

A BOCA INFERNAL: ENTRE SUJEIÇÃO E REBELIÃO

(A antropofagia ritual como lugar de resistência)

RESUMO

Leitura de uma carta de 1558 do Pe. Manuel da Nóbrega num jogo intertextual com outros textos do século XVI, em que se procura questionar a ótica etnocêntrica do colonizador europeu em relação à antropofagia ritual. Esta é lida como lugar de resistência da cultura indígena em defesa de sua alteridade.

RÉSUMÉ

Lecture d'une lettre de 1558 du jésuite Manuel da Nóbrega dans un jeu intertextuel avec d'autres textes du XVI^e siècle où l'on cherche mettre en question l'ethnocentrisme d'après lequel le colonisateur européen voit l'anthropophagie rituelle. Celle-ci est lue comme le lieu de résistance de la culture indigène en défense de son altérité même.

Sõ me interessa o que não ẽ meu.
Lei do homem. Lei do antropõfago.

TInhamos a justiça codificação
da vingança.

Nunca fomos catequisados.

Oswald de Andrade.
Manifesto Antropõfago.

A civilização ocidental estabeleceu seus soldados, suas feitorias, suas plantações e missionários por todo o mundo; interveio direta ou indiretamente na vida das populações de cor; subverteu profundamente seu modo tradicional de existência, quer impondo o seu, quer instaurando condições que provocam o desmoronamento dos quadros existentes, sem substituí-los por outra coisa. Os povos subjugados ou desorganizados sõ podiam, portanto, aceitar as soluções de substituição que se lhes ofereciam, ou, se não estavam dispostos a isto, esperar aproximarem-se delas o suficiente para estarem aptos a combatê-las no mesmo terreno.

Lêvi-Strauss.
Raça e História.

O caráter guerreiro do discurso evangelizador fez também com que os missionários não tivessem interesse real em conhecer e respeitar a cultura dos "outros" aos quais foram enviados: africanos e indígenas.

Eduardo Hoornaert.
História da Igreja no Brasil.

"Nenhum traço dos costumes tupinambãs excitou tanto a curiosidade e o interesse dos antigos viajantes como esse de devorarem os Índios a seus prisioneiros de guerra. Às perguntas propostas sobre a origem e a finalidade de tão perverso hábito, respondiam os selvagens, invariavelmente, que assim agiam com o

fita de vingar a morte de seus pais; era a vingança de sangue o único e exclusivo móvel de suas expedições bélicas, consideradas incompletas se o inimigo não era afinal devorado. Esse sentimento é ilustrado por uma anedota contada por Thevet. Certo indígena, muito doente, prometera, em caso de cura, converter-se ao cristianismo; mas, tomando conhecimento de que teria de abandonar o hábito de vingança, exclamou: - "Quando o próprio Tupã lhe ordenasse tal coisa, ele não o poderia fazer, merecendo de preferência morrer se, acaso, a isso viesse a aceder."

Esta citação de Alfred Métraux¹, no estudo sobre a antropofagia ritual dos tupinambás, revela dois fatos dignos de nota. O primeiro aponta para vingança, objetivo do ritual, presente também nos textos dos cronistas do século XVI, base da leitura do antropólogo francês; o segundo, na anedota de Thevet, para a resistência dos indígenas à conversão, à marca que a cultura do "mesmo" - o colonizador, impunha violentamente à cultura do "outro" - o indígena.

Os textos lidos² dos "cronistas" que falam da antropofagia, descrevem, com pequenas variantes, este ritual. Nos comentários, efetivados, entretanto, interpretam a cerimônia numa visão etnocêntrica, em que recalcam os valores da cultura indígena, repudiando-a como "hábitos de selvagens". É a repulsa diante da maneira de viver, crer ou pensar estranha à civilização européia, à qual o mundo deveria ser reduzido, no sentido da universalização, presente no projeto colonialista da era moderna. Ao "outro" chama-se "selvagem" "da selva", que "evoca um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Recusa-se admitir o próprio fato da diversidade cultural; prefere-se lançar fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma à norma sob a qual se vive".³

A cegueira etnocêntrica é a ótica sob a qual Gandavo leu o ritual antropofágico;

Huma das cousas em que estes Indios mais repugnam o ser da natureza humana, e em que totalmente parece que se extremam dos outros homens, he nas grandes e excessivas crueldades que executam em qualquer pessoa que podem haver ás mãos, como nam seja do seu rebanho. Porque nam tam somente lhe dam cruel morte em tempo que mais livres e desempedidos estam de toda a paixao; mas ainda depois disso, por se acabarem de satisfazer lhe comem todos a carne usando nesta parte de cruezas tam diabolicas, que ainda nellas excedem aos brutos animaes que nam tem uso de razam nem foram nascidos para obrar clemencia⁴.

É nesta mesma perspectiva que se dão a ler as seguintes passagens de Jean de Léry⁵: "O selvagem encarregado da execução levanta então o tacape com ambas as mãos e desfecha tal pancada na cabeça do pobre prisioneiro que ele cai redondamente morto (...) E dir-se-ia um magarfe abatendo um boi"; "Em seguida as outras mulheres (...) chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno. Logo depois o dono da vítima e alguns ajudantes abrem o corpo e o espotejam com tal rapidez que não faria melhor um carniceiro de nossa terra a esquartejar um carneiro. E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos (...)". (Grifos nossos).

Embora Léry enfatize, mais que Gandavo, a antropofagia como ritual de vingança aos inimigos de guerra, e não como "simples gulodice", o sistema comparativo empregado em seu discurso permite ver a sua orientação para este pecado capital, na medida em que o corpo a ser devorado é homólogo aos dos animais usados como alimentação na cultura do "mesmo". Assim, o ritual é lido como "horrrível tragédia", "ato incrível", "cos-

ctume bestial dos selvagens", que basta "para arrepiar os cabelos de horror".

Porque divergente da cultura européia de referência, como centro totalizante, é que estes textos expulsam para a natureza o ritual antropofágico, vendo nele a manifestação de animais irracionais, indigna de ser legitimada pela "cultura". Os textos de Fernão Cardim, de Hans Staden, de Gabriel Soares de Sousa, de Simão de Vasconcelos, entre outros, o atestam: "as infelizes festas" (para usar uma expressão de Cardim) são lidas, através de um ethos que a elas é estranho, e mediadas por um discurso moral, cristão, branco e europeocêntrico que recalca o discurso do "outro". Este, por sua vez, também deixa suas marcas no discurso do "mesmo". Os valores indígenas subsistem como "religião natural" na alma dos convertidos, com direito de vingança no qual está ausente a consciência culposa ou o ressentimento que Hans Staden, por exemplo, pretendia implantar nos tupinambás que o aprisionaram como inimigo e iriam devorá-lo no ritual "vingador". E porque subsistem tais valores, marcas que borram o texto do "outro", é que o discurso antropológico do século XX pôde recuperar, através desses textos, "as crenças e ritos dos tupi-guaranis que no século XVI e começos do seguinte, assenhorearam quase toda a extensão da costa oriental do continente americano", vendo na antropofagia ritual não só um instrumento de vingança, mas também "um caráter mais elevado e profundo (...), uma prática destinada a aumentar a força vital daqueles que o praticam, ou, pelo menos, um processo capaz de permitir a aquisição de determinadas qualidades. Os tupinambás não permaneceram estranhos a tal concepção, como indica o fato de os velhos, isto é, os indivíduos cujo corpo debilitado necessita de uma carga de energias novas, serem tidos como os mais particularmente ávidos de carne humana", ates-

ta Métraux⁶, numa leitura divergente da dos textos do século XVI (Léry, por exemplo) que viam nos velhos, principalmente nas velhas, a voracidade com que investiam sobre a carne do inimigo morto no ritual, como manifestação pura e simples da gula.

É na mesma visão europeocêntrica que os primeiros textos quincentistas vêem a antropofagia como "manière de table", recalçando o componente ritualístico. Revelam-nos isto o Ato Notarial de Valentim Fernandes, de 20/05/1503, lavrado em Lisboa, tornando oficial a descoberta do Brasil, no qual a carne humana é equiparada à dos outros animais ("... comem assadas ou cozidas as carnes de aves e de todos os animais, bem como a carne humana dos seus inimigos, e de igual modo os peixes e os crocodilos"), e a carta "Mundus Novus", de 1504, destinada a Lourenço de Medici e atribuída a Américo Vespúcio que diz: "É a quantos da guerra conduzem cativos conservam-nos não por lhes pouparem a vida, mas a fim de serem mortos para sua alimentação: pois vencedores e vencidos se entredevoram uns aos outros e a carne humana lhes é comum entre as viandas."⁷

Numa outra ótica coloca-se a visão de Métraux. Ouçamo-lo mais uma vez:

Se existia essa crença (do aumento da força vital, da aquisição de determinadas qualidades) entre os referidos índios, não é ela, todavia, a única responsável pelos massacres por eles executados. A noção de "mana" não é estranha ao canibalismo tupi. Servindo-se da carne do inimigo, não somente os tupinambás se apropriavam de sua substância, mas, também, manifestavam a superioridade dos mesmos sobre o adversário.⁸

Quando esse adversário é o português colonizador, a antropofagia é uma das armas de que os indígenas lançam mão para mostrar que a redução de sua alteridade ao "mesmo" não se dá de maneira tão fácil, como parecia ao escrivão Pero Vaz de Caminha

na sua famosa Carta. Por vezes, a superioridade indígena foge do controle da Companhia de Jesus e dos mandatários da Coroa. É o que nos dá a ler a carta do Padre Manuel da Nóbrega "Apontamento de coisas do Brasil"⁹, datada de 8/5/1558, da Bahia, texto este objeto central do nosso estudo. Nesta carta, destinada ao Provincial de Portugal, a antropofagia, "boca infernal de comer", é colocada como a principal causa do insucesso da sujeição dos indígenas à Lei de Deus e à Lei do Rei.

O texto de Nóbrega faz falar os valores da cultura européia; pela imposição das marcas de sua presença agencia o recalçamento dos valores da cultura indígena e põe a nu "o aparelhamento colonial político-religioso repressivo sob que se formou a civilização brasileira".¹⁰ Por outro lado, permite resgatar a voz do "outro" que oferece resistência à instância censora, a catequese jesuítica, na medida em que nega a cultura européia colonizadora. Essa resistência deixa as suas marcas no texto do "mesmo", através da antropofagia: violência contra violência. "É a apreensão das marcas que tecem esse conflito de forças que autoriza a promover a desconstrução do que foi sempre visto a partir de uma viseira etnocêntrica".¹¹

A carta realiza-se como um discurso em defesa da sujeição do indígena, em defesa do projeto colonizador, que conjuga a Fé e o Império. Como os resultados da catequese vinham sendo precários e se acirravam os conflitos entre os jesuítas e os colonos a propósito da escravização dos índios para o trabalho, tornava-se urgente uma ação mais efetiva e rigorosa do braço secular, visando à realização dos objetivos da Companhia de Jesus. Era também o que já expunha Anchieta numa carta de 1554, informando sobre o gentio: "(...) cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pou-

co fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência."12

Essa dupla face do "mesmo" aponta para a organização interna do texto que se contrói numa espécie de paralelo, articulador daqueles dois pólos: a Fê e o Império.

Vejamos, mais de perto, alguns elementos dessa organização textual.

Os indígenas já não são descritos aí como cordiais e inocentes como os que reproduziram, imitaram os gestos dos cristãos durante a primeira missa (Carta de Caminha¹³); já não se ajustam à metáfora do "papel em branco" como antes Nóbrega os via (... "para se nelles poder imprimir tudo quanto quisêssemos, porque é elle de qualidade que domado se escreverã em seus entendimentos e vontades muito bem a fê de Christo"¹⁴); já resistem ao que faz deles "tabula rasa"; já são vistos como cruéis, bestiais, brutos animais, carneiros de corpos humanos, infiéis como mouros e turcos, enfim, inimigos, o mais vil e triste gentio do mundo - como a eles se refere a carta de Nóbrega, inscrevendo-os não mais como inocentes habitantes do Paraíso Terreal, mas como seres que oferecem resistência ao semear da palavra de Deus, ato julgado muito fácil na visão de Caminha.

Vários textos, de religiosos e de leigos, dão testemunho desse jogo facilidade/dificuldade de se colher os frutos da conversão, alegando sempre razões de ordem etnocêntrica. Citemos apenas dois exemplos, um de Gandavo e outro de Anchieta.

Por todas as Capitánias (...) residem alguns Padres para os doutrinar e fazer Christãos; o que todos aceitam facilmente sem contradicam alguma porque como elles

nam tenham nehuma Lei nem cousa entre si que adorem, he-lhes muito fácil tomar esta nossa. E assim também com a mesma facilidade, por qualquer coisa leve a tornam a deixar, e muitos fogem pera o sertão, depois de baptizados e instruidos na doutrina christã; e porque os Padres vêem a inconstância que há nelles, e a pouca capacidade que têm pera observarem os mandamentos da Lei de Deos, principalmente os mais antigos, que sam aquelles em que menos fructifica a semente de sua doutrina, procuram em especial plantá-la em seus filhos,, os quaes levam de meninos instruidos nella.¹⁵ (Grifos nossos)

(...) ensinam-se todos os que vêm à igreja de sua vontade, aos que nós outros trazemos por força, baptizam-se os inocentes que seus pais oferecem, dos quais alguns deixada a morte se partem à vida, e porventura que esse é o maior fruto que desta ainda se pode colher, o qual não é pequeno pois que nascendo como rosas de espinhos regenerados pela água do batismo, são admitidos em as moradas eternas, porque não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto não se querendo aplicar à fé e doutrina christã, mas ainda os mesmos muchachos que quasi criamos a nossos peitos com o leite da doutrina christã, depois de serem já bem instruidos, seguem a seus pais primeiro em habitação e depois em costumes.¹⁶ (Grifos nossos)

A contradição que Gandavo quer anular, aparece todavia; as marcas que o "mesmo" quer imprimir ao "outro" não fructifica, a semente gora na dificuldade de germinar; a semente não é tão fácil. O processo tem, pois, de ser violento para que o "outro" seja sujeito. Ora esta violência é mascarada de cordialidade, no jogo da festa, como mostra Evelina Hoisel¹⁷, ora é assumida com todas as letras, como na carta de Nóbrega em estudo. Visto que não se podem abolir definitivamente as marcas da cultura de "outro", há necessidade de mecanismos mais violentos que a festa, o teatro. Para vencer a resistência, também violenta, dos Índios que empregam estrategicamente um costume de sua própria cultura, a antropofagia, propõe Nóbrega um plano colonizador cujos objetivos devem ser perseguidos por todos: pelo Rei e seus representantes no Brasil, pelos Padres da Companhia de Jesus, pelos clérigos da Sê e pelos colonos cristãos, entre os quais os conflitos têm de ser sanados, para que o "ini-

migo" comum, os índios, fossem sujeitados à Fê, à Lei e ao Rei. O "outro", na sua diferença, é encarado como o mal, o pecado e, por isso, precisa ser vencido tudo o que os leva a recusar a redução ao "mesmo", "porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e vara de ferro", como defende Nóbrega em carta de 1554.

Tomemos o primeiro parágrafo da carta: "Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural, como mais largamente já apontei a Dom Leão o ano passado", que se deixa ler na perspectiva etnocêntrica com que vê a cultura indígena. Pela europeização, pelo processo de redução ao "mesmo", o índio se tornaria humano, se obedecesse à "Lei natural", aqui entendida como a ética cristã¹⁸, (à qual se junta a lei do Estado, como veremos na continuação do texto do jesuíta). É pela implantação dos mecanismos de dominação, do projeto religioso-político colonial, que a sujeição se dará, a fim de integrar o indígena à História europeia, pois até então "seguem sua gentilidade, são feras, selvagens, montanheses, e desumanos; vivem ao som da natureza, nem seguem fê, nem lei, nem Rei (freio comum de todo homem racional); (...) vive neles tão apagada a luz da razão, quase como nas mesmas feras. Parecem mais brutos em pé, que racionais humanados (...); sem política, sem prudência, sem quase rastro de humanidade", escreve o Pe. Simão de Vasconcelos¹⁹. Até então eram seres "sem História".

Os problemas, para essa sujeição, são de duas ordens: a primeira, a resistência dos índios "tão carniceiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstem de seus maus costumes", além de tomarem "muitas naus e navios e muita fazenda"; a segunda, a

resistência dos cristãos que dissimulam a ação dos Índios, pagando-lhes resgates, e agem em seu próprio interesse, vendo-os como "inimigo de todo o bem por instrumentos de danarem e estorvarem a conversão do gentio".

Para Nóbrega esses dois problemas seriam resolvidos se houvesse controle punitivo do Governador e "se o gentio fosse senhoreado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo o seu criador e vassalagem a S.A e obediência aos cristãos e todos viveram melhor e abastados e S.A teria grossas rendas nestas terras". A ferocidade dos Índios, e aí a antropofagia, dificulta o processo de colonização, o povoamento e a exploração da terra, uma vez que os colonos, por medo, "não ousam de povoar e aproveitar senão as praias, e não ousam fazer fazendas, criações e viver pela terra dentro." A consequência é clara: o insucesso da conversão e a ausência do lucro na empresa colonizadora; no jogo contabilizado de dever-haver, as duas faces do "mesmo" saem perdendo.

Solução de ordem prática, que traz embutida a ideologia da aliança Igreja-Estado: a sujeição à FÉ cristã e ao Rei, processo violento de redução da alteridade do "outro", redução das diferenças, portanto, consistirá em submeter o indígena a um "jugo justo", através do qual a violência é justificada para o "mesmo".

Já que o aborígene não obedece a um Senhor, é preciso senhorá-lo, transformando-o em vassalo do Senhor da Terra, o Rei, e do Senhor do Céu, Deus, representados na Colônia pelo Governador e pelos Padres da Companhia de Jesus, respectivamente. Através da submissão ao poder temporal, a resistência do indígena

seria anulada, possibilitando "grossas rendas", "muitas criações" e "muitos engenhos" - o fruto, o lucro, resultado do trabalho com a terra, para o qual é necessário a mão de obra do índio escravizado. Através da submissão ao poder espiritual, a resistência é vencida, advindo o sucesso (atê então tão difícil) da conversão - o fruto ("Nosso Senhor ganhará muitas almas"), resultado da principal semente lançada na terra, o espírito dos indígenas, como já aconselhava Caminha ao Rei em sua Carta.

Esse jogo semântico, estabelecido com os significantes do tecido textual, permite-nos, através da intertextualidade reconstruir a rede de relações com as imagens da semente e do fruto. Embora estes vocábulo não apareçam nesta carta de Nóbrega, ela atualiza os seus significados empregando outros significantes (os assinalados no parágrafo anterior, entre aspas) que, por sua vez, privilegiam o sentido metafórico - o fruto é a conversão, a salvação das almas, a ser colhido porque foi semeada a palavra de Deus. Significando este dado como principal na Carta de Caminha, no texto de Gandavo e no de Anchieta transcritos anteriormente neste trabalho.

O sentido próprio de fruto, por outro lado, não se dá mais em nível de subtexto: é assumido claramente. A semente da terra se faz urgente, "já que não haja muito ouro e prata", a fim de que a empresa colonizadora seja rentável economicamente, com a fixação de colono à terra. Embora o privilégio vá para o sentido metafórico, este concorre com o sentido próprio, pois, como o trabalho dos jesuítas vinha encontrando a resistência do indígena, é requerida a ação do Estado no projeto de sujeição: a semente de Deus se cola a semente da terra. Diz Nóbrega:

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S.A os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra a dentro e repartir-lhes o serviço dos Índios aqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear[...].

O discurso em defesa da sujeição acha-se também mediado pelo discurso feudal: o indígena torna-se vassalo e obedece ao senhor, o português (o poder temporal aliado ao espiritual), que o protege. Neste esquema, "devia de haver um protector dos Índios para castigar quando o houvessem mister e defender dos agravos que lhes fizessem. Este devia ser bem assalariado, escolhido pelos Padres e aprovado pelo Governador". O protetor pode ser lido homologamente ao feitor do sistema do engenho de açúcar estudado por Antonil (Cultura e opulência do Brasil 1a. parte, cap V): aqui também é estabelecida a hierarquia: o protetor, embora dependente dos padres e do governador, exerce seu poder de vigiar e punir os Índios escravizados. O texto de Nóbrega já sugere o sistema que dará, mais tarde, na "casa grande e senzala"; já aponta para a empresa colonizadora de caráter capitalista-comercial sob a máscara do feudalismo.²⁰

O plano de sujeição proposto direciona-se ainda para o povoamento como obra auxiliar da conquista - o que só seria possível após a guerra santa e justa para dominar os indígenas, pondo fim ao "mau costume" da antropofagia e reduzindo-os à condição de "homens escravos legítimos", cessando "muitas maneiras de haver escravos mal havidos". A guerra de legítima defesa, vista assim da ótica etnocêntrica do europeu, impunha-se como castigo e exemplo para os "devoradores de cristãos".

O povoamento, porém, não deverá ser feito por gente pobre; "parece melhor mandar gente que senhoreie a terra". Este projeto opõe-se ao proposto por Gandavo que, num discurso lau-

datório e ufanista, faz a propaganda da imigração destinada às camadas menos favorecidas da população do Reino:

Minha tenção não foi outra neste summario (discreto e curioso lector) senão denunciar em breves palavras a fertilidade e abundância da terra do Brasil, para que esta forma venha a notícia de muitas pessoas que nestes Reinos vivem com pobreza, e não duvidem escolhê-la para seu remédio; por que a mesma terra he tam natural e favorável aos estranhos que a todos agazalha e convida como remédio por pobres e desamparados que seião.²¹

Gandavo descreve o Brasil como um espaço edênico, sugerindo-o como solução para os problemas sociais europeus, agravados com o aumento da população.²² Esta "visão do paraíso",²³ mito que ajudou a promover a atividade mercantil e a colonização, cedo começa a esvaziar-se com relatos mais realistas, como os de Hans Staden e de Jean de Léry. Percebem estes viajantes as marcas impressas pela cultura do "outro" neste palco do paraíso terreal, onde os atores principais (ainda!) transgridem o código que lhes quer impor a cultura européia - doadora.

É a mesma visão esboroada desse mito que nos passa Nóbrega, quando revela os poucos frutos da catequese e a vida dos colonos aqui chegados com Tomé de Souza, que tinham "mui pouca razão de se contentarem dela (a terra) naquele princípio, quando não havia senão trabalhos, fomes e perigos de índios que andavam mui soberbos".

Se a terra, tanto no sentido próprio quanto no metafórico, não é mais identificada com o Paraíso, a aliança do braço secular com o braço religioso tem de ser codificada na lei referendada pelo Estado, cujo poder coercitivo vai impor-se, sob a égide da violência, de um discurso guerreiro, para desorganizar a estrutura social e cultural dos indígenas a qual deve ser re-

orientada, reduzida (daí o sentido do regime de reduções dos jesuítas), em direção à cultura do "mesmo". É o que requer Nóbrega no seu plano de colonização, ideologicamente norteador pela evangelização que mascara os interesses do capital mercantilista e a que se credita a destruição dos valores autênticos indígenas. Eis o que declara aquele jesuíta;

A lei que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher; vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; tirar-lhes os feitiçeiros; mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terra repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem.

Quanto a este plano, comenta Thales de Azevedo: "Exatamente aquelas categorias que constituem o cerne universal das culturas - os sistemas de manutenção, de comunicação e de segurança, que mais resistência oferecem nos processos de mudança cultural, vieram a ser reprimidos como delitos graves por meio de pessoas impostas pela autoridade do Governador, e mais alta e mais temida autoridade civil da sociedade dominadora".²⁴

Pelo que vimos, através de uma constelação de textos, percebe-se que o processo de sujeição do nosso indígena, presente no bojo da empresa político-religiosa da colonização visava a imprimir, violentamente, no "outro" as marcas definitivas do "mesmo". A cultura receptora, no entanto, é também devoradora e, antropofagicamente, deglute o "mesmo", oferece resistência, imprimindo nele as suas marcas, tornando-se também cultura doadora. Dessa simbiose conflitiva resulta um corpus cultural híbrido - paisagem argilosa em que podemos buscar a paisagem calcária, penetrando pela fratura que as constitui como diferença.

O jogo de forças inscrito na "leitura cruzada" deste trabalho possibilita retomar os fios que tramam o tecido polissêmico construtor da Antropofagia nos discursos lidos. É exatamente aí que esta manifestação cultural dos indígenas é interpretada, na cultura dominante do colonizador, como pecado: - a gula ("Não destruas a obra de Deus por causa de comida. Todas as coisas, na verdade são limpas, mas é mau para o homem o comer com escândalo" - São Paulo. Romanos, 14,20); a vingança ("... não vos vingueis a vós mesmos". São Paulo. Romanos, 12,19), pois "tudo que não provém da fé é pecado" (São Paulo. Romanos, 14,23).

Por outro lado, a vingança inscrita naqueles discursos não pode apenas ser lida como vingança, na cultura do "outro": ela o é certamente, mas dimensiona-se também no significado de vigor (adquirir as forças, a energia, a coragem do inimigo), de renovação, de renascimento (daí tomarem os indígenas, executores do prisioneiro, um novo nome), de continuidade cultural. Pelo ritual, a tribo renova e reconfirma seu código de valores: sua cultura vinga, isto é, cresce. Contudo vinga-se também, no sentido de defender as suas marcas, frente à cultura do "mesmo". Neste ângulo, como demonstramos, é resistência à sujeição, tentativa de impedir que vingue a semente (no sentido próprio e no figurado) lançada pelo "mesmo". Frutificar essa semente é reorientar e recalcar a cultura do "outro". A antropofagia ritual é, assim, um dos lugares de preservação da identidade física e cultural do indígena ameaçado.

"Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti". Pois, afinal "sô a Antropofagia nos une..." (Oswald de Andrade).

NOTAS

1. MÉTRAUX, Alfred. A religião dos tupinambás. 2 ed. São Paulo, Nacional /EDUSP, 1979. p. 137.
2. Lemos os seguintes textos, pesquisando sobre a antropofagia ritual:
 - ANCHIETA, Joseph de , S. J. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933. (Cartas jesuíticas,III).
 - CARDIM, Fernão. Tratados da terra e gente do Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.
 - GANDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da terra do Brasil. História da Província de Santa Cruz. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.
 - LEITE, Serafim, S. J. Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira). São Paulo, Nacional, 1940.(Brasiliana.Vol.194).
 - LÉRY, Jean de. Viagem à terra do Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.
 - SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. 3. ed. São Paulo, Nacional, 1938.(Brasiliana, Vol.117)
 - STADEN, Hans. Duas viagens ao Brasil. São Paulo, Sociedade Hans Staden, 1942.
 - VASCONCELOS, Simão de. Crônica da Companhia de Jesus.3.ed. Petrópolis, Vozes / INL, 1977. 2vv.
3. LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: — Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro,1976. p. 334.
4. GANDAVO, Pero de Magalhães. Op. cit., p. 136.

5. LÉRY, Jean de. Op. cit., p. 198.
6. MÉTRAUX, Alfred. Op. cit., p. 137-138.
7. Lemos os dois textos em CASTRO, Therezinha de. História documental do Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro / São Paulo, Record, (s.d.).
8. MÉTRAUX, Alfred. Op. cit., p. 138.
9. NÓBREGA, Manuel da. Apontamento de coisas do Brasil, de 8/5/1558. In: LEITE, Serafim, S. J. Op. cit., pp. 75-87. As referências a esta carta remetem sempre a esta edição e serão indicadas, daqui para adiante, entre aspas, sem remissão às páginas.
10. NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. Introdução a ANDRADE, Oswald de. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978. p. XXV.
11. HOISEL, Evelina. A oscilação das marcas no jogo da festa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, Cadernos de Opinião, nº 12, jul. 1979. p. 93.
12. ANCHIETA, José de. Carta de Piratininga (1554). In:— Op. cit., p. 45.
13. SANTIAGO, Silvano. Uma ferroada no peito do pé. Rio de Janeiro, DIE/PUC-RJ, LET-009, AGO/81. Texto mimeo. p.13.
14. NÓBREGA, Manuel da. Carta a Tomé de Sousa (1559). In: Cartas jesuíticas e Cartas do Brasil. 1549-1560. Rio de Janeiro, Oficina Industrial Grafica, 1931. p.147.

15. GANDAVO, Pero de Magalhães. Op. cit., p. 142.
16. ANCHIETA, José de. Carta de Piratininga (1556). Op. cit., p. 92.
17. HOISEL, Evelina. Op. cit.
- Acrescentemos: Em Fernão Cardim (Op. cit.), o relato da visitação às Províncias é feito também na clave da cordialidade: há sempre, por onde passam, festas, procissões, representações teatrais; os indígenas acolhem muito bem os padres visitantes, com muita devoção. Tudo transcorre sem problemas. A narrativa de Cardim encobre a violência que a carta de Nóbrega revela.
18. Cf. JEFFREYS, M. D. W. : "Natural justice has never been defined, but it appears to be a phrase deriving from the concept of nature with thus implies that natural justice must be interpreted in terms of Christian ethics." In: Some rules of Directed Culture Change under roman catholicism. American Anthropologist, Vol. 58, nº 4, 1956. p. 722.
19. VASCONCELOS, Simão de. Op. cit. Vol. I, pp. 97-98.
20. Cf.: FAORO, Raymundo. O Brasil até o Governo-Geral. In:— Os donos do poder. 4. ed. Porto Alegre, Globo, 1977. Vol. 1, p. 110: "A empresa colonizadora, da qual as capitâneas foram a primeira expressão de grande envergadura, tem nítido, claro, inconfundível caráter capitalista. Situa-se no contexto do capitalismo comercial, politicamente orientado, do Portugal de Avis. A suposta regressão feudal aponta para um paradigma inexistente, o falso paradigma do feudalismo português". Consultem-se também pp.127 a 133.

21. GANDAVO, Pero de Magalhães. Op. cit. Prologo ao lector. p. 22. A mesma exortação persuasiva é repetida na dedicatória ao Príncipe D. Henrique; no fecho do Tratado e no "Prologo ao lector" da História da Província de Santa Cruz.
22. FAORO, Raymundo. Op. cit. Vol. 1, pp. 103-104.
23. Cruzam-se, aqui, idéias lidas em HOLANDÁ, Sérgio Buarque. Visão do Paraíso. 3 ed. São Paulo, Nacional, 1977.
24. AZEVEDO, Thales de. Catequese e aculturação. In:— Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 154.

OBS.:Foram consultados, além dos citados nas notas, os seguintes livros:

- ANCHIETA, José de. Poesias. Transcrição, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins. São Paulo, Boletim IV. Museu Paulista, Documentação Lingüística 4, 1954.
- ANDRADE, Oswald de. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- ANTONIL, André João. Cultura e opulência do Brasil. Belo Horizonte, Itatiaia, 1982.
- BOPP, Raul. Vida e morte da Antropofagia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/MEC, 1977.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência. Ensaio de Antropologia Política. São Paulo, Brasiliense, 1982.

- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Lisboa, Portugal, (s.d.).
- . Vigiar e punir. Petrópolis, Vozes, 1977.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 14 ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1981.
- HOORNAERT, Eduardo et alii. História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. 2.ed. Petrópolis, Vozes, 1979. Tomo II.
- LEVI-STRAUSS. Tristes trópicos. Lisboa, Edições 70, 1981.
- . O campo da Antropologia. In:— Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.
- MARTINS, Wilson. História da inteligência brasileira. Vol.I (1550-1794). São Paulo, Cultrix /EDUSP, 1976.
- MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais (cap. XXXI). In:—. Ensaíes. Livro I. Porto Alegre, Globo, 1961.
- SANTIAGO, Silvano. a) O entre-lugar do discurso latino-americano. b) Análise e interpretação. In:—. Uma literatura nos trópicos. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- . Roteiro para uma leitura intertextual de Ubirajara. In: ALENCAR, José de. Ubirajara. 7. ed. São Paulo, Ática, 1981.
- VIEIRA, Antônio. Sermões São Paulo, Cultrix/MEC, 1975.