



História da Historiografia

ISSN: 1983-9928

Brazilian Society for History and Theory of Historiography
(SBTHH)

legelski, Francine

Figurações do canibalismo na história intelectual brasileira
do século XX: ciências humanas, artes e temporalidades

História da Historiografia, vol. 15, núm. 38, 2022, Janeiro-Abril, pp. 39-66

Brazilian Society for History and Theory of Historiography (SBTHH)

DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v15i38.1805>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=597771344002>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em redalyc.org

UAEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Figurações do canibalismo na história intelectual brasileira do século XX: ciências humanas, artes e temporalidades

Figurations of cannibalism in the Brazilian intellectual history of the 20th century: humanities, arts and temporalities

Francine legelski ^a

E-mail: francineiegelski@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5026-5048> 

^a Universidade Federal Fluminense, Instituto de História,
Departamento de História, Niterói, RJ, Brasil

RESUMO

Os cronistas e viajantes do século XVI deixaram interessantes registros de seu espanto diante do canibalismo praticado pelos povos indígenas que viviam na costa das terras brasileiras. Desde então, o motivo do canibalismo manteve uma existência vigorosa em nossa história intelectual. Ele integra uma história de longa duração: tem mais de cinco séculos e esteve presente em momentos decisivos e exemplares do pensamento brasileiro, tanto nas artes quanto nas humanidades. Ao desenharmos o movimento das figurações do canibalismo na história intelectual brasileira do século XX, estabelecemos uma possível conexão entre as discussões em curso na historiografia francesa e na etnologia indígena, via os trabalhos de François Hartog e de Eduardo Viveiros de Castro, sobre as múltiplas formas de temporalidades.

PALAVRAS-CHAVE

História intelectual brasileira; Temporalidades; Regimes de historicidade.

ABSTRACT

The chroniclers and travelers of the 16th century left interesting records of their astonishment at the cannibalism practiced by the indigenous peoples living on the coast of the Brazilian lands. Since then, the motif of cannibalism has maintained a vigorous existence in our intellectual history. It is part of a history of long duration: it is more than five centuries old and was present in decisive and exemplary moments of Brazilian thought, both in the arts and humanities. Thus, by drawing the movement of the figurations of cannibalism in Brazilian intellectual history of the 20th century, we establish a possible connection between the ongoing discussions in French historiography and indigenous ethnology, via the works of François Hartog and Eduardo Viveiros de Castro, about the multiple forms of temporalities.

KEYWORDS

Brazilian intellectual history; Temporalities; Regimes of historicity.

Frank Lestringant indicou que o termo “canibal”, de origem ocidental e americana, foi inventado por Cristóvão Colombo. Apareceu em seu diário de viagem, tal como transmitido por Bartolomeu de Las Casas, no ano de 1492. Os índios das Pequenas Antilhas se autodenominavam “cariba”, que queria dizer ousados; seus vizinhos inimigos, os Arawak, os chamavam “caniba”, palavra detratora para designar aqueles que eram ferozes, praticantes de toda a sorte de selvageria. Colombo aproveitou o termo injurioso usado pelos Arawak para designar seus vizinhos e o empregou para nomear, de modo genérico, os povos que supunha comedores de outros homens e que teriam a cabeça de cachorro e o focinho amassado. O canibal tinha, então, essa conotação de homem-cachorro, filho do cão (LESTRINGANT, 1997 [1994], p. 27-39).

Michel de Montaigne, em *Des cannibales* (I, XXX), apresentou os selvagens da França Antártica como seres cruéis, porém corajosos, que conquistavam sua honra e talhavam sua força pela prática da guerra e do canibalismo, movidos pela vingança. Leitor de relatos de viajantes sobre o Novo Mundo, como Jean de Léry e André Thevet, sabe-se que Montaigne havia conhecido alguns indígenas trazidos a Rouen por um navegador. Montaigne descreveu aspectos da guerra dos Selvagens americanos, a captura do prisioneiro, sua execução e a ingestão de sua carne pelos vencedores (MONTAIGNE, 1965 [1580], p. 314). O prisioneiro, longe de se apavorar com seu destino, escreveu Montaigne, enfrentava o vencedor, desafiando-o e insultando-o, lembrando das derrotas que anteriormente os seus haviam imposto àqueles que o capturaram, das vezes que os seus haviam comido os parentes daqueles que estavam prontos para devorá-lo. François Hartog notou que, para tratar do tema do canibalismo, discussão que estava no coração das polêmicas sobre a barbárie e a selvageria dos povos do Novo Mundo, Montaigne partiu dos Antigos para colocar em questão a sua própria civilização (HARTOG, 2005, p. 49). Claude Lévi-Strauss, por sua vez, indicou que o problema essencial colocado por Montaigne em *Des cannibales* estava ligado à interrogação sobre a natureza do laço social, questão que instigou toda a filosofia política dos séculos XVI e XVII, fundada por nomes como Hobbes, Locke e Rousseau (LÉVI-STRAUSS, 2013 [1992], p. 147).

Aliás, em *História de lince*, Lévi-Strauss também recorreu a Montaigne para afirmar o relativismo cultural, opondo-o à tendência dos Modernos de analisar ou julgar comportamentos e escolhas de diferentes culturas e sociedades, seguindo critérios de uma razão que eles próprios estabeleceram e tomaram ilusoriamente por universal (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1991], p. 280-281). Em seu curso no Collège de France, no ano de 1974-1975, Lévi-Strauss indicou “o caráter lábil dos costumes canibais” (LÉVI-STRAUSS, 1984, p. 143). Retomando o tema das inúmeras variações possíveis do canibalismo no texto “Somos todos canibais”, propôs que este deve ser entendido como

uma categoria etnocêntrica. Lévi-Strauss estendeu a todas as sociedades a realização desta prática “bárbara”, inclusive as modernas contemporâneas, argumentando que o canibalismo congregaria várias modalidades e funções, reais ou supostas, e que, portanto, seria difícil estabelecer para o termo uma definição precisa:

o canibalismo em si não possui uma realidade objetiva. É uma categoria etnocêntrica: só existe aos olhos das sociedades que o proscurem. Toda carne, qualquer que seja a proveniência, é um alimento canibal para o budismo que crê na unidade da vida. Ao contrário, na África, na Melanésia, povos fazem da carne humana um alimento como um outro qualquer, senão às vezes o melhor, o mais respeitável que, dizem, é o único a “ter um nome” (LÉVI-STRAUSS, 2006 [1993], p. 19).

Talvez justamente por esta sua natureza lábil, o canibalismo foi um tema que impulsionou diferentes interpretações sobre o significado da guerra, da honra, da coragem, da força, do tempo, da memória e da história, das diferenças que marcam as atitudes dos Modernos e dos Selvagens. O tema do canibalismo, vale sublinhar, passou a ser tratado com renovado interesse durante os anos 2000 e 2010 pelas ciências humanas e sociais. Considerado como um tópico essencial para se interpretar *o outro*, os desencontros culturais, o poder criador e destruidor das relações e sentimentos humanos, ele se tornou, também, um índice para se pensar o próprio tempo presente. No mercado editorial francês, entre alguns dos títulos que apareceram nesse novo contexto, estão *Les mangeurs d'autres* (2012), de Georges Guille-Escuret, *Qui donc est l'autre?* (2017), de Marc Augé e *Du goût de l'autre* (2018), de Mondher Kilani. O próprio significado da estética canibal elaborada por poetas concretistas também tem sido objeto de reflexões atuais feitas por pesquisadores da história da historiografia brasileira (NETO; GAIO, 2020, p. 185-220).

Os Tupinambá pertencem à grande família tupi-guarani, língua falada por sociedades que habitavam a costa oriental brasileira até o Rio de Janeiro no século XVI e grupos no Amazonas e Maranhão (ALMEIDA; NEVES, 2015, p. 502). Entre os Tupi-Guarani, estão os Tupinambá, Tamoio, Tupiniquim, Caetés (de São Paulo até o Maranhão) e os Carijó ou Guarani (do Pará ao Rio Grande do Sul). Os Tupinambá se tornaram o grupo mais famoso, graças aos relatos sobre a prática do canibalismo de cronistas e religiosos que viveram no Brasil no período da Conquista. Entre eles estão José de Anchieta, Manoel da Nóbrega, Antônio Vieira, Gabriel Soares de Souza, Claude d'Abbeville, Yves d'Évreux, Jean de Léry, André Thevet, Hans Staden, Pero de Magalhães Gândavo, Simão de Vasconcellos e Fernão Cardim.

Entretanto, o motivo do canibalismo manteve uma existência vigorosa na história intelectual até os dias de hoje. Ele integra uma história de longa duração: tem mais de cinco séculos. Optamos, pelos limites deste artigo, por privilegiar acontecimentos que tem como motivo principal o canibalismo e que consideramos decisivos e exemplares para o contexto da história do pensamento brasileiro do século XX. Em especial, exploramos obras produzidas nas artes e nas humanidades brasileira, via história colonial, história indígena, sociologia e etnologia indígena, sem ignorar as suas intrínsecas relações com a produção intelectual estrangeira, notadamente a francesa. Veremos que neste percurso sobre as figurações do canibalismo no pensamento brasileiro do século XX encontraremos instigantes debates sobre as múltiplas formas de temporalidades e sobre a possibilidade de produzir ou não inteligibilidade sobre a nossa história passada e presente, duas questões que são centrais para os debates atuais da teoria da história.

Manifesto Antropófago, (neo)concretismo e Música Popular Brasileira

No plano das Artes, desde os anos 1920, ao menos, o canibalismo, justamente por ser considerado pelos Modernos como uma das mais emblemáticas formas de incivilização e crueldade, assumiu um mote de orientação e projeção de futuro da vida simbólica nacional. Os modernistas brasileiros afirmavam o presente por meio da nossa herança passada selvagem; a antropofagia passou a aparecer como um motor de transformação, cheia de significados subversivos, de manifestação de força daqueles que a evocam. O momento capital foi o lançamento, em maio de 1928, do *Manifesto Antropófago*, escrito por Oswald de Andrade. Com sua habitual ironia, Oswald começava assim o manifesto: “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente [...] Tupi or not tupi that is the question. Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos. Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE, 2017 [1928], p. 50-51). Em março de 1924, ele já havia publicado o *Manifesto da poesia Pau-Brasil* no jornal *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro, em que propôs a fusão de elementos cultos e populares da língua falada no Brasil: Oswald e os modernistas valorizavam a linguagem corrente das ruas, o modo dinâmico de comunicação que existe para além das regras das esferas mais intelectualizadas e elitizadas da sociedade brasileira, das quais muitos deles faziam parte. Raul Bopp descreveu da seguinte maneira os filhos desta elite paulista, propulsora da Semana de 22: “[era] uma pequena elite culta, que ia e vinha todos os anos da Europa. Uma seminobreza rural, com longas tradições de família, florescia à base do café. Eram tempos tranquilos e de fartura plena. Latifúndios opulentos” (BOPP, 2012 [1977]).

O *Manifesto Antropófago*, especialmente, surge pela colaboração de Oswald com a pintora Tarsila do Amaral (SCHWARTZ, 1983, p. 45-90). Foi em janeiro de 1928 que Tarsila, então companheira de Oswald, lhe deu de presente a tela batizada por ele e Bopp de *O Abaporu*, o homem que come carne humana. O título do quadro fora decidido depois de consultado o dicionário de nomes indígenas de Antonio Ruiz de Montoya (GOTLIB, 1998, p. 144). Assim, a publicação do *Manifesto Antropófago* veio acompanhada da novidadesca imagem de *O Abaporu*. Naqueles anos finais da década de 1920, o canibalismo se tornou um traço distintivo positivo para a nova interpretação sobre o Brasil, proporcionando conotações originais e libertárias sobre a nossa história.

Oswald e Tarsila, na companhia de Blaise Cendrars, frequentavam os principais círculos da vanguarda europeia, marcados, então, pela onda surrealista. Augusto de Campos notou que, embora a revista *Cannibale* e o *Manifeste Cannibale Dada*, de Francis Picabia, ambos de 1920, tenham sido anteriores ao *Manifesto Antropófago* de Oswald, o movimento *Dada* comportava um niilismo que nada tinha a ver com a “generosa utopia ideológica” da antropofagia brasileira oswaldiana. O surrealismo se apropriou das descobertas etnográficas e da voga primitivista que animou as sensibilidades europeias nas primeiras décadas do século XX, entretanto, para Augusto de Campos, o canibalismo, na versão dadaísta, era muito limitado: “dentro de Dada, o ‘canibal’ não passou de uma fantasia a mais do guarda-roupa espaventoso com que o movimento procurava assustar as mentes burguesas” (CAMPOS, 2015 [1975], p. 149).

Verdadeira revolução estética, a antropofagia modernista de Oswald surgiu com a marca da Semana de Arte Moderna de São Paulo, de 1922. O *Manifesto Antropófago* foi o ponto alto de uma visão audaz brasileira sobre as relações assimétricas que mantemos com os nossos colonizadores; entretanto, o poder sobre a história, a magia e a morte, a força criadora, passou para o lado do nativo/brasileiro, seja pela figura do índio que devorava por vingança seu opositor, seja pela do escritor que, então, passava a se apropriar da tradição vinda da Europa, estraçalhando-a e devorando-a com a sua mente afiada. Benedito Nunes ponderou que o programa antropofágico oswaldiano continha uma “metafísica bárbara”, cuja maior ambição era conjurar as tragédias de nossa história. Para Nunes, antropofagia é, a um só tempo, metáfora, diagnóstico e terapêutica do país (NUNES, 1990 [1970], p. 15). O canibalismo, para Oswald e os entusiastas do *Manifesto Antropófago*, era o traço que distinguiria os que vivem no Brasil da fraqueza de toda a sorte de catecismos, inclusive daqueles disfarçados pelo palavrório da razão. Tivemos, antes dos estrangeiros estragarem tudo, nossa Idade do Ouro, nosso comunismo, nossa língua surrealista, o tupi. Nossa existência era, em

si, *avant-la-lettre*. Oswald retomou palavras de um canto atribuído às sociedades tupi no *Manifesto Antropófago*: “Catiti Catiti/ Imara Notiá/ Notiá Imara/ Ipeju” (ANDRADE, 2017 [1928], p. 54). Os versos desta canção apareceram no livro *O selvagem*, de 1876, uma coletânea de diferentes histórias indígenas em língua tupi (como narrativas dos personagens *tricksters* onça e jabuti) reunidas por José Vieira Couto de Magalhães. Couto Magalhães traduziu assim o canto indígena, retomado por Oswald de Andrade no “Manifesto Antropófago”: “Lua nova, ó Lua Nova! Assoprai em lembranças de mim; eis-me aqui, estou em vossa presença; fazei com que eu tão somente ocupe seu coração”. (MAGALHÃES, 1935 [1876], p. 173).

Haroldo de Campos interpretou o uso da história pela antropofagia oswaldiana a partir do pensamento de Nietzsche. Pois, para ele, a relação que Oswald estabeleceu com o passado seria mais a de uma “devoração crítica do legado cultural universal”, o que não envolveria “uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma ‘transvaloração’: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche)” (CAMPOS, 2004 [1980], p. 234). Para Oswald, que negava o calendário gregoriano e eclesiástico, a história do Brasil teria começado quando supostamente seu primeiro bispo, Pero Fernandes Sardinha, dignitário catequista português, foi comido pelos índios caetés em 1556. A data estabelecida por Oswald para o *Manifesto Antropófago* foi, então, 374, o tempo deveria contar desde a deglutição do Bispo Sardinha. O viajante Hans Staden, no século XVI, já havia registrado a disposição dos Tupinambá quanto aos estrangeiros inimigos quando deles fora prisioneiro: “Aí vem nossa comida pulando” (STADEN, 1930 [1556], p. 78), diziam a ele os índios em tom de troça.

Leitores vorazes de Oswald e dos modernistas brasileiros, os irmãos Haroldo e Augusto de Campos foram destacados mentores da poesia concreta em meados do século XX. Para situar o surgimento desta nos anos 1950 e o do grupo *Noigrandes* – de que faziam parte os irmãos Campos, além de Décio Pignatari, José Lino Grunewald e Ronaldo Azeredo –, Haroldo de Campos estabeleceu um nexo entre a razão antropofágica de Oswald, o barroco e o concretismo. Para ele, a razão antropofágica de Oswald se conecta ao estilo alegórico da literatura do Brasil Colônia: “diferencial no universal, começou por aí [pelo Barroco] a torção e a contorção de um discurso que pudesse nos desensimesmar do mesmo” (CAMPOS, 2004 [1980], p. 243). Augusto de Campos chamou Gregório de Matos (1636-1696) de “nosso primeiro antropófago” (CAMPOS, 2015 [1975], p. 121), pois teria sido G. de Matos quem deglutiou e vomitou o barroco europeu, retemperando-o no sincretismo tropical. Outro poeta-antropófago que Haroldo de Campos considerou distinto foi Joaquim de Sousaândrade (1832-1902), autor de *O guesa*, poema épico-carnavalesco de doze cantos e um epílogo em que os diferentes

personagens, índios, missionários e colonizadores, surgem no texto por meio de vozes em tumulto. Eis um dos versos, no “Canto Segundo” de *O Guesa*, em que aparece a voz de um Tupinambá e o coro indígena:

(TUPINAMBÀ anciando por um lustro nos maus PORTUGUEZES:)

– Currupiras os cansem

No caminho ao calor,

Parinthins orelhudos,

Trombudos,

Dos desertos horror!

(Côro dos Índios:)

– Mas os tempos mudaram,

Já não se anda mais nú:

Hoje o padre que folga,

Que empolga,

Vem conosco ao tatú (SOUSÂNDRADE, 2009 [1858], p. 41).

Os irmãos Campos, em suma, queriam “recanibalizar” (CAMPOS, 2004 [1980] p. 247) a poesia por meio da anti-poesia concretista e escreveram uma outra história da literatura brasileira, uma história marcada pela antropofagia, da qual eles próprios reivindicavam ser os legítimos herdeiros. Assim, estabeleceram uma tradição poética literária canibal – pulsante desde o século XVII – da qual faziam parte Gregório de Matos, J. de Sousândrade, Oswald e, depois destes, poetas como Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes e João Cabral de Melo Neto. “Somos concretistas” (ANDRADE, 2017 [1928], p. 58), já dizia Oswald em 1928; “somos todos canibais”, poderiam dizer de bom grado os irmãos Campos.

A poesia concreta brasileira dos anos 1950 e 1960 estava em conversação com a música erudita de vanguarda dos Estados Unidos (John Cage), da Europa (Pierre Boulez e Karlheinz Stockhausen) e com a bossa nova de João Gilberto. Na passagem dos anos 1960 para os anos 1970, foi a vez da música popular, feita para o consumo das massas, assumir a estética antropofágica, de deglutição, como forma de invenção e afirmação da vida nos trópicos. O *Tropicalismo*, movimento musical e cultural brasileiro, tinha seus doces bárbaros: os cantores Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethânia e Gal Costa. No álbum *Bicho*, gravado por Caetano Veloso em 1977, a música “O índio” anuncia o ressurgimento do índio como profecia, um índio do futuro, nascido depois de toda a cruel matança realizada pelos brancos. O índio da música de Caetano retornará do futuro da maneira como ele sempre existiu: impávido, tranquilo, infalível e “mais

avanzado que a mais avançada das tecnologias”.¹ O crítico Décio Pignatari, no calor do surgimento do *Tropicalismo*, relacionou a síntese criativa do movimento tropicalista com a alegria e o espírito voraz dos então jovens músicos: “A colagem é a sintaxe provisória da síntese criativa, sintaxe de massa [...] Só a NOVA BARBÁRIE abre a sensibilidade aos contatos vivos [...] A alegria coletiva é a prova dos nove: contatos em profundidade” (PIGNATARI, 2004 [1969], p. 31-32).

Em 1998, aconteceu a 24ª Bienal de Arte de São Paulo, com a curadoria de Paulo Herkenhoff e Andriano Pedrosa, em comemoração aos 70 anos do *Manifesto Antropófago*. Herkenhoff, comentando a heterogênea produção artística brasileira representada naquela Bienal, apontou que “A polêmica Antropofagia nunca foi reduzida a um conjunto de imagens, ou um estilo, nem mesmo a um programa definido, mas uma hipótese de invenção permanente no processo social do Brasil de uma estratégia cultural para o país” (HERKENHOFF, 1998, p. 115). Destacou, entre outros artistas, as obras dos neoconcretos Hélio Oiticica e Lygia Clark como produtores de uma estética de reinvenção do significado da antropofagia. Para o caso de Clark, Herkenhoff ressaltou as experimentações sensoriais e estéticas das obras *Baba antropofágica* e *Canibalismo*, ambas de 1973; e também lembrou que elas obras dialogam com o texto escrito pelo psicanalista Pierre Fédida, “Le Cannibale Mélancolique”, de 1972 (FÉDIDA, 1972, p. 123-127). Por fim, nesse quadro das vanguardas estéticas e dos eventos que marcaram a importância do *Manifesto Antropófago* para a vida cultural brasileira, pode-se mencionar ainda a Festa Literária Internacional de Paraty que ocorreu em 2011, em homenagem a Oswald. Da conferência de abertura do evento, intitulada “Oswald de Andrade: devoração e mobilidade”, participaram os críticos brasileiros Antonio Candido e José Miguel Wisnik.

Historiografias colonial e indígena

Durante o século XIX e a virada para o século XX, o canibalismo foi objeto de análises de historiadores brasileiros, a exemplo de Francisco Adolfo de Varnhagen (VARNHAGEN, 1854, p. 97-138; VARNHAGEN, 1867, p. 122-124) e João Capistrano de Abreu (ABREU, 1998 [1907], p. 13-24), que se dedicaram à edificação de uma história nacional, em que estudos e comentários acerca dos relatos de viajantes e religiosos escritos entre os séculos XVI e XVIII sobre a antropofagia indígena eram integrados como um problema que antecedeu e constituiu parte da realidade do Brasil Colonial (CEZAR, 2018, p. 211-217). No século XX, o canibalismo foi abordado por historiadores

¹ Trecho da letra da música “O índio”, de Caetano Veloso, do Álbum Bicho, de 1977.

dedicados à história do período colonial, notadamente como um mote para entender o ideário europeu e as ideias que possibilitaram as diferentes narrativas sobre o Novo Mundo e as suas populações indômitas.

Em 1959, no livro *Visão do Paraíso*, o historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda contrastou as diferenças entre a colonização portuguesa e espanhola da América e analisou as cartas do período colonial pelos motivos que compuseram a visão edênica dos europeus em relação ao Brasil, sobretudo quanto à natureza. Holanda explorou as repercussões do que chamou de “fantasia” dos colonizadores. Além disso, a sua interpretação para o conjunto de fontes oriundo da América Lusitana possibilitou uma leitura original sobre o Renascimento português. Num texto de recepção quase que imediata de *Visão do paraíso*, o sociólogo Sergio Milliet considerou que Holanda apresentava uma explicação para a unidade da sociedade brasileira pelo apego à realidade dos portugueses: “Essa conjugação da audácia à prudência, essa capacidade de fitar o céu sem tirar os pés do chão, constituíram em verdade a grande força e o segredo do êxito lusitano em terras da América” (MILLIET, 1959). Holanda escrevera que, embora a alta idealização sobre o clima e a natureza de suas terras tenha ressoado pelo primeiro século da colonização regular do Brasil, a mitologia geográfica comunicada pelos viajantes já apareceria “desbastada dos elementos mais fabulosos e reduzida a proporções relativamente plausíveis” (HOLANDA, 2010 [1959], p. 436). Algo muito diverso teria ocorrido em relação às populações indígenas. Ele sugeriu que, desde o início, os portugueses viam os gentios muito mais como *perro cochino* do que como bom selvagem. Holanda ressaltou um trecho dos escritos do padre Manoel da Nóbrega, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, no momento em que registrou a opinião do padre Mateus Nogueira, como sendo um exemplo emblemático do juízo dos europeus sobre os nativos das terras do Brasil:

[os índios] são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão porque alguns Padres que do Reino vierão, os vejo resfriados, porque vinhão cuidando de converter a todo brasil em huma hora, e vem-se que não podem converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade (NÓBREGA, 1954 [1556-59?], p. 54).

A imagem do Brasil como Paraíso Terreal teria se proliferado no período colonial e, conforme Buarque de Holanda escreveu no prefácio à segunda edição de *Visão do paraíso*, de 1969, as imagens negativas que poderiam suscitar o Novo Mundo “não conseguiram cristalizar-se, salvo opiniões individuais e sem muita força de contágio, em qualquer coisa que merecesse chamar-se a um antiparaíso ou, se quiserem, uma

visão do inferno” (HOLANDA, 2010 [1959], p. 32). Em 1986, Laura de Mello e Souza publicou *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, livro em que expressa sua dívida intelectual para com *Visão do paraíso*. Nele, a historiadora se dedicou a estudar justamente o desencantamento dos europeus com o Brasil: quanto mais avançava a colonização, mais a desilusão aumentava. Sobretudo no que diz respeito à humanidade, escreveu Souza, nos relatos dos cronistas e jesuítas, entre os séculos XVI e XVIII, era possível constatar que “venceu a diferença: infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia europeia” (SOUZA, 1986, p. 32). O cronista português Pero de Magalhães Gândavo, que ela classificou como sendo um dos principais edenizadores da colônia no século XVI, enfatizava o caráter bestial dos índios brasileiros, incapazes de amizade e com a alma vingativa:

vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos senão comer, beber e matar gente, e por isso engordam muito, mas com qualquer desgosto tornam a emagrecer [...] São mui inconstantes e mudáveis; crêem de ligeiro tudo aquilo que lhes persuadem, por dificultoso e impossível que seja, e com qualquer dissuasão facilmente o tornam logo a negar (GÂNDAMO, 2004 [1576], p. 163).

A convivência com os índios aloprados, animais escos, pecadores, comedores de carne humana e envoltos em sangue e orgias sexuais era um dos enfoques principais das narrativas europeias que apresentavam as terras brasileiras como um verdadeiro purgatório do Velho Mundo. O açúcar, escrevera Souza, era o gênero mais nobre da colônia seiscentista. Os colonos, com a mão de obra indígena e escrava, purgavam o açúcar; os frades, por meio da catequese, purgavam as almas pagãs dos indígenas. Em outro livro, *Inferno atlântico*, de 1993, Souza realizou uma história comparada das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII, em que tratou das ideias que cá se fabricaram sobre o Diabo, valendo-se da heterologia de Michel de Certeau. Ela tratou especialmente do canibalismo nesse contexto quando analisou as cartas do teórico jesuíta Giovanni Botero (1533-1617) e como, segundo escreveu, para Botero “a bestialidade expressa no ato de comer carne humana era análoga a outras atitudes anti-humanas, como a heresia protestante” (SOUZA, 1993, p. 74).

Ronaldo Vainfas, em 1989, publicou a sua tese *Trópicos dos pecados*, em que tratou do projeto moralizante da Igreja, tanto a Católica quanto a Protestante, no Brasil entre os séculos XVI e XVIII pelo viés da história das mentalidades. Vainfas estudou as práticas e valores que orientavam os julgamentos realizados pelo Santo Ofício da Inquisição – uma das mais cruéis instituições de controle instaurada nos trópicos –

por heresia e que estavam relacionados ao casamento e aos comportamentos sexuais reais ou supostos da população, incluindo mulheres e homossexuais. Os santos padres usavam o argumento do pecado para tomar decisões políticas que iam do degredo à morte daqueles que eram perseguidos como hereges infiéis. A documentação inquisitorial produzida pelo Santo Ofício permitiu que Vainfas avançasse em sua interpretação sobre o modo como a Igreja produziu um precioso discurso sobre o sexo, o que possibilitou ampliar os problemas da historiografia relacionados à situação colonial das Américas e ao contexto das Reformas. Ele comentou que o conjunto de relatos produzido pelos jesuítas, como Cardim e Anchieta, em relação à demonização dos indígenas “não se baseou tanto na aparente falta de governo ou na presunção de qualquer pacto coletivo com o demônio” (VAINFAS, 1997 [1989], p. 32). Os religiosos vindos para a então Colônia acreditavam justamente que os índios desconheciam deus e, assim, não seria muito razoável que eles pudessem adorar ou fazer pactos com o diabo. Mas a maior repulsa dos portugueses em relação aos costumes indígenas vinha das cerimônias que envolviam o canibalismo, “fato que corroborava a visão do ameríndio como ser animalesco, selvagem e monstruoso” (VAINFAS, 1997, p. 32). É como se o diabo agisse com uma mão invisível sob a suposta inocência dos ameríndios. Ao lado do canibalismo, a aparente falta de interdições em relação ao corpo e as relações sexuais também causavam enorme repulsa aos colonizadores e religiosos. Os índios, sendo considerados culpados ou não por sua condição, viveriam uma vida em pecado.

Em 1995, saiu outro estudo de Vainfas apoiado na documentação dos processos do Santo Ofício, intitulado *A heresia dos índios*. A investigação tratou da Santidade de Jaguaripe, seita indígena de caráter milenarista do recôncavo baiano de meados do século XVI que apareceu como fruto dos embates entre catequizadores e ameríndios. A Santidade pode ser entendida como um tipo de recepção e resistência indígena à pregação dos jesuítas. Com a diminuição da população indígena do litoral, justamente por causa da catequese, pestes e escravidão, as santidades ameríndias parecem ter se fortalecido após 1560, com registros que vão até, ao menos, meados do século XVII. Vainfas sublinha a necessidade de se pensar o profetismo tupi naquele primeiro século da Colônia, levando em conta os “ingredientes cristãos na mensagem profética” e “o impacto do colonialismo enquanto propulsor das migrações quinhentistas” (VAINFAS, 1995, p. 43). As santidades ameríndias do Brasil colonial, defendeu, ganharia em inteligibilidade se consideradas em perspectiva histórica; perspectiva diferente da assumida pela etnologia (VAINFAS, 1995, p. 37). É deveras interessante o modo como Vainfas aborda o tema do canibalismo neste livro, como um tipo de indianização dos mestiços, filhos de indígenas e colonizadores que se envolveram, inclusive, com a

Santidade de Jaguaripe, muitos a serviço do colonialismo. Havia, entretanto, aqueles que alertavam os índios sobre o interesse dos sacerdotes em escravizá-los. A propósito do canibalismo praticado pelos mestiços, ele escreveu:

vivendo entre os índios, andavam nus, riscados, pintados, a beber cauim, a tanger maracás e a saudar lacrimosamente os visitantes; bailavam, cantavam, esposavam mulheres índias, das quais tinham filhos; adquiriram nomes índios, e ao lado deles guerrearam, fosse contra tribos inimigas, fosse contra os colonizadores; matavam, portanto, usando do arco e flecha em que eram destros; aprisionavam e atavam com muçurana os condenados; participavam ativamente, não tenho dúvida, dos ritos antropofágicos, comendo a carne do moquém à moda tupi. A profusão de riscos e incisões que traziam ao próprio corpo é, nesse sentido, reveladora de quão integrados à cultura nativa chegaram a estar os mamelucos (VAINFAS, 1995, p. 146).

A prática de gentilidades por parte dos mestiços demonstraria, interpretou, que o processo de mestiçagem cultural nos tempos do Brasil Colônia fora muito complexo e fluido: houve toda a sorte de resistência sociocultural dos indígenas até a prevalência do colonialismo escravocrata. Sobre a escravidão indígena, aliás, é impossível não mencionar o livro de John Manuel Monteiro, intitulado *Negros da terra* (MONTEIRO, 1994), em que o autor redimensionou o papel do índio no processo de formação do sistema produtivo de São Paulo nos séculos XVI, XVII e XVIII, embora o tema do canibalismo apareça muito ao largo de todo o estudo. Entretanto, em sua tese de livre-docência, Monteiro apresentou um aspecto relevante para se pensar o canibalismo a partir dos estudos de história indígena no Brasil. Ele considerou a possibilidade de ter havido a reinstituição do canibalismo entre etnias da Amazônia e dos descendentes dos antigos Tupinambá depois desses grupos terem que abandonar a prática por conta das missões, especialmente em Pernambuco. Monteiro pondera que a reinstituição do canibalismo entre grupos indígenas que viviam no território brasileiro poderia ser comparada aos casos estudados por Neil Whitehead na Guiana, em que os cultos canibais foram entendidos como “expressão de um radicalismo étnico que embasava a resistência e a autonomia desses povos” (MONTEIRO, 2001, p. 65). Argumenta, ainda, que há evidências que levam a considerar que outros grupos indígenas – como os Cambeba no século XVIII e os Botocudos nos séculos XVIII e XIX – teriam se valido do canibalismo para demarcarem suas relações com os brancos. Vale, por fim, sublinhar o livro de Ronald Raminelli sobre o tema da representação do índio, em que ele confrontou as imagens e os textos sobre os indígenas produzidos pelos europeus nos inícios da colonização. Destacamos, notadamente, a sua análise das mulheres canibais presentes

nas gravuras que surgiram a partir das imagens criadas por Albert van der Eckhout (RAMINELLI, 1996, p. 84-108).

O canibalismo apareceu também como um problema para a escrita de uma história indígena que adota o nativo como o principal foco de análise. O livro organizado por Manuela Carneiro da Cunha, *História dos Índios no Brasil*, foi publicado no aniversário do Quinto Centenário da chegada de Colombo na América, 1992. A história, escreveu Carneiro da Cunha, está onipresente na vida passada e presente das sociedades indígenas brasileiras e ela é a imagem da destruição. Muitas sociedades indígenas, sublinhou, têm teorias sobre o contato e a gênese do homem branco; estes dois temas aparecem, com frequência, como efeito da ação ou da vontade indígenas. O desencontro com o homem branco, no pensamento ameríndio, vem acompanhado do problema da experiência da desigualdade em relação ao poder e à tecnologia. Entre os capítulos que compõem a coletânea, destacamos, para o problema do canibalismo, o do antropólogo Carlos Fausto. Um número cada vez maior de antropólogos e etnólogos brasileiros tem apontado para uma continuidade na lógica do funcionamento das sociedades tupi antigas e das contemporâneas, o que Fausto chamou de “um inegável ‘ar de familiaridade’” entre elas, “a despeito das [suas] flagrantes dissimilaridades demográficas” (FAUSTO, 1992, p. 381). A mortandade indígena e a cristandade, como se sabe, formaram uma dupla tenebrosa nos primeiros séculos da Colônia. Fausto, já então apoiado na produção de parte da etnologia brasileira dos anos 1980, propôs que as fontes quinhentistas que tratam do canibalismo entre os Tupinambá sejam lidas a partir de materiais etnográficos recentes. Ele acredita que os Tupinambá antigos foram tão “não-elementares” – isto é, não poderiam ser descritos por meio de um conjunto de regras mecânicas – quanto o são os pequenos grupos amazônicos contemporâneos. Estariam os Tupinambá antigos *no mesmo tempo* que as sociedades indígenas amazônicas contemporâneas? O que isso pode significar em termos de compreensão da historicidade das sociedades ameríndias?

Sociologia e etnologia indígena

Passemos aos trabalhos dos etnólogos, os quais consideramos mais próximos da recuperação do sentido do canibalismo, feita por artistas e críticos brasileiros, do que da abordagem do canibalismo como problema para o pensamento europeu e como chave para entender diferentes dimensões do processo colonial, análises feitas por historiadores. Isso porque os modernistas, concretistas, tropicalistas e neoconcretistas entenderam o canibalismo como uma força motriz transgressora – porque estranha aos valores colonizadores –, de transformação e afirmação da vida

nacional presente e futura. Os etnólogos, diferentemente dos historiadores, não têm interesse em apresentar uma interpretação ou teoria do Brasil, tampouco investigam a vida social e o pensamento ameríndios associados aos problemas relativos ao contato. As análises feitas do ponto de vista da história são fundamentais para se historicizar, localizar e problematizar a produção da etnologia. Mas, em geral, parece que os trabalhos da etnologia do século XX impactaram mais a historiografia. A etnologia brasileira, ao menos esta que é objeto de nossa atenção neste artigo, parece ter os “ouvidos surdos” em relação à história. Nesse sentido, são fundamentais os estudos de história indígena de Monteiro que apontam a possibilidade de ter havido uma reinstituição do canibalismo em algumas partes do território brasileiro nos séculos XVIII e XIX (MONTEIRO, 2001, p. 65), tese que matiza o alcance do argumento de Viveiros de Castro sobre o desaparecimento da prática canibal desde o século XVI no Brasil, ao menos entre os Tupinambá do litoral, por causa da pregação jesuítica (VIVEIROS DE CASTRO, 2011 [2002], p. 263). De outro lado, Carlos Fausto recolocou o problema das transformações na vida social e na cosmologia indígenas decorrentes da experiência colonial. Ele reagiu à ideia de que a “religião guarani” teria sido insensível às mudanças geradas pelo processo colonial. Segundo escreveu, “o contato com o cristianismo missionário e a experiência colonial conduziram a uma crescente negação do canibalismo enquanto fundamento do poder xamânico e da reprodução social” (FAUSTO, 2005, p. 418).

Há que se marcar uma interessante coincidência: foi também em 1928 que Alfred Métraux publicou a sua tese *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Tomando os diferentes textos de viajantes e religiosos do século XVI enquanto relatos de informantes, Métraux reconstituiu os principais eventos que marcavam os cinco dias das cerimônias rituais de execução e devoração de um prisioneiro pelos Tupinambá. Ele destacou o lugar central da vingança para estas sociedades antigas: “Tudo faz crer, pois, que os tupinambás interpretavam a antropofagia como uma espécie de ‘*vendetta*’” (MÉTRAUX, 2014 [1928], p. 203-204). Este estudo pioneiro de Métraux se tornou uma referência para gerações posteriores de antropólogos e sociólogos brasileiros que estudaram a vida social dos Tupinambá, o canibalismo e a vingança. Hélène Clastres propôs uma tese complementar a de Métraux para o significado da vingança na prática antropofágica. Os Tupinambá casavam seus prisioneiros com mulheres da tribo, seus inimigos se tornavam cunhados, cunhados inimigos. A vingança canibal seria, segundo ela, um tipo de negação da aliança. Ou seja, a vingança Tupinambá seria menos uma vingança buscada por grupos inimigos entre si e mais a vingança de todos contra a ordem social que, apesar de muitas vezes se mostrar insuportável, não pode ser aniquilada

(CLASTRES, 1972, p. 82). Em *A Terra sem Mal*, H. Clastres indicou o que chamou de “a vocação profética” (CLASTRES, 1975, p. 141-142) do pensamento tupi-guarani antigo. O impulso dessas sociedades pelo “desejo do impossível” – desejo de uma terra sem mal, de um lugar sem as marcas das relações sociais e do tempo – exigiria que elas avançassem sempre “todos os limites” e que renunciassem “a toda forma de enraizamento” (CLASTRES, 1975, p. 142).

Florestan Fernandes havia percebido que o diálogo ritual entre o matador e a vítima no terreiro poderia ser entendido como um indicador da temporalidade Tupinambá. O livro de Fernandes, *A função e a guerra na sociedade tupinambá*, de 1952, sua tese de doutorado, orientada por Roger Bastide, avançou no problema da reconstituição da organização social dos Tupinambá. Segundo argumentou, o canibalismo tinha uma função mágico-guerreira: a cerimônia ritual de morte do inimigo seria uma cerimônia de sacrifício, o desfecho normal da guerra entre os Tupinambá; a ingestão da carne humana representaria, também, a captação das energias do inimigo; destruir a vítima, o suporte corporal de sua alma imortal, seria um meio de conjurar o perigo da sua cólera contra a comunidade. A relação agônica entre vítima e matador, propôs Fernandes, seria uma projeção para o passado mítico, ela estabeleceria uma conexão entre os vivos e o espírito do ancestral mítico ou do parente morto que estava sendo vingado com aquela morte. A causa do sacrifício seria menos a ação dos inimigos para com o grupo executor e mais o atendimento, pelos vivos, das vontades dos espíritos dos antepassados. Assim, escreveu Fernandes, as relações sacrificais canibais operariam uma espécie de volta ao passado: “[elas] eram, por natureza, relações circulares: na origem de um sacrifício humano se encontrava, portanto, um sacrifício anterior, operado no seio do próprio grupo” (FERNANDES, 2006 [1952], p. 371). O sacrifício humano seria, para Fernandes, a maneira dos Tupinambá realizarem, de maneira trágica, mas eficaz, uma relação de estabilidade com o passado e, portanto, com o presente e o futuro. Fernandes se apoiou em Franz Boas para estabelecer sua explicação acerca da temporalidade revelada pela cerimônia do canibalismo (FERNANDES, 2006 [1952], p. 572).

A interpretação de F. Fernandes sobre a projeção para o passado operada pela cerimônia ritual do canibalismo está em afinidade com a interpretação lévi-straussiana sobre o modo como as sociedades indígenas representam sua historicidade: as sociedades frias que preferem recusar a história e se proteger das modificações do tempo. É justamente contra este argumento, de que o canibalismo entre os Tupinambá pode ser interpretado como uma “forma espetacular de recalque do tempo”, que Manuela Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro escrevem o artigo “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, publicado em 1985. No referido artigo, eles colocaram a seguinte questão:

o problema etnológico geral que nos interessa é o de saber se a clássica representação da sociedade primitiva como “sociedade fria”, tipo onde se acham associados três traços cruciais – pequena abertura para o exterior, trama social interna elaborada, recusa de um devir histórico (como resume Lévi-Strauss) –, se essa imagem, conquanto instigante e não-trivial, basta para dar conta dos modos de continuidade social sul-americanos (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 203).

Vê-se, assim, que o que está em jogo desde o início para esta corrente da etnologia indígena brasileira é o problema das temporalidades. Eles propuseram que o átomo da vingança Tupinambá seria constituído por “dois inimigos, um deles morto, outro que esfacelou o crânio”. Os Tupinambá praticavam, então, um exocanibalismo; a condição de poder comer a carne do inimigo era esfacelar o crânio porque “a vítima que se comporta à altura deixa de si memória” (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 199). O que há nesta morte gloriosa, se a honra é a mesma para o matador e a vítima? Eles respondem que seria a memória, a vingança e as cauinagens. O conteúdo da memória seria a própria vingança, não haveria nada além da memória da própria vingança:

na verdade, a vítima passa a ser objeto de uma rememoração e de uma projeção no futuro que nada parece ter de personalizado: rememoração e prospecção das relações devoradoras entre dois grupos inimigos, grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir. Onde a cumplicidade, o partilhar da glória, entre matadores e vítimas, que deixou perplexos os cronistas. A memória de cada grupo, o futuro de cada grupo, se dá por inimigos interpostos (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 200).

Propõem, então, que, entre os Tupinambá, “o ciclo de vida e o destino póstumo organizam-se ambos em torno da vingança” (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 194), ela projetaria a vida social não para o passado, mas para o futuro: “Um homem nasce como futuro vingador. A mãe besunta os seios de sangue do inimigo para que a criança o prove”. Consideram, assim, que diálogo ritual entre o matador e o prisioneiro inimigo, aparentemente pobre, “fala apenas, mas fala de forma essencial, do passado e do futuro” (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 198). A vingança colocaria em conexão “os que já viveram (e morreram) e os que viverão”, ela explicitaria “uma continuidade que não é dada em nenhuma outra instância”. A vingança que se realiza com a morte no terreiro e a antropofagia seria uma vingança sempre inconclusa e, por natureza, interminável. Para os Tupinambá, a forma plena da vingança, concretizada

no diálogo e no ato antropofágico, colocaria a memória do grupo “a serviço de um destino, não de uma origem, de um futuro e não de um passado” (CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 203).

O artigo de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro apresentou uma nova maneira de se entender o significado do canibalismo e da temporalidade Tupinambá: no lugar da prática canibal remeter ao passado e às relações com os antepassados, ela engendraria o futuro da sociedade indígena, a sua vida social. Viveiros de Castro publicou a sua tese, *Araweté – Deuses canibais* (1986), em que relacionou a análise que fez acerca do significado da cerimônia canibal para os Tupinambá antigos à interpretação da cosmologia dos Araweté, pequeno povo Tupi-Guarani contemporâneo que habita a Amazônia oriental (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2016 [1992], p. 31). Relacionou, assim, os textos de jesuítas e cronistas do século XVI sobre os Tupinambá antigos que habitavam as costas brasileiras aos dados etnográficos dos Araweté. Haveria, propõe Viveiros de Castro, uma continuidade entre os povos Tupi do século XVI e os Araweté contemporâneos: a partir da “sociologia canibal” dos primeiros, estes últimos teriam desenvolvido uma “escatologia não menos canibal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011 [2002], p. 264). Em outras palavras, sugeriu que, na cosmologia Araweté, o canibalismo póstumo teria uma posição central: “as divindades celestes (os *Mai*) devoram as almas dos mortos chegadas ao céu, como prelúdio à metamorfose destas em seres mortais semelhantes a seus devoradores” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 85). Ele propôs, então, que os deuses canibais dos Araweté, os *Mai*, são a realização de uma transformação, feita pelos Araweté, sobre a antropofagia humana dos antigos Tupinambá.

O traço que assegura a inteligibilidade da continuidade entre os Tupinambá e os Araweté – entre aqueles que viveram no século XVI e aqueles que viveram nos séculos XX e XXI – é justamente a transformação; o tempo em si (se é que ele existe) é transformação, mas não em forma de duração e sim em forma de metamorfose, de devir. Viveiros de Castro aproximou a temporalidade dos povos ameríndios ao conceito de devir, tal como o descrevem Gilles Deleuze e Félix Guattari. O conceito de devir aparece no livro *Kafka. Para uma literatura menor* (1975) e, sobretudo, no capítulo 10 do tomo 2 de *Capitalismo e Esquizofrenia, Mil platôs* (1980), intitulado “Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”. Para Viveiros de Castro, o díptico *Capitalismo e Esquizofrenia* “apoia muitos de seus argumentos em uma vasta bibliografia sobre povos não-ocidentais, dos Guayaki aos Kachin e dos Nuer aos mongóis, desenvolvendo a partir dela teses ricas em implicações antropológicas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 93). Não é a inteligibilidade histórica o que permite Viveiros de Castro reinterpretar a prática social e guerreira do canibalismo de

povos ameríndios antigos e, assim, dar sentido ao canibalismo celeste presente na cosmologia de um povo ameríndio contemporâneo. O canibalismo – fenômeno intenso, disjuntivo e virtual do pensamento ameríndio – é entendido como um devir, como um fenômeno involutivo:

enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança [...] Preferimos então chamar de “involução” essa forma de evolução que se faz entre heterogêneos, sobretudo com a condição de que não se confunda a involução com regressão. O devir é involutivo, a involução é criadora. Regredir é ir em direção ao menos indiferenciada. Mas involuir é formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, “entre” os termos postos em jogo, e sob relações assinaláveis (DELEUZE; GUATTARI, 2012 [1980], p. 20).

Viveiros de Castro abriu, assim, uma outra maneira de se compreender o tempo no pensamento ameríndio: o tempo sem a duração, ou a temporalidade sob a forma da rejeição, ou da anulação, da historicidade.

Canibalismo e temporalidades

Se, para a história intelectual brasileira, a década de 1920 é um ponto nevrálgico – com o *Manifesto Antropófago*, de Oswald de Andrade – para se entender o motivo do canibalismo em sua dimensão prospectiva nas artes, nos anos 1980 assistimos a uma guinada da compreensão do significado do canibalismo tanto para a historiografia colonial quanto para a etnologia indígena. A década de 1950, por sua vez, parece ter sido o ponto alto de uma sofisticada e inovadora produção do pensamento brasileiro, pelos trabalhos de Sérgio Buarque de Holanda e Florestan Fernandes, de um lado, e do concretismo, de outro, marcado pelas reflexões e criações de personagens estelares, como o são Haroldo e Augusto de Campos.

Voltando aos anos 1980 e além: o pensamento europeu sobre os indígenas e os próprios processos da Inquisição portuguesa que trataram da prática canibal passaram a ser o foco de novas interpretações da nossa historiografia, a exemplo dos trabalhos de Souza e Vainfas, em relação à mestiçagem e à história social e cultural do Brasil do século XVI e, também, dos séculos XVII e XVIII. Essa história, entretanto, pertence aos mortos e ao passado, diz respeito aos nossos inícios, aos

nossos escombros que devem e precisam ser entendidos. Já para a etnologia, o tema do canibalismo é o ponto de virada da compreensão do próprio pensamento indígena, da temporalidade ameríndia. No artigo de 1985, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro contestaram a clássica ideia – retomada por Lévi-Strauss de maneira intermitente em quase toda a sua obra, por meio da noção de sociedades frias (IEGELSKI, 2016, p. 387-389) – de que a temporalidade das sociedades indígenas, ao contrário das sociedades modernas ocidentais, seria marcada pela prevalência da relação com o passado. Para eles, a prática social e guerreira do canibalismo no século XVI deveria ser entendida como uma maneira dos Tupinambá afirmarem o presente e engendrarem o futuro da sociedade.

Ademais, essa nova maneira de ver o canibalismo entre os Tupinambá antigos foi fundamental para que Viveiros de Castro realizasse uma etnografia dos Araweté contemporâneos fundamentada na cosmologia de seus deuses canibais. O significado do canibalismo é essencial, igualmente, para se entender o complexo conceitual que Viveiros de Castro passou a chamar de perspectivismo ameríndio. O perspectivismo ameríndio, escreveu, é uma maneira de definir a concepção indígena “segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos ou pessoas, além dos seres humanos, e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 480). Isto é, o perspectivismo ameríndio tem a ver, assim como o canibalismo, com a comutação de perspectiva – a ideia de que se assume a posição de inimigo.

Na historiografia francesa contemporânea, sabemos que a reflexão de Hartog sobre os regimes de historicidade é declaradamente tributária do pensamento de Lévi-Strauss sobre as diferentes maneiras das sociedades reagirem à história. Pensamos que o exercício de relacionar as interpretações sobre as experiências do tempo de Hartog, colocando-as em contraponto com as análises sobre o pensamento e as temporalidades ameríndias, realizadas por Viveiros de Castro, pode proporcionar um duplo movimento. De um lado, permite investigar o alcance explicativo da noção de regimes de historicidade, em que medida ela é capaz de oferecer inteligibilidade às experiências do tempo de sociedades em geral desconhecidas dos historiadores (como as sociedades ameríndias). Seria possível falar de um regime de historicidade perspectivista, ou mesmo canibal? De outro, é um ponto de partida para avaliar o alcance da crítica da modernidade feita por Viveiros de Castro. Crítica que assume um tom radical, de forte oposição ao projeto moderno, colocando em destaque as conquistas teóricas do estudo do perspectivismo ameríndio. Mas, como no caso da análise da relação dos Tupinambá antigos com o tempo, as categorias e conceitos modernos nas análises de Viveiros de Castro não deixam de ser acionadas para explicar fenômenos que não caberiam no quadro de inteligibilidade do pensamento

moderno. Para falar do diálogo entre o inimigo e o matador no terreiro, apesar de apresentá-lo como sendo o próprio devir, Viveiros de Castro não dispensa as três categorias temporais fundamentais, presente, passado, futuro, e sua articulação pelo pensamento ameríndio. O devir seria, então, um tipo de regime de historicidade pós-moderno?

Essas questões apontam para perspectivas que parecem inconciliavelmente divergentes entre historiadores e antropólogos. Contudo, elas evidenciam também o quão frutífero é esse debate, inaugurado por Lévi-Strauss na segunda metade do século XX. Hartog, ao propor a noção de regimes de historicidade, situou seu trabalho nessa mesma tradição. No livro *Confrontations avec l'histoire*, de 2021, ele reafirmou o lugar fundamental de Lévi-Strauss para a história e para as discussões atuais sobre as temporalidades, levando em consideração que a experiência indígena rasura o pensamento moderno (HARTOG, 2021, p. 205). Os estudos de etnologia indígena no Brasil também falam do tempo e colocam suas dúvidas sobre a própria inteligibilidade histórica, assentada em uma ideia de sujeito e de consciência histórica produzida pelo pensamento moderno ocidental. Tudo indica, então, que o diálogo entre a história e a antropologia continua sendo um terreno frutífero e instigante para ambas as disciplinas, uma vez que mobiliza questões que marcam de modo contundente os atuais debates nas ciências sociais e humanas. Ademais, esses confrontos de perspectiva sobre as temporalidades nos permitem revisitar a produção intelectual brasileira do século XX e seus projetos de futuro, assim como seus usos e interpretações do passado. Há ainda uma rica herança a se explorar no pensamento brasileiro no que se refere ao tema das reflexões sobre as temporalidades.

REFERÊNCIAS

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998 [1907].

ALMEIDA, Fernando Ozorio de.; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos Tupi-Guarani no leste da Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n.3, 2015. p. 499-525. DOI: 10.1590/0104-93132015v21n3p499. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v21n3/0104-9313-mana-21-03-00499.pdf>. Acessado em: jan. de 2020.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. *In*: ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago e outros textos**. Jorge Schwartz et Gênese Andrade (ed.). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017 [1928]. p. 43-60.

AUGÉ, Marc. **Qui donc est l'autre?** Paris: Odile Jacob, 2017.

BOPP, Raul. **Vida e morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012 [1977]. *E-book*, n.p.

CAMPOS, Augusto de. Revistas Re-Vistas: Os Antropófagos. *In*: CAMPOS, Augusto de. **Poesia Antipoesia Antropofagia & Cia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [1975]. p. 132-154.

CAMPOS, Haroldo de. Da Razão Antropofágica: Diálogo e Diferença na Cultura Brasileira. *In*: CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem & outras metas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004 [1980]. p. 231-255.

CEZAR, Temístocles. **Ser historiador no século XIX**: o caso Varnhagen. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CLASTRES, Hélène. Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, Paris, n. 6, p. 71-82, 1972.

CLASTRES, Hélène. **La terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani**. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, n. 71, p. 193-208, 1985.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: para uma literatura menor. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003 [1975].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, v. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012 [1980].

FAUSTO, Carlos Fausto. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria

Municipal de Cultura e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1992. p. 381-396.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2005. p. 385-481. DOI: 10.1590/S0104-93132005000200003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v11n2/27452.pdf>. Acessado em: jan. de 2019.

FÉDIDA, Pierre. Le cannibale mélancolique. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, Paris, n. 6, p. 123-127. 1972.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Editora Globo, 2006 [1952].

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **A primeira história do Brasil**: história da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004 [1576].

GUILLE-ESCURET, Georges. Les mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme, Paris: EHESS, **Cahiers de l'Homme**, n. 14, 2012.

GOTLIB, Nádia Battella. **Tarsila do Amaral**: a modernista. São Paulo: Editora Senac, 1998.

HARTOG, François. **Anciens, modernes, sauvages**. Paris : Galaade Éditions, 2005.

HARTOG, François. **Confrontations avec l'histoire**. Paris: Gallimard, 2021.

HERKENHOFF, Paulo. Um entre outros. In: HERKENHOFF, Paulo; PEDROSA, Adriano (curadores). **XXIV Bienal de São Paulo**: arte Contemporânea Brasileira, um e/entre outro/s. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1959].

IEGELSKI, Francine. Resfriamento das sociedades quentes? Crítica da modernidade, história intelectual, história política. **Revista de História**, São Paulo, n. 175, p. 385-414, 2016. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.109305. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rh/n175/2316-9141-rh-175-00385.pdf>. Acessado em: jun. de 2020.

KILANI, Mondher. **Du goût de l'autre**: fragments d'un discours cannibale. Paris: Seuil, 2018.

LESTRINGANT, Frank. **O canibal**: grandeza e decadência. Trad. M.L.M. Del Priore. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997 [1994].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Paroles données**. Paris: Plon, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Histoire de lynx**. Paris: Pocket, 2004 [1991].

LÉVI-STRAUSS, Claude. Montaigne et l'Amérique. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Nous sommes tous des cannibales**. Paris: Éditions du Seuil, 2013 [1992]. p. 145-150.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Somos todos canibais. Trad. Dorothea Voegeli Passetti. **Verve**: revista semestral autogestionária do Nu-Sol. São Paulo. n. 9, p.13-21, 2006. DOI: 10.23925/verve.v0i9.5123. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5123/3650>. Acesso em: 15 dez. 2020.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **O selvagem**. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, [1876] 3ª ed, 1935.

MÉTRAUX, Alfred. **La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014 [1928].

MILLIET, Sergio. Visão do paraíso. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 06 de dez. 1959, p. 18.

MONTAIGNE, Michel de. **Essais**: livre premier. éd. par Pierre Michel. Paris: Folio-Gallimard, [1580] 1965.

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

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**: estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. (Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2001.

NETO, Mauro Franco; GAIO, Henrique Pinheiro Costa. Antropofagia em dois tempos: inverter a história, tensionar o presente. **História da Historiografia**: International

Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 13, n. 32, p. 185-220, 2020. DOI: 10.15848/hh.v13i32.1504. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1504>. Acesso em: 10 jan. 2021.

NÓBREGA, Padre Manoel da. **Diálogo Sobre a Conversão do Gentio**. Lisboa: Edição Comemorativa do IV Centenário de São Paulo, 1954 [1556-1557].

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. *In*: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo/ Secretaria da Cultura, 1990 [1970]. p. 5-39.

PIGNATARI, Décio. Depoimento 2. *In*: PIGNATARI, Décio. **Contracomunicação**. São Paulo: Ateliê Editorial, [1969] 2004. p. 31-32.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

SCHWARTZ, Jorge. **Vanguarda e cosmopolitismo na década de 20**: Olivério Gironde e Oswald de Andrade. Trad. M.A.L de Barros e J. Schwartz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.

SOUSÂNDRADE, Joaquim de. **O Guesa**. São Paulo: Demônio Negro, 2009 [1858].

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello. **Inferno atlântico**: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Trad. Alberto Löfgren. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1930 [1556].

VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997 [1989].

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**: isto é do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste Estado, hoje império independente, escripta em presença de muitos documentos autênticos recolhidos nos arquivos do

Brazil, de Portugal, da Espanha e da Holanda. Por um sócio do Instituto Historico do Brasil. Natural de Sorocaba. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854, tomo primeiro (com estampas).

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Os Índios bravos e o Sr. Lisboa, Timon 3º**. Lima: Imprensa Liberal, 1867.

VELOSO, Caetano. **Álbum Bicho**, de 1977. PolyGram. Universal Music.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CAUX, Camila; HEURICH, Guilherme Orlandini. **Araweté**: um povo tupi da Amazônia. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016 [1992].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2011 [2002].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos do CEBRAP**, São Paulo, n. 77, p. 91-126, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FLYcmByK8ddHyrFt9HfcMfM/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: dez. de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Rubem Caixeta de.; NOBRE, Renarde Freire. (orgs.). **Lévi-Strauss**: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p.79-124.

INFORMAÇÕES ADICIONAIS

BIOGRAFIA PROFISSIONAL

Francine Iegelski é professora de Teoria e Filosofia da História da Universidade Federal Fluminense. É autora do livro *Astronomia das constelações humanas. Reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a história*. É Jovem Cientista do Nosso Estado (Faperj) com o projeto “Experiência histórica, ficção e verdade na literatura latino-americana” (1940-1960) e se dedica a refletir sobre as mutações epistemológicas da história nas últimas décadas. Integra os laboratórios Escritas da História/ Historiografias do Sul e Observatório do Tempo presente, da UFF.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Universidade Federal Fluminense, Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Campus do Gragoatá, Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis, Bloco O, sala 430 - Niterói, RJ, 24210380, Brasil.

FINANCIAMENTO

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

AGRADECIMENTO

Agradeço aos colegas Angélica Müller, Felipe Brandi e Rodrigo Bentes Monteiro pela leitura e pelas importantes contribuições que fizeram a esse texto. Por fim, não posso deixar de mencionar que desenvolvi as questões norteadoras desse artigo a partir do diálogo que pude estabelecer com o professor François Hartog durante o pós-doutorado que fiz, sob sua supervisão, na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, em Paris (2014-2015).

CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

APROVAÇÃO NO COMITÊ DE ÉTICA

Não se aplica.

MODALIDADE DE AVALIAÇÃO

Duplo-cega por pares.

EDITORAS RESPONSÁVEIS

Flávia Varella – Editora-chefe.

Luisa Rauter Pereira – Editora executiva.

DIREITOS AUTORAIS

Copyright © 2022 Francine Iegelski.

LICENÇA

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



HISTÓRICO DE AVALIAÇÃO

Recebido em: 9 de fevereiro de 2021.

Alterado em: 21 de abril de 2021.

Aprovado em: 20 de novembro de 2021.