo que se come com prazer, de acordo com as regras mais sagradas de comunhão e comensalidade.¹⁵⁷

¹⁵³ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Camara Cascudo. Revista Estudos Históricos, v. 1, n. 33, p. 44, 2004.

¹⁵⁴ Ibid., p. 43.

¹⁵⁵ Ibid., p. 44.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ DaMATTA, R. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1984.

Vemos aqui a diferenciação básica feita também pelos autores anteriormente citados. Para Da Matta, alimento pode ser qualquer coisa passível de ser ingerida, enquanto comida é tudo aquilo que se come com prazer. Aquilo que deve ser valorizado, visto e saboreado. Não é apenas algo que deva ser ingerido, mas um estilo de alimentação que define e marca identidades individuais e coletivas. Diz da Matta:

Em outras palavras, o alimento é como uma grande moldura; mas a comida é o quadro, aquilo que foi valorizado e escolhido dentre os alimentos; aquilo que deve ser visto e saboreado com os olhos e depois com a boca, o nariz, a boa companhia e, finalmente, a barriga. [...] Comida se refere a algo costumeiro e sadio, alguma coisa que ajuda a estabelecer uma identidade, definindo, por isso mesmo, um grupo, classe ou pessoa. [...] Comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. [...] A comida vale tanto para indicar uma operação universal – o ato de alimentar-se – quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, estar e viver.¹⁵⁸

Como vemos, da Matta compartilha da mesma visão da alimentação enquanto cultura que os autores até aqui elencados. É notável a obviedade que tratam o tema ao discutir que a alimentação não é algo apenas natural ou instintivo. Mas uma prática construída socialmente, de maneira a abarcar e marcar toda uma sociedade. Todas as sociedades.

Trabalhando as categorias anteriormente destacadas por Cascudo, Gonçalves traduz como tal seu pensamento:

“assume-se no cotidiano que os alimentos funcionam basicamente para expressar e celebrar diferentes espécies de relações sociais e culturais. Elas desempenham diversas funções, mas não exclusiva ou principalmente aquela de alimentar ou satisfazer a fome como necessidade natural.”¹⁵⁹

Temos, portanto, uma alimentação que não tem como função principal a satisfação das necessidades naturais do nosso corpo, mas a satisfação das nossas necessidades sociais e culturais.

¹⁵⁸ DaMATTa, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1984.

¹⁵⁹ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Camara Cascudo. *Revista Estudos Históricos*, v. 1, n. 33, p. 45, 2004.

2.4 Refeição: a socialização da alimentação

Outra distinção presente no trabalho de Cascudo, e que se faz essencial para o nosso trabalho, é a oposição entre o ato social e cultural de comer e o ato igualmente social e cultural de participar de uma refeição. Aqui destacamos o papel primordial da sociabilidade na alimentação, a que chamamos comensalidade. O comer junto, a refeição socializada. Para ele, a refeição é entendida como uma situação social particular e fortemente ritualizada, onde se pressupõe modos específicos de preparação, de servir e de consumir.

Há, nesse sentido, uma transformação no processo, onde a situação torna-se mais estruturada em termos sócio-culturais. Além disso, o fato de as refeições serem, necessariamente, coletivas, as transformam em parte integrante de uma totalidade social e histórica.¹⁶⁰ Com as palavras do próprio Cascudo “uma refeição envolve tanto relações no contexto doméstico quanto situações altamente ritualizadas, cujos parceiros são criaturas distantes, como divindades, santos e mortos”¹⁶¹

Adone Agnolin, mantendo a linha dos autores anteriormente citados, vem afirmar que a alimentação é um dado cultural que tem uma importância pelo menos igual àquela pura e simplesmente alimentar. Para ele, a alimentação também representa um sistema simbólico através do qual se exprimem aspectos e situações sociais e culturais, além de formas de uma identidade histórico-cultural.¹⁶² A partir dessas reflexões acerca do valor cultural agregado a comida e a alimentação, percebemos que a ação de comer não representa puramente uma necessidade fisiológica, mas se mostra como uma forte relação pessoa/mundo, intensamente marcada por outros valores.¹⁶³

Percebemos aqui o claro posicionamento de todos os autores, até então relacionados, ao fato de a comida e a alimentação serem completamente imbricados de

¹⁶⁰ Ibid., p.45.

¹⁶¹ CASCUDO, Luis da Camara. História da alimentação no Brasil. 2 vols. São Paulo: Itatiaia. 1963.

¹⁶² AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. São Paulo: Associação editorial humanitas, 1998. p. 214.

¹⁶³ Ibid., p. 201.

conteúdo social e cultural, tornando sua prática algo simbolicamente construído pela cultura na qual está inserido.

É importante, portanto, reconhecer o valor cultural relacionado à escolha dos alimentos, e a dimensão natural que a comida exerce em uma sociedade, como é o caso da carne humana para os grupos antropófagos. Sobre a importância da cultura na alimentação, em especial a alimentação americana seicentista, Adone Agnolin assegura:

Podemos perceber, portanto, que as práticas alimentares ameríndias, não diferentemente daquelas ocidentais, além de movidas por necessidades alimentares (nutricionais), são caracterizadas por determinações culturais. Tornam-se, então, operadores lógicos que têm a finalidade de organizar e determinar (e, assim, de discriminar também) a realidade cultural. Dessa forma, o canibalismo adquire, também, um significado peculiar em relação à determinação cultural de sujeitos, culturalmente, determinados.¹⁶⁴

A alimentação, seja no que se refere ao seu conteúdo nutricional, seus ingredientes, seus modos de preparo, formas e lugares onde se deve comer, assim como a própria comensalidade, e mesmo o não comer, tudo isso está completamente imbricado de fatores culturais, sendo o indivíduo (ou a sociedade) impossibilitado de se dissociar desses. Isso tudo está ligado a formação das identidades individuais e, especialmente, sociais. A alimentação dá cara ao grupo social. Apresenta-se como fator diferenciador das outras sociedades, confere ao indivíduo uma marca de ser social daquela comunidade. Especialmente quando se fala em hábitos alimentares “exóticos” ou mesmo abomináveis, como quando tratamos do canibalismo.

Quando tratamos de alimentação, portanto, todas as escolhas adquirem um caráter cultural. Diante de todo o processo de alimentação, a fome é aquilo que temos de natural, enquanto todo o resto se coloca no campo da cultura. A escolha dos alimentos, a caça, a pesca, e a agricultura, de maneira geral: tudo isso se insere no campo cultural. Assim como o modo de preparação, fatores religiosos, políticos e quaisquer outros que interfiram na nossa alimentação. O comer é cultural. O alimento adquire, em qualquer uma - e em todas - essas etapas, o valor simbólico de que falamos acima.

¹⁶⁴AGNOLIN, Adone. O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.

A partir de tudo aquilo que foi exposto até aqui, consideramos que a preferência de certo grupo social por comer um alimento em detrimento de outro é socialmente construído. A comida, como vimos, tem um valor simbólico para além do valor nutricional. Escrevendo sobre essa complexidade do rito alimentar, Agnolin afirma que:

a relação entre valor nutritivo e valores simbólicos é, portanto, um mecanismo complexo que responde à complexidade das hierarquias sociais e as reforça. Quanto mais o rito alimentar assume esta configuração complexa, tanto mais carrega-se de valores simbólicos dificilmente subordináveis ao valor nutritivo. [...] O condicionamento que recebemos desse retículo simbólico oculta e condiciona nossas escolhas alimentares [...] ¹⁶⁵

No presente trabalho devemos levar em consideração o fato de estarmos tratando de um alimento muito particular: o homem que, dentro de uma estrutura social indígena altamente complexa e ritualizada, se faz alimento para outro homem, no caso, seu inimigo. O qual espera, num futuro bem próximo, virar, ele também, alimento para outros. Podemos apontar esta como a característica mais marcante daquela sociedade caracterizada como antropófaga. Para o indígena que tem sua sociedade marcada pela prática antropofágica, não há honra maior do que, além de devorar seu inimigo como vingança, ser devorado por um outro rival num futuro próximo.

A antropofagia, longe de ser um pecado, como afirmaram todos os padres jesuítas que a presenciaram, é um costume alimentar e, portanto, cultural, da sociedade tupinambá. Um costume que se inicia na guerra tendo a vingança como seu combustível. Como tratado anteriormente, vão a guerra para vingar seus parentes mortos em situações anteriores. A partir daí, levam o inimigo para sua aldeia, onde, grosso modo, vai ser integrado à dinâmica social daquela sociedade e posteriormente morto e devorado por todos os integrantes da aldeia juntamente com os seus aliados.

Não podemos perder de vista a ideia de que quando se trata de o homem enquanto alimento de outros homens, o valor cultural que permeia os ritos alimentares pode atingir níveis ainda maiores. Isso por se tratar de um ritual que se pode dizer “sagrado” para aquela sociedade específica. Tratando o sagrado com óbvia diferença daquilo que o europeu caracteriza como sagrado, tal qual exposto anteriormente.

¹⁶⁵ AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. São Paulo: Revista de antropologia, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002.

Assim, tendo em vista o dado cultural por trás das práticas alimentares, em especial aquela tratada aqui, é possível traçar considerações acerca da questão da satisfação pelo alimento. Sabe-se do caráter “sagrado” que envolve o ritual antropofágico, e o que aquele alimento significa naquele contexto. A documentação nos afirma, no entanto, que o desejo pela carne humana transpassava tal ritual. As afirmações dos padres são de que os índios desejavam por ela para além do momento da festa ritualística. O que poderia indicar uma escolha consciente pelo “alimento”.

E a partir de então, trabalhamos com a possibilidade da existência de outros elementos motivadores da prática antropofágica para além da vingança. Levando em conta variáveis tais como idade e gênero,¹⁶⁶ já que no contexto histórico e social em que viviam, a antropofagia era não só mais um de seus costumes, como o costume principal daquele povo.

Levando em consideração a discussão anterior acerca do caráter cultural da alimentação, onde o ato de comer adquire significados para além dos valores nutricionais que estão sendo ingeridos, podemos caracterizar a antropofagia como mais um costume alimentar. Costume esse que deve ser tratado com especial cuidado, por se tratar de um hábito alimentar muito particular e extremamente significativo para as populações que tem esse costume como característica de sua cultura.

Dentro do ritual antropofágico, o inimigo morto será devorado por toda a aldeia. Um ato, portanto, de comensalidade, onde há a socialização do alimento e, nesse caso, da vingança. Comensalidade essa que é uma das características mais marcantes do que chamamos "alimentação" (e não apenas comer). Para além disso, podemos inserir a antropofagia no conceito de refeição proposto por Cascudo, onde o autor faz uma diferença entre o ato de comer e o ato de participar de uma refeição. Para ele, a refeição é entendida como uma situação social particularmente forte e ritualizada, onde se pressupõe modos específicos de preparação, servir e consumir. O comer junto, como vimos, transforma o processo e a situação torna-se mais estruturada em termos sócio-culturais.¹⁶⁷

¹⁶⁶ A questão exposta em todas as correspondências com relação à avidez das "velhas" pela carne humana.

¹⁶⁷ CASCUDO, Luis da Camara. História da alimentação no Brasil. 2 vols. São Paulo: Itatiaia, 1963.

Pensar na antropofagia, desse modo, como um rito alimentar, uma situação social, nos distancia da noção dita pelos padres de que esse costume dos nativos seria um pecado. É preciso afastar essa noção, levando em consideração que essa categoria do pecado não existe e não tem lugar naquela sociedade indígena. O que vemos é, novamente, o europeu projetando a sua realidade, seus costumes e suas crenças na sociedade tupinambá. O filtro cultural de que nos fala Cristina Pompa.¹⁶⁸

Pensando na antropofagia enquanto costume alimentar, podemos, ao afirmar a sua naturalidade naquela sociedade, pensar na questão do prazer. Prazer ao comer, prazer pela participação da refeição, prazer pela coletividade do ritual, e o prazer pela carne, pelo sabor. Trabalhamos aqui com a possibilidade de que os tupinambá sentissem prazer pelo alimento ingerido. É o que vamos discutir no capítulo a seguir.

¹⁶⁸ POMPA, Cristina. Religião como tradução: tradução: missionários tupi e tapuia no Brasil. Bauru: EDUSC, 2003, p. 25.

Capítulo 3 - O sabor pela carne: Antropofagia ritual dos tupinambá

Há certa unanimidade, por parte dos cronistas e viajantes que vieram as terras americanas no século XVI, ao apontar a honra e a vingança como o principal motivo das guerras, concordando assim com as correspondências dos jesuítas. Essa razão causava muito espanto em alguns viajantes, pelo fato de as guerras não serem causadas por interesses políticos e materiais, como acontecia largamente na Europa. D'Abbeville afirma que os tupinambá não faziam guerra para proteger ou estender os limites de seu território, tampouco para enriquecer em vantagem de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela vingança.¹⁶⁹

Concordando com ele, Thevet afirma que “todas as suas guerras não se devem senão a um absurdo e gratuito sentimento de vingança.”¹⁷⁰ As guerras não se tratavam, então, de defesa ou desejo por materialidades, mas se justificavam unicamente pelo sentimento de vingança e o desejo de alcance da honra. Para Florestan Fernandes,

[...] a noção de vingança fornecia o móvel aberto das incursões guerreiras, do aprisionamento de inimigos e do modo de utilização de suas pessoas. Ela penetrava igualmente todas as ações e atividades sociais que se integravam aos ritos de destruição dos inimigos.¹⁷¹

Tratava-se, portanto, de acordo com Gandavo, da socialização da vingança.

Como afirma:

[...] e assim a guerra que agora tem uns contra outros não se levanta na terra por serem diferentes em leis nem em costumes, nem por cobiça alguma de interesse: mas porque antigamente se algum acertava de matar outro [...] os parentes do morto se conjuravam contra o matador e sua geração e se perseguiram com tal mortal ódio uns aos outros que daqui veio a dividirem-se em diversos bandos, e ficarem inimigos da maneira que agora estão.¹⁷²

¹⁶⁹ D'ABBEVILLE, Claude. História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. São Paulo: EDUSP, 1975. p. 229

¹⁷⁰ THEVET, André. As singularidades da França Antártica. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. p. 135.

¹⁷¹ FERNANDES, Florestan. Op. Cit, p. 274.

¹⁷² GANDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da terra do Brasil: história da província de Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 117-118.

A busca de honra se dá também pelo prisioneiro e futura vítima. Há neles a aceitação da morte e o desejo de que esta aconteça para que morram alcançando a devida honra, certos de que seus familiares o vingarão em breve.

Padre Navarro, numa correspondência da Bahia, diz ter tentado salvar um dos prisioneiros de guerra do destino da morte no ritual. Afirma ele ter dito o prisioneiro: “Ele respondeu que não o vendessem porque cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão.”¹⁷³ Percebemos, dessa forma, que a honra não se dá apenas para o matador, mas também para a vítima. Esta deve passar por tal morte com bravura, provando sua valentia, para que lhe fosse garantida a honra.

O antropofagia dos tupinambá é um tema recorrente em quase todas as cartas a que tivemos acesso. Os padres tratam com horror desse assunto, e dizem estar trabalhando para acabar com esse “mau costume” dos nativos. Em resposta a esse costume toma-se a decisão de não realizar mais batismos até que se tenha certeza da conversão dos índios. Essa decisão, portanto, muda a característica do trabalho jesuítico no Brasil: a salvação das almas não mais seria através da “conversão” pelo batismo. É pela catequese que se busca salvá-los da perdição a que julgavam estar condenados.

Temos, portanto, o modelo de trabalho jesuítico em terras americanas sofrendo profundas alterações devido ao costume da antropofagia. Podemos perceber isso na seguinte fala: "Sem governo, erradios e cannibaes. Tinham os Padres juizo em diferir o baptismo, pois, por mais civis e piedosos que se mostrassem o uso de comer carne humana era nelles inveterado."¹⁷⁴

O padre Afonso Braz, afirma em uma de suas cartas, que há uma ordem do padre Nóbrega para que não se realizasse mais batismos sem que houvesse certeza de que os índios estariam convertidos e não voltariam a praticar seus costumes:

Muitos dos Gentios pedem a água do Bautismo; mas o padre Nobrega ha ordenado que primeiro lhes façam os catecismos e exorcismos até que conheçamos nelles firmeza, e que de todo o coração creiam em Christo, e também que primeiro emendem seus maus costumes.¹⁷⁵

¹⁷³ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 70. Padre Navarro.

¹⁷⁴ Ibid., p. 55. Padre Azpilcueta Navarro.

¹⁷⁵ Ibid., p. 76. Padre Antonio Pires.

A antropofagia é, como vimos, um costume que tem origem a partir das guerras. Como dito anteriormente, as expedições guerreiras, motivadas pela vingança, tinham claras intenções de captura de inimigos para que fossem devorados publicamente. Dizem ainda os padres que comer da carne de seus opositores era o maior prazer e honra que os nativos poderiam ter, sendo, dessa forma, um costume muito difícil de ser retirado deles.

Os jesuítas, porém, têm a clara intenção de acabar definitivamente com esse costume. Para eles, disso depende a “real conversão” dos índios à religião católica. Escreve o padre Navarro sobre a importância desse costume na vida dos nativos, que pedem “carne de seus contrários” quando estão em vistas de morrer:

[...] muito arraigado está nelles o uso de comer carne humana, de sorte que, quando estão em artigo de morte, soem pedil-a, dizendo que outra consolação não levam sinão esta, da vingança de seus inimigos, e quando não lha acham que dar, dizem que se vão o mais desconsolados deste mundo. Gasto grande parte do tempo em reprender esse vicio.¹⁷⁶

O que vemos aqui é o desejo pela carne humana fora do ritual antropofágico. Os índios têm na carne de seus inimigos o seu último desejo em vida. Desejo que, não satisfeito, os fariam morrer o mais desconsolados possível. Para evitar que os índios praticassem a antropofagia, muitos padres lhes pediam que não fossem à guerra, pois dessa maneira é que se evitaria tal costume. O padre Vicente Rodrigues explica em uma de suas cartas:

[...] encommendava muito que não fossem á guerra ao menos tantas vezes, porque se comiam grandemente e que naquellas cousas e em outras semelhantes iam contra o que Deus mandava e faziam o que o Demônio queria, o qual dá o pago aos que o servem, se foram sem mo dizerem (o qual acostumavam para que os encomendasse a Deus) á guerra.¹⁷⁷

Pode-se perceber, então, que para evitar que devorassem seus inimigos, muitos padres agiam através da tentativa de que não fossem à guerra, sendo mais difícil impedir que, depois de capturados, os tupinambá deixassem de comer seus opositores. Isto porque mesmo matando os inimigos, não completavam sua vingança se não os comessem. E a vingança, para os tupinambá, era algo essencial. Segundo Viveiros de

¹⁷⁶Ibid., p. 51. Padre Azpilcueta Navarro.

¹⁷⁷Ibid., p. 108. Padre Vicente Rodrigues.

Castro e Manuela Carneiro, os tupinambá viviam segundo uma lógica de plasticidade social, onde o que predominava era a inconstância em suas ações e crenças. Como vimos, dóceis e de fácil conversão à doutrina dos padres, mas que também não preservavam essa conversão por muito tempo. Segundo os autores, havia uma única obstinação nessa plasticidade social: a vingança.¹⁷⁸ A vingança era, dessa forma, a única característica do grupo tupinambá que se poderia considerar inflexível.

Sobre o ritual que envolve a preparação e a execução do prisioneiro, bem como o ato de comê-lo, alguns padres o descrevem brevemente em suas cartas. Dizem eles que algumas vezes o prisioneiro passa anos vivendo com os tupinambá, participando ativamente da dinâmica social daquela aldeia, mesmo tendo por certo sua morte. Segundo Métraux¹⁷⁹, a duração do cativo variava muito, os velhos geralmente eram mortos logo após o retorno da expedição guerreira. Os jovens, ao contrário disso, poderiam passar meses, e até anos, vivendo como sujeito social daquela aldeia. Sobre a realidade do prisioneiro na aldeia, escreve o padre Pero Correia:

[...] a muitos delles dão duas ou três mulheres, que de continuo os guardam de dia e de noite, as quaes mulheres são filhas dos Principaes ou irmãs moças solteiras e parece-lhe a um índio, por principal que seja, que não pôde melhor empregal-as, e si alguma destas acerta de parir, si é filho comem-lo, e si é filha também, mas poucas vezes.¹⁸⁰

Fica claro, então, que os prisioneiros recebiam mulheres para se “casar”, sendo para esta grande honra, como indica o padre. Quanto aos filhos oriundos dessas uniões, o jesuíta não deixa claro o porquê da distinção de gênero que se faz sobre praticar ou não o canibalismo com a filha do guerreiro morto. A questão de gênero é pouco explorada pela historiografia. Não se encontra trabalhos a respeito dessa diferenciação aqui encontrada. Apenas Alfonse de Saintonge toca nesse assunto, afirmando que as meninas eram poupadas porque eram consideradas portadoras da mesma natureza

¹⁷⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os tupinambá. In: *Journal de la Société des Américanistes*, v. 71, n. 1, p. 192, 1985.

¹⁷⁹ MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 123.

¹⁸⁰ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 98. Padre Pero Correia.

materna.¹⁸¹ Nesse caso, os meninos eram mortos por serem portadores da natureza do pai, que se tratava do inimigo clássico daquela aldeia, e por isso era devorado.

O padre Pero Correia, escrevendo da Capitania de São Vicente, descreve brevemente o ritual de antropofagia dos nativos. Diz ele que, ao ser capturado, o prisioneiro recebe um colar e lhe são oferecidas mulheres¹⁸², como visto anteriormente. Sobre o colar, Métraux afirma ser a única coisa que revelava sua condição de prisioneiro, pois este estava depilado e tonsurado como um tupinambá.¹⁸³ Correia reafirma em sua descrição o quanto toda a aldeia se envolve nessa festa, onde todos participam preparando-se e preparando a aldeia e o prisioneiro para o ritual que irá matá-lo.

E entretanto pelas casas todos andam ocupados em fazer pennas vermelhas e amarellas e de outras tintas de que fazem suas libres e as cortam mui miúdas e são ajuntadas com resina que apega muito á maneira de lavores que tem alguma arte. E assim nas cabeças põem diademas das mesmas pennas de cores mui bem feitas, e outras muitas invenções. As mulheres neste tempo todas andam ocupadas em coser vinhos, de que fazem cincoenta, cem talhas que cada uma leva mais de 20 arrobas.¹⁸⁴

Prossegue o Padre Correia com a descrição do término do ritual:

Depois que têm todas as cousas acabadas, pintam o rosto aos que hão de matar, de azul, fazendo-lhes também muitos lavores en a cabeça lhes põem uma carapuça de cera toda coberta de franja de pennas, e atam-lhe uma soga de algodão pola cinta, e fazem lhe quatro ramaes e o miserável está no meio e pelos cabos tem a gente. Emquanto está neste logar começam os convidados todos a beber um dia a tarde e bebem toda a noite, e em amanhecendo sahe o que o ha de matar com uma espada de pau que será de 9 ou 10 palmos mui pintado, e com ella arremette ao que está atado e lhe dá tantas na cabeça, até que a quebra, e depois se vão deitar 8 ou 15 dias, os quaes estão em abstinência, porque nelles não comem sinão mui poucas cousas. Logo tornam a proseguir em o beber até acabar os vinhos; outros tomam os mortos e chamuscam nos como porcos e guizam aquella carne e comem-na e aqui se acaba a festa da qual deixei de contar a metade¹⁸⁵

¹⁸¹ FONTENEAU, Jean, dito Alfonse de Saintonge. “La Cosmographie avec l’esfère et regime Du Soleil et du Nord”. In: Recueil de voyages et de documents pour servir à l’histoire de La géographie depuis le XIII jusqu’a La fin du XVI siècle, Paris, 1904.

¹⁸² IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 98-99. Padre Pero Correia

¹⁸³ MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 118.

¹⁸⁴ IMPRENSA NACIONAL, op cit., p. 99. Padre Pero Correa.

¹⁸⁵ Ibid.

O padre ilustra, portanto, a centralidade que o ritual ocupa na sociedade tupinambá, envolvendo toda a aldeia e as aldeias vizinhas na vingança de seus inimigos. Assim como de que forma os nativos se preparam para aquela festa. Com tintas, franjas, penas e uma festa para a celebração daquele grande feito. Após essa preparação, o padre nos conta que o prisioneiro fica isolado da aldeia, amarrado e com algumas mulheres tomando conta. Enquanto isso, toda a aldeia e os aliados começam a beber os vinhos que dão início a festa. No dia seguinte, o matador cumpre com seu ofício e abate o prisioneiro com golpes de tacape na cabeça. A partir daí, o matador fica um período de até quinze dias em resguardo. Só ele, portanto, não come da carne inimiga. Todos os outros membros da aldeia comem da carne inimiga em sinal de socialização e confirmação da vingança.

Declarando o horror e o nojo que sentiam com esses rituais, e o costume, aos seus olhos, demoníaco, de comer seus inimigos, os padres afirmam trabalhar com fervor na tentativa de impedi-los. E afirmam conseguir. Escrevendo da capitania da Bahia, no ano de 1552, o padre Vicente Rodrigues afirma:

Um Padre¹⁸⁶ nosso vendo que aproveitava pouco deixarem comer de carne humana em as aldeias que visitavam, que eram três ou quatro, movido por Nosso Senhor se expiou com umas disciplinas por todas as aldeias, pedindo a Deus que movesse seus corações, dizendo-lhe que se castigava a si mesmo por que Deus os não castigasse a elles de tão grande mal. E quiz Nosso Senhor que em essas aldeias se tirasse o costume da matança e festas de suas comidas.¹⁸⁷

O padre, através de sua fala, quer fazer crer ao seu leitor que com suas orações e seu trabalho naquelas aldeias, os nativos teriam sido movidos pelo deus cristão, e isso os teria feito parar com o seu costume principal: matar e comer seus inimigos em festa ritualística.

A partir do que foi dito até aqui, temos algumas informações acerca da antropofagia do grupo tupinambá. Esta começa na guerra: vão a guerra para vingar seus parentes mortos em situações guerreiras anteriores. Ao capturar seus inimigos não o matam, não o escravizam nem o vendem. Levam-no para sua aldeia, integrando-o muito bem as atividades desta, e comunicam a todos os seus parentes e aliados. O inimigo é

¹⁸⁶ Há uma nota de página considerando a possibilidade de se tratar do padre Azpilcueta Navarro.

¹⁸⁷ IMPRENSA NACIONAL, op cit., p. 116. Padre Vicente Rodrigues.

absolutamente integrado a situação social dos tupinambá. A ele são dadas funções sociais e até esposas. Passa ali dias, meses e, até mesmo, anos vivendo como um tupinambá.

Mesmo estando completamente integrado àquela aldeia, o prisioneiro, que tem total liberdade dentro daquele espaço, sabe que a vingança virá. O fato de participar ativamente daquela sociedade em nada implica no perdão de sua vingança. Esta virá. Como vimos, é certa e esperada. E nada o incita a fugir daquela situação. Sua condição de cativo e futura vítima é entendida, aceita e esperada por ele, que também recebia honra com aquele feito.

Quando finalmente chega o momento da morte, todos os aliados são, novamente, avisados e convidados para a festa que virá. Festa essa que começa com uma bebedeira preliminar e segue com o inimigo tendo seu crânio esfacelado.

A partir daí, o que podemos ver é a correria das velhas senhoras para que nada dali se perca: uma cabaça para recolher o sangue que jorra após o golpe de tacape na cabeça.¹⁸⁸ Sangue, miolos, ossos, pernas, braços. Nada, absolutamente, deve ser perdido. Essa era, inclusive, a regra principal do ritual tupinambá. Segundo as palavras de Viveiros de Castro e Manuela Carneiro: "duas regras presidiam a refeição canibal: nada do morto devia ser perdido; todos: parentes, amigos, aliados, homens, mulheres, crianças, com a exceção única e forte do matador, deviam participar do festim."¹⁸⁹

Seguimos com o cadáver sendo entregue as velhas para os cuidados culinários, corpo que é, então, assado e escaldado.¹⁹⁰ Para além da participação na festa, todos deveriam comer a carne do inimigo. Afirma-se ainda que, quando possível, os convidados levavam parte da carne pra casa. Apenas o executor não comia, este, como vimos, iniciava um período de resguardo, onde se abstinha de certos alimentos e atividades.¹⁹¹ Informação essa confirmada pela correspondência do padre Pero Correia,

¹⁸⁸ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 393.

¹⁸⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: Journal de la Société des Américanistes, Tome 71, 1985, p. 193.

¹⁹⁰ MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 134-135.

¹⁹¹ FAUSTO, Carlos, op. cit., p. 392.

como posto anteriormente.¹⁹² O executor, mesmo não comendo da carne, já obtinha honra com o grande feito de tê-lo matado.¹⁹³

Algumas questões relativas a socialização dessa vingança através da ingestão da carne inimiga aparecem aqui. A documentação analisada confirma facilmente a historiografia, que afirma ser a vingança o principal combustível para as guerras e a antropofagia tupinambá. Temos a seguir um exemplo claro dessa relação entre a vingança, a guerra e a antropofagia, contada pelo padre Azpilcueta Navarro, no início da missão jesuíta nas terras do Novo Mundo, no ano de 1550:

Uma vez, por estes dias, foram á guerra muitos das terras de que fallo, 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 aldêa, 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,¹⁹⁴ espevitando o fogo, que pareciam demônios no Inferno.

O jesuíta traz aqui todas as premissas do processo de guerra e vingança que vão culminar no ritual antropofágico. Inicia sua narrativa elencando os nativos que vão à guerra e que são mortos por seus inimigos. A partir daí, diz ele, “para se vingarem” voltam à guerra. Trazem de lá muitos “contrários”, ou seja, muitos inimigos. Ao que ele denomina “grande abundancia de carne humana”. Dessa forma, o próprio padre está tratando os inimigos, ainda vivos, como carne.

Prossegue com a narrativa falando do processo de preparação da carne para o momento ápice do ritual: “cozinhavam em um grande caldeirão”, atiravam fora (do caldeirão) “braços, pés e cabeças”. Assim sendo, o que temos aqui é todo o processo que nasce com o desejo por vingança e que atinge o seu apogeu com o inimigo sendo assado em um grande caldeirão acompanhado de grande festa com as mulheres da aldeia dançando ao redor do fogo que o acomete.

¹⁹² IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 99. Padre Pero Correia.

¹⁹³ CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 71, 1985, p. 192-195.

¹⁹⁴ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 51-52. Padre Azpilcueta Navarro.

O jesuíta ainda traz a ideia do horror, comentando o quanto aquela situação era medonha. Aponta ainda que as mulheres que dançavam em volta do fogo para festejar a refeição e a socialização da vingança eram tais como demônios no inferno, trazendo, mais uma vez, os rituais tupinambá para a lógica europeia-cristã.

Nessa mesma carta do padre Navarro há, nas notas de rodapé, uma história da qual podemos concluir uma série de questões acerca da antropofagia desse grupo étnico. Trata-se de uma referência a outro padre da Companhia de Jesus, ao qual Navarro não nomeia. Este estava no sertão prestando seus serviços de evangelização. No referido momento, catequizava uma senhora que estava nos últimos momentos de sua vida, para que esta morresse conhecedora da palavra do deus cristão e, dessa forma, obtivesse a salvação de sua alma:

Contava um padre de nossa Companhia, grande lingua brasilica, que penetrando uma vez o sertão, chegando a certa aldea, achou uma índia velhíssima no ultimo da vida; catechizou-a naquelle extremo, ensinou-lhe as cousas da Fé e fez cumpridamente o seu officio. Depois de haver-se cansado em cousas de tanta importância, attendendo á sua fraqueza, e fastio, lhe disse (falando a modo seu da terra): Minha avó (assim chamam ás que são muito velhas) se eu vos dera agora um pequeno bocado de assucar, ou outro conforto de lá das nossas partes do mar, não o comerieis? Respondeu a velha, catechizada já: Meu neto, nenhuma cousa da vida desejo, tudo já me aborrece só uma cousa me pudera abrir agora o fastio: se eu tivera uma mãozinha de um rapaz Tapuya de pouca idade tenrmha, e lhe chupara aquelles, ossinhos então parece tomara algum alento: porém eu (coitada de mim) não tenho quem me vá freehar um destes.¹⁹⁵

Podemos pensar em algumas questões a partir da história contada pelo padre. A começar pela defesa do trabalho do jesuíta: é dito que o padre em questão fez tudo o que deveria ser feito. Catequizou a senhora, ensinou-lhe as coisas da fé. Cumpriu com seu ofício evangelizador. A partir daí, o que se segue - para espanto do jesuíta - é que a velha, mesmo já catequizada e, portanto, ciente da palavra do deus cristão, não abandona seu costume antropofágico.

Para ela, a única coisa que poderia lhe trazer algum alento, naquela situação final de sua vida, seria se tivesse a possibilidade de chupar os dedinhos da mão de um rapaz tapuya. Veja, um rapaz. Logo, o que temos aqui é o desejo pela carne de um jovem. Não qualquer carne, mas carne jovem. E, além disso, o que se mostra aqui é essencial: o

¹⁹⁵ Ibid., p.55. Padre Azpilcueta Navarro.

rapaz deveria ser tapuya, seu inimigo clássico. O desejo pela carne humana, portanto, não é descontextualizado.

Para além desse seu desejo, a velha ainda lamenta sua situação por não haver ninguém ali que pudesse fazer aquilo por ela: “coitada de mim”, não tenho quem vá capturar um desses. Além de manter o, já sabido por nós, status de principal costume daquele povo, essa história nos confirma, também, a dificuldade extrema de se acabar com esse costume, como já anunciavam os padres em outras cartas. E, ademais, a frustração dos jesuítas por perceberem que, mesmo conhecedora da palavra que (acreditavam eles) traria a ela a salvação de sua alma, mantinha seu costume e desejava avidamente por um pedaço de carne inimiga.

Por último, podemos observar algo fundamental: o desejo da senhora pela carne humana se dá em um momento fora do ritual. Apesar de se tratar do desejo pela carne inimiga, a velha não estava em uma situação de vingança. Apenas queria comer carne humana. E tinha nisso seu último desejo em vida.

Essa questão é algo que nos parece essencial aqui. A socialização da vingança se dá no ritual coletivo. Se o comer carne inimiga se dá em um momento diferente, onde não se trata de refeição repleta de significado sócio cultural, tal como proposto por Cascudo, mas apenas do comer, aquilo, como vimos, contém um significado diferente.

Apesar de não estar inserida no conceito de refeição, com todo o seu significado sócio-cultural, o desejo da velha pela carne do inimigo em um momento como este, também não está inserido na categoria da fome. A fome, segundo o autor, exerce uma função subordinada em relação ao paladar. Isso se dá porque são as regras culturais e sociais que definem a natureza humana, e não as necessidades biológicas.¹⁹⁶ Nesse sentido, tratada como necessidade natural que é, a fome vem a ser satisfeita por qualquer tipo de alimento, e não por algum alimento específico, como é o caso do desejo da velha pela carne humana.

No caso da história que o padre narra, temos o desejo da senhora por um alimento muito específico, ela não espera apenas por algo que satisfaça a sua fome, mas por um tipo de alimento que carrega a simbologia que traduz a cultura na qual ela está

¹⁹⁶CASCUDO, Luis da Camara. História da alimentação no Brasil. 2 vols. São Paulo: Itatiaia. 1963. p. 44

inserida. A velha e seu desejo pela carne humana estão, dessa forma, inseridos na categoria de paladar, proposta por Câmara Cascudo. Para ele, o paladar é tomado como uma norma cultural. Está associado a modalidades diferentes de comida e bebida, além de sua preparação, apresentação e consumo. Ademais, é por meio do paladar que indivíduos e grupos se assemelham, se distinguem e se opõem. A noção de paladar está, dessa forma, no centro das identidades individuais e coletivas.¹⁹⁷

À vista disso, o que vemos é a passagem da alimentação de seu estado natural para o cultural, tal como proposto por Rossi.¹⁹⁸ Posto que o alimento transforma-se em um dado cultural quando o comer deixa de ser algo instintivo. Nesse momento, como vimos, a comida adquire o valor simbólico de que trata o autor. Não se tratava, pois, de uma necessidade do corpo por conteúdos nutricionais, mas de uma necessidade cultural por um alimento muito particular: o corpo do inimigo.

Prosseguimos a análise com uma carta do padre Diogo Jácome, escrita da capitania de São Vicente, no ano de 1551. Nessa carta, o padre fala sobre os prazeres do povo tupinambá. Nisso ele inclui beber, cantar, dançar, guerrear e, por fim, a “matança” e “cozinha de carne humana”:

[...] que nenhuma paixão nelles entra, seus prazeres são como hão de ir á guerra, como hão de beber um dia e uma noite, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pé correndo toda a aldeia, e como hão de matar os contrários e fazer cousa nova pera a matança, hão de aparelhar pera seus vinhos e cozinha de carne humana e as suas santidades que dizem que as velhas se hão de tornar moças e outras mil cousas que vos o irmão André do Campo terá contado¹⁹⁹

O trecho em questão conclui uma ideia do padre acerca das almas daqueles índios estarem perdidas. O jesuíta falava sobre a tristeza de ver tantas almas sem saber se iriam morrer e para onde iriam caso morressem. Conclui essa ideia dizendo que as paixões deles são apenas as mundanas: beber, dançar, comer carne humana. E então não têm paixão naquilo que, - acreditava- deveriam ter, que são as coisas da fé, as coisas que poderiam salvá-los daquela situação de perdição. O jesuíta classifica, portanto, a antropofagia enquanto prazer e paixão para a população tupinambá. Algo que deveria ser combatido por se tratar de costumes, segundo sua crença, demoníacos.

¹⁹⁷ CASCUDO, Luis da Camara. História da alimentação no Brasil. 2 vols. São Paulo: Itatiaia. 1963.

¹⁹⁸ ROSSI, Paolo. Comer: necessidade, desejo, obsessão. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

¹⁹⁹ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 102. Padre Diogo Jácome.

Temos ainda algo significativo aqui. O jesuíta afirma que as “santidades” dos tupinambá “dizem” que as velhas irão se tornar moças. Mesmo afirmando anteriormente que suas paixões são só mundanas, o padre reconhece, logo após essa fala, a existência de “santidades” para aquela população. Como o jesuíta observa aquela situação sempre com o filtro social europeu-cristão, ele está, também, inserindo o que chama de santidades dos nativos na sua lógica cristã.

Apesar da fala do padre acerca da transformação das velhas em moças estar concluindo o que ele dizia sobre as paixões de cozinha da carne humana, as duas idéias não parecem ser interdependentes. Além disso, o padre Diogo ainda corta sua fala ao meio, afirmando que existiriam “outras mil coisas” que o padre André do Campo já deveria nos ter contado. O padre, conquanto, só aparece na documentação por mais duas vezes. Não é, desse modo, um dos escritores das “Cartas Avulsas”.

Uma das vezes em que aparece é nessa mesma carta do padre Jácome, em um trecho anterior. Onde ele diz: “especialmente do irmão André do Campo que d'aqui foi, porque sabe quanta necessidade de vós temos pera nos animar e sustentar em esta esperança de que acima disse”.²⁰⁰

A próxima vez em que o irmão é citado é em uma lista de aquisições da Companhia de Jesus. Lista essa que aparece no início da obra, em uma parte intitulada “Missão Jesuítica”. Por conseguinte, não temos possibilidades de afirmar se o referido irmão nos traria algo além do dito aqui para complementar essa ideia. Mesmo na documentação original, recolhida na Biblioteca Nacional, não encontramos correspondências do referido padre.

Para prosseguir a análise, trazemos um trecho de outra carta, dessa vez do padre Vicente Rodrigues. Escrita da capitania da Bahia no ano de 1552, o padre fala mais uma vez sobre o ritual antropofágico:

Chegando o corpo á aldeia, onde eu estava, com grande festa, chamando todos os seus parentes que se viessem vingar (a qual é a maior honra que têm, porque quando algum está já no fim dos derradeiros dias pedem carne de seus contrários para comer, porque assim vão consolados, e também se honram muito ter á cabeceira de sua rede, onde dormem, um novello de carne; isto não fazem os que já são christãos, antes não podem consentir dizerem-lhes que comem carne humana)²⁰¹

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid., p. 110. Padre Vicente Rodrigues.

O padre Vicente abre um longo parênteses para falar da vingança dos tupinambá. Afirma o que foi anteriormente dito, que a vingança é “a maior honra que têm”, e prossegue nos trazendo algumas informações importantes. O padre reafirma uma situação vista anteriormente, - no caso da velha -, dizendo que quando estão já no fim de seus dias pedem da carne inimiga, pois “assim vão consolados”. Podemos entender, portanto, que não se tratava de um caso isolado, mas de uma prática recorrente. Há a reafirmação, dessa forma, do costume dos tupinambá de comerem carne inimiga fora do ritual antropofágico. Informação que é de extrema importância por reconhecermos que a ingestão da carne humana, nesse caso, não está satisfazendo e reafirmando as situações de vingança desse grupo étnico. O padre, inclusive, não se utiliza de arquétipos europeus, o que contribui para pensarmos que esses sejam elementos diacríticos da cultura tupinambá.

O que vemos é, dessa forma, um desejo descontextualizado do ritual antropofágico. Fugimos, como já mencionado, da satisfação pela fome e chegamos, novamente, à categoria de paladar. Ademais, fugimos também do conceito de refeição, posto que o desejo pela carne se dá de modo particular.

O jesuíta nos traz outra questão que não tinha sido vista até então: o costume dos nativos de manterem na cabeceira de suas redes um “novello de carne”. Pensamos essas duas situações de formas semelhantes: os tupinambá novamente praticando o costume de comer carne humana fora do ritual de socialização da vingança. Mantém-se a necessidade de que seja carne inimiga, mas distancia-se do momento de socialização do alimento e, principalmente, da vingança: come-se, deliberadamente, carne humana fora do ritual de antropofagia, o que configura o desejo pela comida. A vontade de satisfazer os desejos do paladar, e não da fome.

O padre ainda conclui seu pensamento afirmando que isso já não fazem os que são cristãos, mas deixa dúvidas quando diz que “não podem consentir dizerem-lhes que comem carne humana”. Os índios catequisados e, portanto, “cristãos”, deixaram de praticar o costume da antropofagia ou deixaram de fazê-lo na presença dos padres?

O que segue da carta do padre Vicente Rodrigues é ainda mais interessante: conta como ele e outro irmão da Companhia, o padre Paiva, agiram para tentar impedir os nativos de praticarem do canibalismo, ao que afirmaram conseguir:

Acudimos o padre Paiva e eu com grandes brados de reprehensão, dizendo como Deus os havia de castigar, e assi com aquele impeto lho tomamos por uma parte e elles por outra; de maneira que era grande multidão sobre nós, assi homens como mulheres. E já o tinham chamuscado e concertado para o abrirem e fazerem repartição. Tremiam como vergas quando nol-o queriam tomar, porque era a maior deshonra que lhe podiam fazer, e antes morreram que deixar passar por si tal fraqueza Porém, aquelle que é toda fortaleza nol-a deu e o tomamos e entramos²⁰²

O padre narra nesse trecho de que forma, ele e outro irmão da Companhia não só repreenderam os nativos que iniciavam seu ritual de antropofagia, como acharam por bem tomar o corpo do inimigo das mãos dos tupinambá. Com o ritual já iniciado, “já o tinham chamuscado e concertado para o abrirem”, os dois padres pegam o corpo e encaram os nativos que, segundo eles, se encontravam em grande multidão. Mesmo estando só em dois padres contra todos os tupinambá que o jesuíta apontou, este afirma terem levado a melhor. O padre ainda credits o feito a deus: “aquele que é toda fortaleza no-la deu e o tomamos e entramos”, não sem antes deixar claro o grau de descontentamento dos nativos, que passavam por imensa desonra com aquele feito, apontando acerca disso os seguintes elementos: “tremiam [...] era a maior deshonra [...] antes morreram que deixar passar por si tal fraqueza”²⁰³. E prossegue:

[...] e entramos dentro em uma cerca que eu tinha feito pegado com a ermida e casa donde pousavam. E de noite, sabendo os parentes destes que em outra aldeia estavam, a fraqueza e deshonra que passaram, vieram de noite com muitos arcos e freehas para o desenterrarem e levar, e nós vigiamos toda noite, e quando já me precatei, tinham-no já meio fora da cova. Acudimos e foi muito não nos frecharem; mas fugiram.²⁰⁴

Conta o padre, então, que enterraram o corpo do inimigo dos tupinambá que estava em tempos de ser devorado. Não explica porque os nativos não os impediram. Concluimos aqui ser possivelmente por sua influência política e religiosa. O jesuíta ainda afirma que vieram os parentes destes que estavam em outra aldeia. E explica o

²⁰² Ibid., p. 110-111.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

motivo pelo qual estes tentaram impedir: era sinal de “fraqueza e deshonra” para todos, inclusive para os seus aliados. Dessa forma, percebemos que inicialmente os tupinambá não impediram os padres. Mas, de todo modo, assim que puderam, foram tentar retomar o corpo e fazê-lo cumprir seu papel.

O padre prossegue dizendo que estes parentes dos tupinambá chegaram a noite com arcos e flechas, e que quando perceberam, estavam já com metade do corpo do inimigo fora da cova. Percebemos, portanto, que os nativos tinham um objetivo muito claro: impedir que os padres lhes roubassem a carne inimiga, recuperando o corpo e cumprindo com seu papel de socialização da vingança. Os padres, no entanto, afirmam conseguir impedi-los de fazer isso, e estes acabaram por fugir.

Reafirmamos, dessa forma, a grande importância que a vingança e a antropofagia têm na sociedade tupinambá. Os nativos, a despeito da investida dos padres contra sua cultura, seguem utilizando de todas as possibilidades que têm para realizar satisfatoriamente seus rituais culturais. O padre Vicente prossegue, finalizando a história:

E recolhendo-se elles, tornaram a perseguir-nos e sendo já duas horas ante-manhã e terminamos desenterrar o morto para nos aquietar, como fizemos muito secretamente, de noite, e o levamos a enterrar junto da cidade, sem ninguém o saber; o quê foi muito, porque toda a noite beberam seus vinhos, cantando e bailando, e naquelle passo adormeceram que nem cachorro bradou, onde me lembraram as mortificações de nossos primeiros Padres, porque o corpo era morto e fedia muito e inchado e de noite, de maneira que quando veio pela manhã tinham todo o quintal já cercado e de redor da casa cavado para ver si o achavam; ficaram tão espantados, dizendo que nunca tal lhe fora feito, e d'aqui ficaram com as forças de sua soberba quebradas, e nunca mais viram o corpo morto.²⁰⁵

O jesuíta termina a história com ares de satisfação por terem conseguido roubar o corpo do inimigo dos tupinambá, afirmando que os nativos tiveram “as forças de sua soberba quebradas”. O padre narra o acontecimento dizendo como fizeram para impedi-los de confirmar sua vingança através da antropofagia. Eles, no entanto, não fazem isso de forma condescendente para com os indígenas. Os padres roubam o corpo e o levam para próximo da cidade para o enterrar. Enquanto isso, os nativos passaram a noite inteira procurando ao redor da casa dos jesuítas, na esperança de achá-lo: “pela manhã tinham todo o quintal já cercado e de redor da casa cavado para ver si o achavam”. Os

²⁰⁵ Ibid.

nativos, conhecendo o ritual cristão de enterrar os corpos, passaram boa parte da noite cavando buracos no terreno para procurar o corpo. Coisa que não aconteceu, afirma o padre, pois que “nunca mais viram o corpo morto”.

Dentre todas as cartas analisadas, esse é o único registro de um corpo roubado no momento de prática do ritual para que fosse enterrado segundo os princípios cristãos. Trata-se de uma atitude autoritária dos padres na tentativa de conter o costume dos nativos. Quando a catequese não cumpriu esse papel, e a pressão político-religiosa não impediu os nativos de matarem e comerem seus inimigos trazidos da guerra, os jesuítas apelaram para essa medida, acreditando estar salvando aqueles nativos de seus pecados.

O padre Antonio Blasquez escreve, em 1557, aquilo que seria a suma dos acontecimentos do ano anterior que estavam narrados em uma carta destinada ao Padre Inácio²⁰⁶, que teria se perdido, junto com o bispo daquela terra. Ao fim da carta, o jesuíta conta que a nau se perdeu, e o bispo fora morto e devorado pelos índios “segundo seu costume”. Apesar dessa fala acerca da morte do bispo, o padre faz afirmações muito otimistas em relação ao trabalho dos jesuítas naquelas terras, e contam todo “o grande fruto que se tem feito”. Sua primeira afirmação é a de que conseguiram acabar com a guerra, expulsando daquelas terras os inimigos a quem mais deviam temer. Continua sua narrativa anunciando que aqueles que ficaram cederam aos costumes cristãos.

[...] oferece-se dizer do bom successo que o Senhor deu acabada a guerra; e foi assim que os maiores inimigos, e de quem mais se podia temer, vendo o destroço que os Christãos fizeram em os seus, despovoaram a terra e se foram a morar ao sertão dentro, e os que se confederaram com os nossos, vendo que não havia outro remédio, determinaram de se accommodar a nossos costumes, fazendo de necessidade virtude, assi que dahi a poucos dias começaram a fazer casas aonde lhe fossemos ensinar a doutrina christã.²⁰⁷

O padre Antonio conta sobre a maior facilidade que se tem na conversão das crianças, em detrimento dos adultos, nos quais os costumes estão muito arraigados, principalmente o de comer carne humana. Diz ele:

Com seus paes tinha maior difficuldade por o largo costume que tinham em comer carne humana e dar-se a vicios sujissimos: mas sempre tem o Senhor escolhido alguns que, deixados seus ruins costumes, se queiram accommodar

²⁰⁶ Aqui acreditamos ser destinada ao padre Inácio de Loyola, o que acaba não ficando claro.

²⁰⁷ IMPRENSA NACIONAL. “Cartas Avulsas”: 1550 – 1568. Rio de Janeiro, 1887, p. 168. Padre Antonio Blasquez.

aos nossos, e destes pediam alguns que os casassem com suas mulheres, conforme as cerimoniaes dos Christãos.²⁰⁸

Mesmo quando afirma ser o costume muito difficil de ser tirado dos adultos, mostra situações em que conseguiram fazê-lo. Sempre mostrando, dessa forma, os frutos que o trabalho jesuítico está gerando. Além disso, mostra um índio principal de sua aldeia que fora convertido à religião católica e, além de não comer da carne de seus inimigos, ainda repreendia quem o fizesse. Exalta, portanto, aqueles que se dizem cristãos e conseguem seguir o costume que lhes fora ensinado.

Havia então um Principal da aldêa, que sendo convidado para comer carne humana, não somente não a comeu, mas repreendeu terrivelmente aos que lha offereciam, dizendo que elle era Christão e que havia de guardar seus costumes.²⁰⁹

Padre Antonio conta como, com a chegada do Padre Navarro²¹⁰, conseguiram tirar dos nativos o costume de comer carne humana. Ele afirma que os índios estavam com medo e, portanto, estariam sujeitos a acatar qualquer ordem que lhes fosse imposta. Diz ele: “como agora a terra estava disposta para se fazer algum fructo, e os índios com o medo sujeitos e obedientes para cumprir quantas leis lhe pusessem”. Padre Blasquez complementa:

Determinou-se o Governador pôr a mão em este negocio, d'onde tanta honra resultava ao Senhor, e assim mandou um grande lingua que se chama Espinhoso, homem que entre elles tem grande auctoridade, a que tentasse estes Gentios, e visse si por temor se podia acabar com elles a que deixassem tão abominável costume. Prouve ao Senhor que desta primeira practica ficaram eles taes que disseram que lhe mandassem imagem e que fariam egrejas aonde as teriam, e que em ellas lhes ensinariam nossos Padres a doutrina e cousas da Fé; respondeu-se-lhes a isto que era necessário, si elles queriam ser christãos, tirassem os impedimentos que estorvas sem isto, *scilicet*: que não matassem os contrários sinão quando fossem á guerra, como soem fazer todas as outras nações, e si por acaso os captivassem, ou que os vendessem, ou que se servissem deles como de escravos. *Prceterea* que não comessem carne humana, vicio tão torpe acerca de Deus e dos homens, e si isto cumprissem que os Christãos seriam seus amigos e os favoreceriam em as guerras; e quando não, que elles os haviam de destruir de sua terra com a

²⁰⁸ Ibid., p. 170.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Nesse caso, pensamos que a menção feita ao padre Navarro é só uma representação do quanto era importante que chegassem mais padres para ajudar na conversão do gentio. Quanto mais padres ajudando, maiores frutos se poderiam fazer naquelas terras.

guerra que lhes haviam de fazer. Porque não se havia de consentir que sendo elles nossos amigos fizessem tão grão desacato a nosso Deus.²¹¹

Pode-se perceber, então, que os jesuítas se utilizavam da sua posição para coagir os índios a fazer aquilo que desejavam. Além disso, tinham apoio da autoridade política, o que facilitaria seu trabalho. Os padres se utilizavam também de ameaças, dizendo que os atacariam em guerra caso não fizessem o que mandavam. Apesar disso, o padre prossegue, mostrando que haviam acordos. Deixavam eles que os inimigos que já estavam em cativeiro fossem mortos, desde que não fossem devorados. O que não era cumprido pelos índios, já que, mesmo matando, não se sentiam vingados se não comessem os adversários. Dessa forma, mesmo com a imposição dos padres e as suas graves ameaças, os nativos mantinham seus costumes, desrespeitando aquelas imposições dos jesuítas.

Além do apoio de autoridades políticas, o jesuíta conta como se criou uma espécie de contrato, onde se estabeleciam duras penas aos índios que praticassem a antropofagia. Prossegue Blasquez:

Este mesmo dia, antes que os Principaes se fossem de casa do Governador, aonde foram chamados por este contracto, firmaram todos em um acto publico que se fez, de guardar aquelle contracto, *scilicet*: de não comer carne humana, submettendo-se a grandes penas e a ser deitados de suas própria terras, si inteiramente não n'o cumprissem [...] Ficaram eles d'ali por diante medrosos e com medo de faltar em o que tinham prometido²¹²

Fica claro nas palavras do padre, que o contrato fora imposto aos índios, não lhes restando alternativa ou contra argumentação. Apenas deveriam parar de praticar seus rituais antropofágicos para que não fossem expulsos de suas terras. Coisa que nunca aconteceu, visto que os padres falaram anteriormente como os nativos descumpriam a legislação imposta. O padre prossegue sua narrativa, contando sobre uma visita que fizera a uma povoação próxima:

Ao tempo que chegámos estavam seis principaes com outra muita Gentilidade em conselho como matariam seus contrários, aos quaes fallou João Gonçalves com um atrevimento moderado, reprehendendo seus vicios bestiaes de que usavam, e afeando-lhe e abominando-lhe o brutal costume de comer carne humana; a tudo isto respondiam que era costume de seus antepassados, o qual eles d'ali por diante determinavam de tirar, e que já

²¹¹ IMPRENSA NACIONAL, op. cit., p. 171.

²¹² Ibid., p. 172.

agora não queriam comer como dantes, sinão vingar seus parentes com a morte daquelles.²¹³

E o padre prossegue afirmando como esse contrato fora firmado, em que seu objetivo era tirar-lhes esse costume que julgavam tão sujo aos olhos de deus.

O jesuíta prossegue sua fala narrando sobre os prazeres dos tupinambá. Afirma que, assim como alguns tem seus prazeres afixados no dinheiro e, mesmo, no “contentamento sensual”, os nativos tinham posta sua felicidade em matar seu inimigo e comê-los. Falando dessa felicidade posta, o jesuíta comenta como se daria esse comer, de forma muito clara. Afirma que a comem sem horror ou nojo, e que não há manjar a seu gosto como aquele da carne inimiga:

[...] assi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem aventuraça, assim estes Gentios têm posta sua felicidade em matar um contrario e depois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não ha manjar a seu gosto que se achegue a este: e esta era a causa por que diziam ao Governador que lhes tirar isto lhes tiravam toda a gloria e honra que lhe deixaram seus avós mas comtudo que elles estavam aparelhados d'ahi por diante não fazer mais isto que nós tanto abominavamos, com tal condição que lhes deixassem agora matar sete contrários que havia muito tempo que os tinham em cordas para comer, allegando que elles tinham mortos seus pães e seus filhos. Concedeu-lh'o o Governador, excepto que não n'os comessem, e assim o prometteram, cousa que elles nunca fizeram, nem fizeram sinão n'os puzera em tão grande aperto; porque não se têm por vingados com os matar sinão com os comer.²¹⁴

O padre mostra, portanto, como os tupinambá comiam daquela carne de forma prazerosa, não há horror ou nojo. Pelo contrário. Para os nativos, não há alimento algum que se compare ao gosto da carne humana. Quando tentam tirar esse prazer dos índios, é como lhes tirar toda honra e toda gloria, afirma o padre. A carne humana é, portanto, fonte de grande prazer, para além da saciedade da vingança dos tupinambá. Comem para vingarem-se de seus inimigos, mas comem também pelo prazer que o alimento os proporcionaria.

Como discutido anteriormente através dos trabalhos de Romanelli, os hábitos alimentares não estão relacionados apenas à racionalidade humana e aos valores nutricionais e médicos da comida. Essa mesma racionalidade convive harmoniosamente com todos os valores simbólicos citados e com o prazer que a comida proporciona.

²¹³ Ibid., p. 173.

²¹⁴ Ibid.

Prazeres que podem ser, como afirma o autor, sociais, psicológicos e, propriamente, gustativos.²¹⁵

Após mostrar os trabalhos que vinham fazendo com relação à repreensão do costume de comer carne humana, o jesuíta escreve para dar notícia dos resultados desse trabalho: mostra a fala de índios afirmando não comerem mais da carne humana, dizendo que apenas com o matar do inimigo já estariam vingando seus antepassados, isso tudo apesar do que foi dito anteriormente, com os indígenas exaltando o ato social da antropofagia.

Na mesma carta, o padre Antonio retoma a questão do prazer que a carne humana proporcionaria aos tupinambá. Novamente temos aqui a relação de prazer relegada a uma equação de gênero e idade: “as velhas” sempre mais “ávidas” pela carne de seus inimigos. Ao que afirmam, falando acerca do costume da antropofagia:

[...] tanto tomavam de pesar as velhas feiticeiras, porque nos diziam mal, deitando-nos em rosto que lhe tirávamos seu comer verdadeiro e manjar a seu gosto tão saboroso, que por nenhum haver do mundo o trocariam; mas pouco lhe aproveitava bouzear por sua carne, porque o Principal da aldêa, querendo cumprir com o contracto, vedou que não chegassem a elles, mas antes os deixassem livremente levar, para que os enterrássemos²¹⁶

Nessa narrativa, o padre fala abertamente sobre o sabor do alimento. Nas palavras expostas da velha senhora podemos ler “seu comer verdadeiro e manjar a seu gosto tão saboroso, que por nenhum haver no mundo o trocariam”. Fica claro, portanto, que há algo aqui para além da vingança satisfeita. A carne humana é desejada para além do ritual antropofágico por proporcionar aos seus participantes uma experiência gastronômica prazerosa. Temos, portanto, o sabor da carne humana exaltado pelos nativos tupinambá.

Como vimos, a escolha dos alimentos tem implicações sociais e culturais e a preferência de certo grupo social por comer um alimento em detrimento de outro, pelo sabor que este tem, é socialmente construído. É importante, portanto, reconhecer o valor cultural relacionado à escolha dos alimentos, e a dimensão natural que a comida exerce em uma sociedade, como é o caso da carne humana para os grupos antropófagos. Dessa

²¹⁵ ROMANELLI, Geraldo. O significado da alimentação na família: uma visão antropológica. Revista da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto e do Hospital das Clínicas da FMRP, São Paulo, SP, v. 39, n. 3, p. 333-339, jul./ set. 2006.

²¹⁶ IMPRENSA NACIONAL, op. cit., p. 176.

forma, nos afastando dos nossos próprios padrões alimentícios, podemos entender que a carne humana pode ser prazerosa aos grupos antropófagos, já que no contexto histórico e social em que viviam, a antropofagia era apenas mais um de seus costumes.

Colocando, dessa forma, a antropofagia em um contexto de naturalidade na sociedade tupinambá, podemos afirmar que o prazer pela comida e pela comensalidade existe. E, como vimos, encontra-se presente nas correspondências dos jesuítas. Apesar disso, não há menção a esse prazer na historiografia, o que nos impede de dialogar com estudiosos acerca do tema.

Continuamos com a mesma carta, onde o padre Antonio comenta sobre o batismo. O jesuíta segue com sua narrativa falando de como aquela terra estava ascendendo e como os nativos estavam mudados através da presença dos religiosos. Para tal, afirma estar dando o sacramento do batismo aos indígenas de forma “descoberta”, isto é, não fazia isso de forma velada:

[...] não foi pequeno meio para que os Padres fadassem á sua vontade e os bautizassem descobertamente, porque antes soiam levar pannos molhados escondidos na manga por causa dos índios, que diziam que lhes sabia mal a carne dos que bautizavamos, e por isso nos prohibiam que lhes déssemos o bautismo.²¹⁷

O padre Blasquez conta com empolgação sobre como aquela terra estaria reformada. Essa reforma se dava a tal ponto que podiam agora diferir o batismo de maneira aberta, pública. Antes não podia fazê-lo, era repreendido pelos índios que “os prohibiam” de dar o batismo, pois “lhes sabia mal” a carne dos que eram batizados.

Há menção, portanto, dos índios proibindo os padres de batizarem alguns, posto que a carne dos que eram batizados poderiam estragar, ou mesmo ficar com o gosto ruim. Proibição a qual os padres não respeitavam, mas, ainda assim, não o faziam abertamente. De forma que, assim como muitos índios não comiam carne humana na frente dos padres, muitos jesuítas não disferiam batismos na frente dos indígenas.

²¹⁷ Ibid., p. 176.

Em uma carta de 1550, escrita da capitania da Bahia pelo padre Azpilcueta Navarro, há uma nota de rodapé que narra um pouco da trajetória do padre na missão empreendida no Novo Mundo, ao que podemos ler:

[...] baptizava os presos, onde se achassem, com lenço molhado em água benta, illudindo aos carniceros pois que pretendiam, o baptismo lhes estragava a carne das victimas. Sobre nobre, piedoso, diligente, era o Padre Navarro de summa virtude.²¹⁸

O que temos, portanto, é que os padres acreditavam que, mesmo não podendo salvar aqueles índios que estavam em vistas de serem devorados para confirmação da vingança dos tupinambá, não desistiam de tentar convertê-los a fé católica e, dessa forma, salvar-lhes a alma. O que podiam fazer, nesse caso, era batizar o prisioneiro. Os índios que preparavam a vingança repreendiam os padres que faziam isso. Eles, no entanto, acabavam por fazer as escondidas: “com lenço molhado em água benta, iludindo os carniceros”. Como vimos, a explicação para essa repreensão dos índios ao batismo dos prisioneiros, é que acreditavam que esta prática estragava a carne das vítimas e, portanto, os fazia mal. Os tupinambá não queriam comer a carne de um inimigo que teria sido batizado, consideravam que a água benta estragava a carne, deixando-a com o gosto diferente e, portanto, repreendiam os padres a não fazê-lo.

Seguimos com a nossa análise a partir de uma carta do padre Antônio Pires, também escrita da capitania da Bahia, desta vez no ano de 1558. Nessa publicação, o padre ainda fala de suas tentativas de impedimento da antropofagia dos tupinambá:

O primeiro remédio, e que já succede bem, foi fazer ajuntar os de quatro aldeias em uma só, pera o que muitos de nós haviam de fazer em sua doutrina e ensino, estando elles divididos, o possam fazer menos estando assi juntos, e serve isto também pera melhor se poderem remediar seus erros e peceados do que antes era possível por causa deste inconveniente que havia. Esperamos que com esta boa ordem e concerto que Nosso Senhor dá, se fará muito fruito em todos, donde resultará muita honra e gloria de seu Santíssimo Nome e mais claro conhecimento delle em todas estas partes²¹⁹.

Vemos aqui uma tentativa dos jesuítas de otimizar os frutos da catequese. Para tal, os padres acharam por bem unir quatro aldeias de nativos em uma só. Como vimos

²¹⁸ IMPRENSA NACIONAL, op. cit., p. 54. Padre Azpilcueta Navarro.

²¹⁹ IMPRENSA NACIONAL, op. cit., p. 199. Padre Antonio Pires.

anteriormente, o modelo de reunião de nativos em um espaço próximo ao local onde ficam os jesuítas já é uma alteração muito significativa no processo de missionação dito tradicional. Os padres acham por bem mudar, mais uma vez, esse modelo, juntando grupos diferentes de indígenas em apenas uma aldeia. Pretendem com tal feito aumentar a intensidade com que os nativos recebiam as evangelizações. Para isso, impedem que os padres tenham uma rotina itinerante entre as aldeias, pois assim tinham seu tempo de pregação em cada aldeia reduzido drasticamente. O padre prossegue apontando os impedimentos para que fizessem o trabalho da maneira como desejavam:

Os impedimentos que pera isto ir desta maneira, como nós muito ha desejávamos, as guerras continuas e mui cruéis que os mesmos naturaes entre si trazem, e este era o principal impedimento, de com elles se poder entender, por sua pouca quietação, e daqui procediam as mortes e comerem-se uns aos outros, que não foi pouco defender-lh'o, de tal maneira que agora se não faz, ao menos não se sabe que o fazem, porque si se sabe castiga-se mui asperamente por isso, como peceados tão enormes e tão estranhos á mesma natureza inclinada ao mal merecem²²⁰

O missionário reafirma, então, aquilo que outros padres vinham falando. O que impede os tupinambá de serem considerados “convertidos” e bons recebedores da palavra do deus cristão, é seu costume “inveterado” de comer carne humana. O padre, nesse caso, nos reafirma que são as guerras e, conseqüentemente, a antropofagia.

O padre Antonio aponta como as guerras ainda existem e são muito cruéis, terminando sempre com os rituais antropofágicos, o “comerem-se uns aos outros”. Apesar disso, conclui sua narrativa com tons de otimismo, alegando que não sabem mais se os índios ainda praticam esses costumes: “agora se não faz, ao menos não se sabe que o fazem”. Deixando uma dúvida novamente sobre se os nativos deixam de praticar seus costumes ou se apenas, por medo de repreensão, não o praticam na presença dos jesuítas.

Para legitimar a posição de que os índios não praticam mais esses costumes, o padre Antonio Pires aponta que, quando pegos, os tupinambá são asperamente castigados, pois esses eram pecados “enormes” e estranhos a natureza, como aponta. Eram pecados “inclinados ao mal”.

²²⁰ Ibid., p. 199. Padre Antonio Pires.

Percebemos, novamente, a tentativa de dizer que através do seu trabalho, os tupinambá melhoram seu comportamento, ascendem em seu processo de civilização. Mesmo quando, para tal, a catequese e a palavra da religião europeia-cristã não sendo suficiente, utilizem-se do poder de coerção que possuem. O padre Antonio Pires segue com sua narrativa:

Logo no principio, quando o Governador determinou de pôr a terra em concerto, e tirar todos estes maus costumes das guerras, mortes e comer carne humana, e deu lei na qual prohibiu tudo isto, tiveram-na alguns Negros²²¹ por zombaria, porque dantes por alguns justos respeitos não se castigavam tanto por isso, de maneira que não deixavam de comer carne humana, parecendo-lhe que lh'o dissimulariam. E tanto que o Governador soube, mandou prender o primeiro que a comeu, e sem chamar a conselho mais que ao Espirito Santo, por que cremos elle ser neste negocio ensinado, porque sabia que havia de vir o Demônio com suas contradictas que nunca lhe faltam, mandou fazer gente e barcos prestes, e mandou prender dous Principaes: pae e filho, do que nasceu grande temor a todo o Gentio e muito maior pesar ao Demônio, por lhe estorvarem cousa de tanta perdição das almas.²²²

Como vimos, o padre Pires conta como se deu início a dura repreensão aos costumes canibais dos tupinambá. Houve uma determinação do Governador-geral, através de lei que proibia “tudo isto”, ou seja, as guerras por vingança que terminavam nos rituais de antropofagia. Conta ainda como, logo no início, alguns nativos “por zombaria” desrespeitavam a ordem, “parecendo-lhe que lh’o dissimulariam”. O que seria uma transgressão grave à lei imposta aos índios.

Estes acabavam se aproveitando da flexibilidade das punições acerca do, então, “crime”. Afirma o jesuíta que por alguns justos não se castigavam tanto alguns que praticassem o canibalismo. Mas a partir do que chama de zombaria, o governador passa a ter uma postura de maior rigidez para o combate da prática canibal. Mandando, inclusive, prender o primeiro que a comeu. A partir de então, cria-se um grande temor na população nativa, que, segundo o padre, deixa de praticar a antropofagia. Este prossegue:

Logo nesta conjunção succedeu que outro Negro, o mais soberbo desta terra, em cuja aldeia entendemos, em tempo do governador D. Duarte da Costa, fazer casa pera os doutrinar, e como elle vivia em tanta liberdade que parecia não temer a ninguém, não desprezou e não quiz que fizéssemos lá casa; antes, medindo os tempos todos por uma medida, também agora desprezou as leis que já disse, e comeu carne humana com todos os seus em grandes festas. Ao

²²¹ Assim chamam os nativos da terra

²²² IMPRENSA NACIONAL, op. cit., p. 200. Padre Antonio Pires.

qual o Governador mandou chamar, ficando assentado que, si não viesse, o mandaria logo prender; o qual, conhecendo a sujeição, veio logo, tendo para si que em chegando o haviam de matar, como o lingua que o foi chamar o contou; e antes que se partisse dos seus, lhe fez uma fada aconselhando-lhe que trabalhassem de ser bons e não curassem de se ir dali, porque elle pagaria por todos. Succedeu a cousa de maneira que, vindo o Negro á casa do Governador, foi mal recebido d'elle, e o Negro se lhe lançou aos pés e lh'os beijou e lhe pediu perdão, offerecendo-se logo a que fossem lá os Padres porque estavam aparelhados para fazerem tudo o que lhe mandassem; tudo isso com taes signaes de contricção que mereceu perdoar-lhes isto.²²³

Vemos, portanto, que apesar do enrijecimento da legislação que proibia o canibalismo e que previa duras penas para quem o praticasse, o governador acabou por conceder perdão a um nativo. O que nos confirma a flexibilidade da relação de poder dos padres para com os nativos.

Este tupinambá, além de praticar a antropofagia em sua aldeia, era considerado como “o mais soberbo dessa terra”, isto porque desrespeitava a legislação e cometia o pecado que os padres mais abominavam: a antropofagia. Apesar disso, acreditaram no arrependimento dele e na sua conversão. E, sendo assim, lhe concederam o perdão.

No ano de 1564, o padre Antonio Blasquez escrevia novamente da capitania da Bahia. Dessa vez para contar do grande fruto que os jesuítas têm colhido naquelas terras a partir do trabalho de catequese e conversão dos nativos.

[...] teria muito que alegrar-se, si trouxesse á memória que a máxima parte daquelles índios, que moravam na sombra e na região da morte, se tinha já dado a luz da Fé, na qual doutrinados e ensinados, tudo aquillo que antes era instrumento de Satanaz, convertiam em honra de seu Deus e Creador; porque, si Vossa Revma. visse (como eu com os meus prorios olhos) a maneira que não ha muito tinham, na matança dos seus contrários quando tinham de comer algum, pasmara vendo-os tão mudados. Então os seus bailes e beberes eram para honrar a festa daquelle contrario cuja carne tinham de comer; agora tudo se muda em gloria e louvor do Senhor.²²⁴

Os ares de otimismo dominam as cartas já no fim de seu período de escrita (1568). A partir da década de 1560, os padres já comemoram a vitória da missão nas terras do Novo Mundo. Apontam para os nativos já convertidos e praticantes da fé católica. Não se esquecendo de mencionar o fim do costume da antropofagia. Retratam sempre como os índios não praticam seus costumes “demoníacos” na frente dos padres.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid., p. 421. Padre Antonio Blasquez.

No caso da carta em questão, vemos o padre Antonio apontando que onde antes viam os tupinambá e sua cultura como “instrumento de Satanaz”, estão agora convertidos em honra de deus. Ele ainda complementa alegando de que forma se media a alegria e contentamento daquele grupo: “gente que tinha posta a sua felicidade em matar homens e comer carne humana e em ter muitas mulheres [...] os outros que estão longe de nós permanecem na sua ignorância e infidelidade.”²²⁵ E prossegue:

Divina Piedade e Clemência, que com a sua poderosa mão e pelas entranhas da sua misericórdia, com que os havia do alto visitado, de servos do Demônio os havia feito filhos de Deus, e por signal desta victoria, alcançada do Demônio pelo sagrado baptismo, levavam palmas verdes nas mãos. Após elles vinham seus pães e parentes, gente anciã que comia carne humana, mas agora, já pela bondade de Deus, livres e fora de costumes tão pestilenciaes; muitos delles iam vestidos á portugueza,²²⁶

Vemos nessa carta o padre Blasquez apontando todos os elementos de conversão dos nativos. Para eles, o intenso e árduo trabalho realizado pelos jesuítas estava, finalmente, trazendo resultados. Diz não haver mais, entre os catequisados, o costume antropofágico. Mas deixa claro que aqueles que estão longe do domínio dos padres seguem normalmente com os seus hábitos sócio-alimentares. Hábitos esses tomados como pecado pelos missionários jesuítas.

Prosseguimos com a carta do padre Antonio Gonçalves. Escrita da capitania de Porto Seguro, no ano de 1566, o padre também fala sobre a conversão dos nativos à fé católica. Em sua narrativa, o jesuíta conta a história de um índio que veio junto aos padres pedir para que lhe diferissem o batismo:

Um índio forro veio aqui pedir o bautismo em grande fervor e devação quanto ao que de fora demonstrava, ao qual respondeu o Padre que não podia ser por elle estar apartado dos brancos [...] e dando- lhe outra resão por onde se não podia fazer o que elle pedia, pera provarem e verem sua vontade si era tal como demonstrava, dizendo-lhe que os tempos passados fizeram aqui uns poucos de christãos, os quaes teriam o mesmo fervor que elle tinha, mas que dahi poucos dias se tornaram á sua vida passada a viver gentilicamente, a comer carne humana, e que assi faria elle da mesma maneira, ao que elle respondia a tudo com grande fervor que não seria assi, mas que elle promettia de perseverar no que ensinasse, mostrando grande fervor de saber as cousas de nossa Santa Fé, dizendo que não tão somente de agora mas que já havia muito tempo que o desejava, porque elle conhecia que aquella era a cousa verdadeira que lhe havia de salvar sua alma. E vendo-se sua boa vontade e desejos, lhe declarou o Irmão as cousas da Fé. (ao que ede demonstrava ter

²²⁵ Ibid., p. 422.

²²⁶ Ibid., p. 426.

grande afeição), dizendo-lhe que viesse aprender e soubesse as cousas da Fé, então pôde ser que o fariam cristão.²²⁷

Temos aqui alguns elementos importantes. O primeiro é que o padre mostra que os nativos estavam não só dispostos a converterem-se a fé dos jesuítas, mas, além disso, buscavam intensamente por essa conversão através do batismo.

O tupinambá em questão procura os padres para pedir pelo batismo “com grande fervor e devoção”. Outra questão que se faz importante pontuar é a incredulidade do padre no nativo em questão. O padre desacredita do índio, mesmo apontando o quanto aquele parecia estar com vontade genuína de receber o sacramento. E ele explica: houveram outros antes desse que pareciam estar tão empolgados quanto aquele para o recebimento do batismo. Estes tupinambá acabaram por recebê-lo. Acabaram, no entanto, por voltar aos seus costumes pouco tempo depois, confirmando aquela plasticidade social apontada por Viveiros de Castro e Manuela da Cunha.

E os nativos, assim, participam novamente das guerras e da antropofagia, que era o pecado mais combatido pelos padres. Devido a isso, como vimos, o modelo de conversão em terras americanas fora grandemente alterado. Inicialmente previa-se o batismo como salvação daquelas almas. Depois os padres entenderam que, mesmo batizados, não deixavam de praticar seus costumes, por isso optaram por ter a catequese como ponto chave para a conversão. Diferiam o batismo apenas após terem certeza da real conversão dos nativos. Em outros casos, conferiam apenas o sacramento da extrema unção, salvando aqueles cujas vidas estavam se encerrando, para que partissem tendo seus pecados perdoados por deus.

É interessante notar que, mesmo apontando que outros indígenas apresentaram o mesmo comportamento, demonstrando devoção total a causa da fé cristã e posteriormente voltando aos seus costumes, o jesuíta ensina ao índio as coisas da fé, e mostra-se interessado em fazê-lo tornar-se cristão. Confirmando, mais uma vez, o potencial evangelizador da socialização européia-cristã nas terras americanas. Isso, como vimos, faz parte da obrigação institucional de escrever sobre as missões, os padres deveriam, a todo o momento, defender o seu papel nas terras do Novo Mundo.

²²⁷ Ibid., p. 479. Padre Antonio Gonçalves.

A próxima carta destinada a nossa análise, provém novamente da capitania da Bahia. Nela, o padre Azpilcueta Navarro descreve, ainda em 1551, as visitas que estava fazendo nas aldeias sob seu alcance.

Introduzidos os desta aldeia algum tanto na Fé, passei adiante a outra e em chegando me disseram que então acabavam de matar uma moça e mostraram-me a casa. E entrando dentro, achei que a estavam cozendo para a comer e a cabeça estava dependurada em um pau; comecei-lhes a estranhar e afeiar o caso tão abominável e contra natureza. Respondeu-nos um delles que si mais falasse que outro tanto nos faria. Eu não o entendi, sinão a lingua que comigo levava, a qual insisti que falasse o que eu lhe dissesse, mas nunca ousou de faliar palavra. Então, quando isto vi, comecei-lhes a falar do que sabia, e no cabo ficaram nossos amigos e nos deram de comer. Depois fui a outras casas, em as quaes achei pés, mãos, e cabeças de homens, aos donos dos quaes afeei muito aquillo e persuadi que aborrecessem tão grande mal. Depois nos disseram que todos enterraram as carnes até a da moça, que estava a cozer e parece-me que algum tanto se emendaram; ao menos em publico não os vêm.²²⁸

O referido trecho nos faz menção à pregação itinerante do padre Navarro entre as aldeias sob sua jurisdição. Ele comenta inicialmente sobre o trabalho feito na primeira aldeia, alegando que os seus nativos estavam já introduzidos na fé e, por isso, passou para a próxima. Na aldeia onde chegou, o jesuíta encontra a cabeça de uma moça que acabara de ser morta dependurada em um pau. Com grande espanto, o padre aponta seu estranhamento e horror com o caso, mostrando o quão abominável era aquela prática. O que temos aqui é, pela primeira vez, uma mulher sendo morta e tendo seu corpo preparado para ser comido. Todo o ritual é pensado para que o corpo a ser comido seja de um grande guerreiro inimigo, conferindo honra a todos daquela aldeia.

O padre segue sua narrativa dizendo que um dos nativos dizia que se ele continuasse lhes falando aquilo “outro tanto nos faria”, o que nos parece como uma forma de ameaça ao jesuíta. Ao que o jesuíta afirma não ter entendido. Afirma ainda ter insistido ao tradutor (“lingua”) que estava com ele para que traduzisse aos tupinambá aquilo que ele estava dizendo. Para seu espanto, o padre afirma que o tradutor recusou-se a dizer. Mas o jesuíta acabou por falar com os nativos da forma como conseguia, e afirma ter conseguido, tendo ficado, inclusive, amigo dos índios, os quais ainda lhes deram de comer.

²²⁸ Ibid., p. 72-73. Padre Azpilcueta Navarro.

O que vemos aqui é uma dificuldade muito clara de comunicação. O padre, espantado com aquela situação, questiona aos tupinambás que ali estavam. Estes, para sua total admiração, se recusam a lhe explicar o que estaria acontecendo, e ainda o ameaça. Nessa situação, o tradutor ainda se recusa a mediar aquela situação. Apesar de tamanha confusão, o padre apazigua a situação, e diz que os tupinambás ainda ficaram seus amigos e os deram de comer.

Após a experiência nessa casa, o jesuíta parte para outras, onde afirma ter encontrado partes de corpos humanos, dessa vez de homens: “achei pés, mãos e cabeças de homens”. Para os responsáveis por essas partes de corpos humanos, informa o jesuíta ter repreendido veementemente, lhes dizendo o quanto aquela prática era nociva e de tão grande mal.

Após essa repreensão, os índios dizem ao padre que enterraram os corpos. Inclusive o da moça, que estava já em processo de cozimento. É dito ao padre, portanto, que não apenas desistiram de praticar seu costume, mais importante, o de vingarem-se de seus inimigos através da antropofagia, como também trataram aqueles corpos segundo os costumes cristãos.

Aqui há uma diferença para os demais casos. Pela primeira vez na palavra dos padres, temos a morte de uma mulher. Uma moça, afirma o jesuíta. Segundo ele, sua cabeça estava fincada em um pedaço de pau, e sua carne estava sendo cozida em outra casa. O padre não nos informa o porquê dessa diferenciação tão grande entre a morte dessa moça e as outras mortes. Não há na carta informações o suficiente para entendermos se essa morte se deu pelos mesmos motivos que temos como padrão: a consumação da vingança pelo inimigo.

Os nativos afirmam ao padre que, após sua fala de repreensão, teriam pegado todos os corpos a que tinham acesso e o enterrado, segundo as crenças cristãs. O padre não confirma ter visto isso, apenas confia no que os tupinambá o disseram. O padre ainda confirma sua dúvida na palavra dos índios ao terminar a passagem afirmando que “algum tanto se emendaram; ao menos em publico não os vêm”. Deixa claro que não tem certeza se os índios realmente não fazem mais aquilo, mas sabe que não o fazem em público.

A partir do exposto até aqui, confirmamos a historiografia em todos os aspectos a que tivemos acesso. Os jesuítas falam muito claramente sobre os motivos e as 93

implicações da guerra para a população tupinambá. Um motivo que não é entendido pelos padres, nem pelos europeus, de maneira geral. A vingança que, para o tupinambá, move sua vida e o impulsiona a partir para a guerra, a completando com o ritual antropofágico é, para os padres, o costume mais demoníaco dos indígenas. Aquele que os motiva a não diferir aos índios o batismo. Por, ao praticarem tão tenebroso costume, não serem dignos de receber a água do batismo, tampouco de serem chamados cristãos.

Essa mesma vingança não termina com a morte dos inimigos em guerra, assim como não os impulsiona a vender seus inimigos ou tampouco a escravizá-los. A completude do sentimento de satisfação com a vingança só é alcançado com a antropofagia ritual. O inimigo tem seu crânio esfacelado e toda a aldeia, em conjunto, o serve e o come, como prato principal de uma refeição. Um ato social, como vimos. O mais importante daquela sociedade.

O que encontramos aqui foi, para além do sentimento de vingança satisfeito, a antropofagia enquanto costume alimentício da população tupinambá. Comem carne humana para se sentirem vingados, mas também porque querem. Porque a desejam. Porque, para além do momento de socialização, de refeição, da comida enquanto construção social, a comem porque gostam de seu sabor.

Temos posto que, para além da vingança satisfeita e para além de valores nutricionais, a comida é construção sócio-cultural, como vimos. A sociedade tupinambá, enquanto antropófaga, insere a carne humana dentro de sua lógica cultural-alimentícia, e por isso temos a possibilidade de afirmar que, dentro da lógica naturalizada da carne humana enquanto gênero alimentício, os índios tupinambá sentiam prazer com o sabor desse alimento.

É possível abarcar aqui o conceito de paladar amplamente discutido por Luís Camara Cascudo e por José Reginaldo Gonçalves. Como vimos, esse conceito diz respeito a um elemento de fundamental importância na cultura alimentar. Esse elemento influencia na delimitação das preferências alimentares dos grupos sociais, estando completamente enraizadas as normas culturais de cada uma das sociedades.

A fome exerce uma posição subordinada ao paladar. Para que se satisfaça a necessidade natural de matar a fome, come-se qualquer tipo de alimento. Já para satisfazer a vontade de comer, tem-se o desejo por um alimento específico. Havendo,

inclusive, formas muito específicas de preparação do alimento, forma de servi-lo e o próprio comer.

Temos, dessa forma, o costume da antropofagia colocado completamente no campo da cultura. E, nesse caso, do paladar. E não da fome. Come-se carne humana com objetivos sócio-culturais muito específicos e bem delimitados, como visto anteriormente. Dessa forma, nenhum outro alimento poderia ocupar seu lugar. O que se tem entre os tupinambá é um grupo sedento por um tipo específico de comida: a carne do inimigo.

Considerações finais

A missão jesuítica nas terras do Novo Mundo fora amplamente divulgada pelos próprios padres. Tratava-se, como vimos, de uma obrigatoriedade institucional: era preciso dar conta do trabalho que se estava fazendo nos trópicos. E os jesuítas são unânimes em suas correspondências: as terras da América portuguesa eram tal qual o próprio inferno. Poligamia e canibalismo, desonra dos ensinamentos de deus. Nativos e colonos “viviam em pecados grandíssimos, mortais”, afirmavam os padres.

Dito isto, mostravam como seu trabalho ali seria árduo. Era preciso que viessem mais missionários. Quanto mais padres trabalhando com um objetivo comum,- salvar aquelas almas-, tanto melhor resultado se faria. E baseiam nisso seus relatos. Convites para que outros missionários viessem lhes ajudar naquela empreitada. As cartas são, então, uma narrativa desesperada do quanto de trabalho se teria para fazer. E o quanto de trabalho já estava sendo feito, não esquecendo de divulgar os resultados já alcançados.

As correspondências desses jesuítas foram, no século XIX, pensadas para compor um apanhado de crônicas e documentos que contariam a história do Brasil. Para a edição com a qual trabalhamos, foram escolhidos inúmeros padres jesuítas espalhados pelo território da América portuguesa. Esses, foram chamados, *avulsos*. Enquanto que outros padres de mais reconhecido trabalho ganharam coleções próprias para todas as suas cartas, foram eles Manoel da Nóbrega e José de Anchieta.

A coleção, denominada “Cartas Avulsas”, foi utilizada por nós para estudo da cultura tupinambá. Com atenção especial para o seu principal costume: a antropofagia. Esta que, como vimos, se inicia na guerra. E os conflitos não se travavam para obtenção de riquezas ou demarcação de território, mas unicamente pela vingança.

Vão à guerra com claro intuito de capturar inimigos para que sejam devorados em uma festa ritual. Fazem isso como socialização e celebração da vingança. Esta não tem um fim em si mesma, não acaba a cada vez que se realiza. Mas se confirma e se reafirma. A festa ritual ocorre como celebração que reúne todos os membros da aldeia em conjunto com todas as aldeias aliadas. É o momento de celebrar a vingança pelo

inimigo. Todos, absolutamente, voltam suas rotinas para a preparação da festa, que tem duração de vários dias, tendo seu ápice com a morte, preparação e alimentação da carne do inimigo.

A historiografia aponta com unanimidade a vingança como motivação da antropofagia, o que, como vimos, é confirmado pelos padres jesuítas em suas correspondências. Há, no entanto, uma vontade maior pela apreciação da carne inimiga. Os tupinambá se alimentam de carne humana fora dos rituais de socialização da vingança. Fazem isso de forma deliberada. Querem comer a carne de seus opositores, desejam por ela, mesmo que em momentos para além de qualquer vingança.

Para tal, levam para casa toda a carne que sobra dos rituais. Fazem isso para comer em momentos de desejo e vontade por essa carne. Sentem prazer em comê-la mesmo quando não estão vingando-se. Mesmo quando as guerras anteriores e os parentes anteriores que foram mortos e devorados não estão no campo de imaginação. Comem-na, sim, por desejo e pelo prazer que aquela comida os proporciona.

Além disso, os padres relatam situações em que os indígenas têm, como seu último desejo em vida, a carne dos inimigos para comer. Vimos em uma situação específica, um jesuíta oferecendo para uma senhora uma espécie de “conforto gastronômico”, para que ela saboreasse antes de morrer: açúcar. A velha, no entanto, recusa a oferta do padre, e diz que a única coisa que poderia lhe trazer algum alento ali seria os ossinhos da mão de um rapaz inimigo.

Entendemos, portanto, que, para além do sentimento de vingança satisfeito, os tupinambá desejavam pela carne humana para satisfazer suas necessidades de paladar, não de fome ou de vingança. Mas para satisfazer o seu desejo pelo sabor do alimento.

Como afirmado, a construção do nosso paladar e do nosso tipo de alimentação tomam por base não apenas fatores biológicos e/ou nutricionais, mas também, e, principalmente, fatores sócio culturais. Não comemos, portanto, apenas para reposição nutricional, mas por fatores de alimentação da cultura.

No caso específico da sociedade tupinambá, é preciso reconhecer que a carne humana está inserida no seu imaginário sócio-cultural. É, portanto, necessário a naturalização da carne humana enquanto alimento daquela comunidade, e não

categorizá-la como pecado, tal qual fazem os padres jesuítas, inserindo-a, dessa forma, em seu imaginário cristão e europeu.

Referências bibliográficas

Fontes Primárias

CABRAL, Alfredo do Valle. “Cartas Avulsas”, 1550-1569. Biblioteca de Cultura Nacional. Rio de Janeiro, 1931.

CARDIM, Fernão. Tratado da terra e gente do Brasil. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1978.

CARTAS Jesuíticas. [S.l.: s.n.], [1549] - [1568]. 226 f.

D’ABBEVILLE, Claude. História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

GANDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da terra do Brasil: história da província de Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LEITE, Serafim. Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

THEVET, Frei André. As singularidades da França Antártica. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

Fontes Secundárias

AGNOLIN, Adone. Antropologia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002.

AGNOLIN, Adone. O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Catequese, aldeamentos e missão. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). Coleção O Brasil Colonial (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, cap 10.

BOXER, Charles R. A Igreja e a expansão ibérica (1440-1470). Lisboa: Edições 70, 1981.

CARNEIRO, Henrique. Comida e sociedade: uma história de alimentação. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

CASCUDO, Luis da Camara. História da alimentação no Brasil. 2 vols. São Paulo: Itatiaia. 1963.

CASTELNAU-L'Estoile, Charlotte. Les ou vriersd'unevigne sterile. Les jésuites et la conversion des indiens au Brésil: 1580-1620. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: Journal de la Société des Américanistes, Tome 71, 1985.

DaMATTA, R. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1984.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos índios no Brasil. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, Florestan. A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1949.

FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade tupinambá. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

FONTENEAU, Jean, dito Alfonse de Saintonge. "La Cosmographieavecl'esfèreet regime Du Soleil etduNord". In: Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de La géographie de puisle XIII jusqu'a La findu XVI siècle, Paris, 1904.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Camara Cascudo. Revista Estudos Históricos, v. 1, n. 33, p. 40-55, 2004.

LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. Tradução: Laerte de Almeida Morais. Introdução aos estudos históricos. São Paulo: Editora Renascença, 1946.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus, v. 8. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambá. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

MINTZ, Sidney W. Comida e Antropologia: uma breve revisão. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 16, n. 47, p. 31-41, out. 2011.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, Jácome. “Relação da província do Brasil, 1610”. In: LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

ROSSI, Paolo. Comer: necessidade, desejo, obsessão. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

VAINFAS, Ronaldo. A Tessitura dos Sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: GOUVEA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Org.). Coleção O Brasil Colonial (1443-1580). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

PÉCORA, Alcir. “Cartas à segunda escolástica”. In: NOVAES, Adauto (Org.). A outra margem do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

POMPA, Cristina. Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil. São Paulo: EDUSC, 2003.

ROMANELLI, Geraldo. O significado da alimentação na família: uma visão antropológica. Revista da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto e do Hospital das Clínicas da FMRP, São Paulo, 2006.

SCHWARTZ, Stuart B. Tradução de: Laura Teixeira Motta. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550–1835). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Ao citar esse documento, utilize:

CAMPOS, Fernanda de Freitas. O prazer pela carne: antropofagia ritual dos povos tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI. 2016. 102 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília. 2016.

